

I. Einzeldarstellungen

ULRICH MELL

Gehört das Vater-Unser zur authentischen Jesus-Tradition? (Mt 6, 9–13; Lk 11, 2–4)¹

Im Unterschied zum *Apostolischen Glaubensbekenntnis*² geht die zweite längere Rezitation in einem evangelischen Gottesdienst³, das sog. *Vater-Unser*⁴, auf einen ntl. Text zurück. Im 6. Kap. des Mt (V. 9–13), Teil der sog. *Bergpredigt* (4, 25–7, 29⁵)⁶,

¹ Für den Druck bearbeiteter Probevortrag, der im Rahmen des Habilitationsverfahrens am 10. 7. 1993 vor der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel gehalten wurde.

² Zum Apostolischen Symbol als einer frühmittelalterlichen Weiterbildung des Romanus vgl. F. E. VOKES, Art.: Apostolisches Glaubensbekenntnis I., in: TRE III, 528–554.

³ Vgl. LUTHERISCHES KIRCHENAMT DER VELKD/KIRCHENKANZLEI DER EKU (Hgg.), Erneuerte Agende. Vorentwurf, Hannover/Bielefeld 1990, deren Gottesdienstordnung nach beiden Grundformen (40.46f) eine (sprechende oder singende) Gemeinsamkeit von Liturgin/Liturg und Gemeinde beim Vater-Unser vorsieht. Dagegen plädieren die Agende für die EKU, Bd. I, Witten 1959, 124.133.139, und die Agende für Ev.-Luth. Kirchen und Gemeinden, Bd. I, Berlin 1957, 212f.222f, dafür, daß das Vater-Unser von der Liturgin/dem Liturgen gesungen bzw. gesprochen wird, während die Gemeinde mit der gesungenen Doxologie einschließlich des Amens antwortet. Die Agende der EKU kennt allerdings die Möglichkeit, daß die Gemeinde am gemeinsamen Beten des Vater-Unsers beteiligt wird. Daß das Vater-Unser im neuesten evangelischen Liturgieentwurf zum Hauptgottesdienst (vgl. auch den sakramentslosen sog. Predigtgottesdienst, in dem das Vater-Unser im allgemeinen von der Gemeinde als Kollekte im Anschluß an das Kirchengebet gesprochen wird) ganz Gemeindegebet wird, entspricht urchristlich-liturgischer Praxis, vgl. die *drei Wir-Bitten* (Mt 6, 11–13 par. Lk 11, 3f), das ntl. Fehlen sowohl einer das Gebet aneignenden gemeindlichen *Doxologie* als auch eines responsorischen *Amens* (s. u.).

⁴ Die sich an die Wortstellung der lat. Bibelübersetzung, in der Regel die Vulgata (Mt 6, 9: „Pater noster“), anschließende gebräuchliche deutsche Bezeichnung des ohne Titel überlieferten Gebetes geht in ihrer Art wahrscheinlich auf frühjüdische Schriftgelehrsamkeit zurück. Sie kann Gebete nach dem Anfangswort bzw. den Anfangsworten benennen, vgl. z. B. das *Habinenu*, die Litanei *Abinu Malkenu* und das mit gebetsartigen Benediktionen erweiterte *Sch^{ema}*.

⁵ Auf den Beginn der ersten großen Jesus-Rede im Mt mit 4, 25 verweisen die mt.-redaktionelle Verarbeitung Mk 3, 7f in Mt 4, 25 sowie der Rahmen der Rede (vgl. 4, 25; 5, 1a mit 7, 28f), s. dazu die Anstöße von G. LOHFINK, *Wem gilt die Bergpredigt?*, Freiburg u. a. 1988, 15ff.199ff.

⁶ Zur Schlüsselstellung des Vater-Unsers in der mt.-redaktionellen Konzeption der *Bergpredigt* hinsichtlich ihrer Gliederung vgl. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus 1. Teilbd.* (EKK I/1), Zürich 1985, 185f.

findet sich ein griechischer Text⁷, dessen deutsche Übersetzung dem heutigen agendarischen Vater-Unser weitgehend entspricht.

Schon seit den (früh-)aufklärerischen Anfängen historisch-wissenschaftlicher Exegese des NT ist bekannt, daß das Vater-Unser kein christliches, sondern ein *frühjüdisches Gebet* ist⁸. In der ntl. Exegese hat diese Erkenntnis dazu geführt, daß als historischer Autor des Vater-Unser der Jude *Jesus von Nazareth* gilt⁹. Eine gegen sich selbst kritische Exegese hat zu fragen, ob solcher Common sense seine Berechtigung verdient. Ob es methodisch akkurat und darum sachlich korrekt ist, wenn in der historischen Jesus-Forschung das Vater-Unser für das „Urgestein der (Jesus-) Überlieferung“¹⁰ gehalten, es als die „inhaltsreichste Zusammenfassung der Verkündigung Jesu“¹¹ bezeichnet wird¹².

⁷ Vgl. K. ALAND u. a. (Hgg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 271993. Ist die Textkritik zu Mt 6, 9–13 unproblematisch, so wird bei Lk 11, 2 z. T. noch die *Geistbitte* für ursprünglich gehalten, vgl. aber jetzt G. SCHNEIDER, Die Bitte um das Kommen des Geistes im lukanischen Vaterunser (Lk 11, 2 v.l.), in DERS., *Jesusüberlieferung und Christologie* (NT.S. LXVII), Leiden 1992, 86–115.

⁸ Vgl. z. B. H. GROTIUS, *Annotationes in Libros Evangeliorum*, Amsterdam 1741, 142: „*Docent autem nos ea quae ex Hebraeorum libris ab aliis sunt citata, non tam formulam hanc a Christo suis verbis conceptam, quam in eam congestum quicquid in Hebraeorum precibus erat laudabile*“; J. WETTSTEIN, *Novum Testamentum Graecum t. I.*, Amsterdam 1752, Nachdr. Graz 1962: „*Tota haec oratio ex formulis Hebraeorum concinnata est*...“, sowie die Hinweise bei A. THOLUCK, *Philologisch-theologische Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matthäus*, Hamburg 1833, 385, auf Autoren, die rabbinischen Parallelen zum Vater-Unser nennen.

⁹ Vgl. z. B. TH. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus* (KNT 1), Leipzig/Erlangen 41922, 271; P. FIEBIG, *Das Vaterunser*, Gütersloh 1927, 1–106, hier: 61.95; K.G. KUHN, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim* (WUNT 1), Tübingen 1950, 46; A. VÖGTLE, *Das Vaterunser*, in: M. BROCKE u. a. (Hgg.), *Das Vaterunser*, Freiburg u. a. 1974, 165–195, hier: 168; DERS., *Der „eschatologische“ Bezug der Wir-Bitten des Vaterunsers*, in DERS., *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte*, Freiburg u. a. 1985, 34–49, hier: 34; H. SCHÜRMAN, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu*, Freiburg u. a. 41981, 13–16; G. STRECKER, *Vaterunser und Glaube*, in: *Glaube im Neuen Testament*, FS H. Binder, hg. von F. HAHN/H. KLEIN (BThSt 7), Neukirchen-Vluyn 1982, 11–28, hier: 14; U. LUZ, a. a. O. (Anm. 6), 336.350; G. SCHNEIDER, *Das Gebet des Herrn*, ein „jüdisches Gebet“, in DERS., *Jesusüberlieferung und Christologie* (NT.S. LXVII), Leiden 1992, 39–51, hier: 49; Anders S. SCHULZ, Q, Zürich 1972, 87 (vgl. 93); H. TAUSSIG, *The Lord's Prayer*, *Forum, Foundation Facets* 4 [1988], 25–41, hier: 39; W. POPKES, *Die letzte Bitte des Vater-Unser*, ZNW 81 [1990], 1–20, hier: 6), der das Vaterunser für das Gebetsformular „der ältesten judenchristlichen Q-Gemeinde Palästinas“ erklärt.

¹⁰ So J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, I. T., Gütersloh 31979, 188, im Anschluß an N. PERRIN, *Was lehrte Jesus wirklich?*, Göttingen 1972, 42f.

¹¹ So J. JEREMIAS, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung*, in: DERS., *Abba*, Göttingen 1966, 152–172, hier: 161.

¹² Zu weiteren als hier genannten Veröffentlichungen zum Vater-Unser vgl. die Bibliographien von M. DORNEICH (Hg.), *Vaterunser Bibliographie*, Freiburg 1982; DIES., *Vater-Unser Bibliographie*, Freiburg 1988.

I. Zur Rekonstruktion des ursprünglichen Gebetstextes

Bei bibelkundlich im NT Versierten wird das Ansinnen, die jesuanische Verfasserschaft des Vater-Unsers zu problematisieren, gewiß Verwunderung auslösen. Ist doch sowohl bei Lk wie Mt zu lesen, daß Jesus seinen Jünger (Lk 11,1) bzw. Volksscharen aus ganz Israel und seinen Jüngern (Mt 4,25; 5,1) das Vater-Unser als Stammgebet empfohlen hat (Lk 11,2–4; Mt 6,9–13). Doch schon die einfache Nachfrage, welchen Wortlaut des Vater-Unsers Jesus denn autorisiert habe, den reich ausgestalteten des Mt oder den recht kurzen des Lk, zu schweigen von der wieder anderslautenden Fassung der Did (8,2), macht für das Überlieferungsproblem sensibel. Mit historischer Harmonistik¹³ – verschiedene Situationen verlangen verschiedene Gebete – oder kirchlicher Apologetik¹⁴ – verschiedene Kirchen tradieren verschiedene Versionen des Vater-Unsers – werden nur hermeneutische Mißverständnisse zu den *synoptischen Evangelien* konserviert. Für die lange Zeit als historische Biographen von Jesus beurteilten Evangelisten hat die redaktionskritische Forschung gezeigt, daß ihre Freiheit, unter theologischen Gesichtspunkten einen fiktiven Handlungsraum im Leben des Irdischen mit Jesus-Tradition zu gestalten, auch zu neuen Texten führt¹⁵. Und eine Liturgiereform, wie sie neuzeitlich z.B. die 1967 zum Abschluß gebrachte textliche Vereinheitlichung des Vater-Unsers für alle christlichen Kirchen deutschen Sprachgebietes darstellt¹⁶, ist damals für die über das römische Reich verstreute Urchristenheit mangels einer übergreifenden kirchlichen Organisationsstruktur selbst regional nicht möglich gewesen.

So bietet sich durch die vielfältige urchristliche Bezeugung des Vater-Unsers die Chance, seine ursprüngliche Fassung zu rekonstruieren¹⁷. Leuchtet doch dieses

¹³ Vgl. P. FIEBIG, a. a. O. (Anm. 9), 45.

¹⁴ Vgl. z. B. K. G. KUHN, a. a. O. (Anm. 9), 34; J. JEREMIAS, Art.: Vaterunser, in: RGG³ VI, 1235–1238, hier: 1236; DERS., a. a. O. (Anm. 11), 157–160; H. SCHÜRMAN, a. a. O. (Anm. 9), 160, Anm. 8; G. STRECKER, a. a. O. (Anm. 9), 13. Etwas anders E. LOHMEYER, Das Vater-unser, Göttingen ⁵1962, 210, der „die doppelte Form des Vater-unsers [...] aus dem doppelten Ursprung der Urchristenheit“ (Galiläa und Jerusalem) erklärt, also traditionsgehistorisch argumentiert.

¹⁵ Für die mt. und lk. Fassung des Vater-Unsers als Redaktion der Evangelisten jetzt G. SCHNEIDER, Das Vaterunser des Matthäus, in: DERS., Jesusüberlieferung und Christologie (NT.S LXVII), Leiden 52–85. Vgl. auch die Parallelerscheinung, daß das jüdisch-synagogale *Achtzehngebet* anfänglich textlich nicht exakt fixiert wurde, dazu Ber 34^a (R. Eliezer, parr. MekhY Ex 15,25; SifBam 105,28b zu 12,13); Ber IV,4 (R. Aqiba); TBer 3,5 (R. Aqiba), (H. Strack)/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 4 Bde., München 1922–28 (im folgenden: Bill.) I, 402.

¹⁶ Vgl. J. PASCHER, Das Vaterunser der Christen des deutschen Sprachgebiets, LJ 18 (1968), 65–71. Einig wurden sich die Vertreter der beteiligten Kirchen bis auf die Gestalt der Anrede: „Vater unser im Himmel“ oder „Unser Vater im Himmel“. Als sprachlich korrekte Übersetzung von *πάτερ ἡμῶν* darf nur letztere gelten.

¹⁷ Verzichtet wird bei der Analyse der urchristlichen Überlieferung des Vater-Unsers auf ActThom 144, da hinsichtlich der Textfassung bei den am Anfang des 3. Jh. n. Chr. im syrischen Raum entstandenen gnostischen Märtyrerakten (dazu A. F. J. KLIJN, The Acts of

erste Kriterium historischer Rückfrage unmittelbar ein, daß nur von der ältesten erreichbaren Überlieferung die Diskussion um die frühjüdische respektive jesuanische Autorschaft des Gebetes geführt werden kann¹⁸. Im Falle des Vater-Unsers ist das Aufrollen des urchristlichen Überlieferungsprozesses darum so fruchtbar, weil *via negationis* vier entscheidende Einsichten über seine ursprüngliche Gestalt zu erhalten sind. Ihre Kenntnis erleichtert den Weg zurück von der überreichen christlichen Wirkungsgeschichte des Vater-Unsers in Dogmatik und Katechetik, Liturgik und Meditation¹⁹ zum ursprünglichen Text.

*1. Das ursprüngliche Vater-Unser
ist kein ritueller Lobpreis von Gottes ewiger Herrlichkeit*

Bei dem jüngsten urchristlichen Text des Vater-Unsers, wie er sich in der Did, einer aus schriftlichen Textmaterialien redaktionell arrangierten Kirchenordnung, erhalten hat²⁰, fällt die Nähe zum kanonischen Wortlaut des mt. Vater-Unsers auf. Finden sich drei von vier Abweichungen in der sekundären Textgeschichte des Mt-Abschnittes²¹, so ist der Schluß unausweichlich, daß der Redaktor der Apostellehre sein Vater-Unser aus einer variierenden Mt-Textüberlieferung bezogen hat²².

Thomas [NT.S V], Leiden 1962, 26) ein Zitat nach der alten syrischen Version von Mt 6,9–13 vorliegt (vgl. a. a. O., 16).

¹⁸ Dieses erste methodische Kriterium historischer Rückfrage beinhaltet eine nicht geringe Reduktion des als Jesusüberlieferung in Frage kommenden urchristlichen Quellenmaterials durch *quellenkritische* (z. B. die synoptische Zwei-Quellen-Hypothese), *literarkritische* (z. B. die Abtrennung von mt., mk., lk., joh. und paulinischer Redaktion), *überlieferungskritische* (ursprüngliche Version bei Doppelüberlieferung), *kompositionskritische* (urchristliche Bearbeitungsstufe/-n) und *formkritische* (sprachliche Formung durch die überliefernde Gemeinde) Analysen, vgl. N. PERRIN, a. a. O. (Anm. 10), 23ff; D. LÜHRMANN, Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusworte, in: J. DUPONT (Hg.), *Jésus aux Origines de la Christologie*, (BETHL XL), Löwen ²1989, 59–72, hier: 70.

¹⁹ Zur Wirkungsgeschichte des Vater-Unsers in der Alten Kirche vgl. die Überblicke bei E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig 1901; G. WALTHER, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese* (TU XL, Heft 3), Leipzig 1914; M.-B. VON STRITZKY, *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur* (MBTh 57), Münster 1989. Zur mittelalterlichen Auslegung vgl. O. DIBELIUS, *Das Vaterunser*, Gießen 1903. Zu Martin Luthers Auslegung vgl. A. PETERS, *Kommentar zu Luthers Katechismen Bd. 3*, G. SEEBASS (Hg.), Göttingen 1992. Zur evangelischen Auslegungsgeschichte vgl. K. ANER, *Das Vaterunser in der Geschichte der evangelischen Frömmigkeit* (SVG 109), Tübingen 1924.

²⁰ Dazu K. NIEDERWIMMER, *Die Didache* (KAV 1), Göttingen 1989, 64ff.

²¹ In der Anrede hat die Did den Sing. ἐν τῷ οὐρανῷ; er findet sich auch in der mittelägyptischen Überlieferung zu Mt 6, 9b (vgl. den Apparat von K. ALAND, (a. a. O. [Anm. 7]) und dürfte als Angleichung an die *dritte Du-Bitte* bewertet werden, vgl. G. SCHNEIDER, a. a. O. (Anm. 15), 58, Anm. 23. In der *zweiten Wir-Bitte* führt die Did die Präsensform ὀφείμεν, die im byzantinischen Reichtext, aber auch in wichtigen Hss. als Variante zu Mt 6, 12b bezeugt ist und die dauernde Selbstverpflichtung der Bittenden zur zwischenmenschlichen Vergebung unterstreichen dürfte (vgl. Mt 6, 14f). Die zweigliedrige Doxologie

Mit der im Namen des „Kyrios“ (Jesus)²³ gegebenen Verordnung (Did 8, 2)²⁴, daß jeder getaufte Christ (vgl. 7, 1ff.) das *Herrengebet* dreimal täglich zu beten hat (8, 3), kopiert die Did jüdische Gebetssitte²⁵. In Abgrenzung zu dem im pharisäisch-rabbinischen Judentum als Privatgebet eingeführten *Achtzehngebet*²⁶ soll der Christ seine *praxis pietatis* mit dem Vater-Unser gestalten²⁷. Durch Nomierung als feststehendes Gebetsformular²⁸ wirkt sich inhaltlich verändernd die gemäß jüdischem Brauch²⁹ hinzugefügte zweigliedrige *Schlußdoxologie* aus. Mit dem Preis von Got-

wird von großen Teilen der sahidischen Mt-Übersetzung im Anschluß an 6, 13 gelesen. Einzig die Sg.-Lesart τὴν ὀφειλῆν bleibt ohne textgeschichtliches Echo bei Mt 6, 12a; doch ist hier sekundäre Angleichung an „die singularischen Stichwörter ‚Brot‘ und ‚Versuchung‘ in den übrigen Wir-Bitten“ (G. SCHNEIDER, a. a. O. 58, Anm. 23) wahrscheinlich.

²² Vgl. K. WENGST (Hg.), *Didache* (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet (SUC 2. T.), Darmstadt 1984, 26f; W.-D. KÖHLER, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus* (WUNT 2.R. 24), Tübingen 1987, 31–36; Unentschieden K. NIEDERWIMMER, a. a. O. (Anm. 20), 168 (vgl. a. a. O., 170, Anm. 10 Lit.).

²³ Vgl. Did. 4, 1 (zweimal?); 6, 2; 9, 5 (zweimal); 10, 5; 11, 2 (zweimal). 8; 12, 1; 14, 1; 15, 1, 4; 16, 1, 7f; anders 4, 12f; 14, 3 (zweimal?).

²⁴ Vgl. K. NIEDERWIMMER, a. a. O. (Anm. 20), 168. Zum *Achtzehngebet* vgl. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Bd. I, Leipzig ²1930, Darmstadt 1965 (Nachdruck), 292.

²⁵ Vgl. Dan 6, 9. 11f LXX, auch Ps 55, 18; die babylonische Fassung der 18. Berakha (Ber.) des *Achtzehngebetes*; Jos Bell 2, 128ff über die Essener (s. 1QH 12, 4f; 1QS 10, 1), dazu G. DALMAN, a. a. O. (Anm. 24), 286f; SH. TALMON, *Die Entstehung des Gebets als Institution in Israel im Licht der Literatur von Qumran*, in DERS., *Gesellschaft und Literatur in der Hebräischen Bibel*, Bd. 1 (InfJud 8), Neukirchen-Vluyn 1988, 190–208.

²⁶ Text der wohl älteren palästinischen Version bei D. W. STAERK, *Altjüdische liturgische Gebete* (KIT 58), Berlin ²1930, 11–14; deutsche Übersetzung bei BILL. IV/1, 211–214. Zur dreimal täglichen individuellen Verrichtung des *Achtzehngebetes*, ursprünglich ein *Gemeindegebet*, vgl. TBer VII, 24 (R. Meir), BILL. IV/1, 9.

²⁷ Vgl. BILL. II (1924), 699; W.-D. KÖHLER, a. a. O. (Anm. 22), 32. Da es sich bei Did 8, 1–3 um einen redaktionellen Zusatz über Fasten und Beten anlässlich des (Tauf-) „Fastens“ (7, 4) zur gottesdienstlichen Agende von Taufe (7, 1–4) und Eucharistie (9, 1–10, 7) handelt (vgl. K. NIEDERWIMMER, a. a. O. [Anm. 20], 158.165), ist von hier aus ein Schluß auf den Gebrauch des Vater-Usners im urchristlichen Gottesdienst schwerlich möglich, so aber neuerdings wieder W. POPKES, a. a. O. (Anm. 9), 2f. Bereits ein fehlendes *Amen* in 8, 2 weist darauf hin, daß die Did das Vater-Unser als christliches Privatgebet versteht. Ist doch nach jüdisch-liturgischem Brauch das abschließende *Amen* aneignendes Responso-rium der versammelten Gemeinde auf das durch den *Vorbeter* artikuliert Gebet, vgl. Ps 106, 48b; Neh 8, 6; I Chr 16, 36b; Suk 51^b (R. Jehuda, BILL. III, 457); urchristliche Stellen bei K. ALAND/B. ALAND (Hgg.), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* von W. BAUER, Berlin/New York ⁶1988, 89.

²⁸ Vgl. G. DALMAN, a. a. O. (Anm. 24), 283.

²⁹ Vgl. die summierende literarische Doxologie von I Chr 29, 10b–12 LXX, in der sich die Elemente „die Kraft“ und „und die Herrlichkeit“ finden sowie die einteilige (II Tim 4, 18) und zweiseitige Doxologie I Tim 1, 17 (Ehre, Herrlichkeit); I Petr 4, 11; Apk 1, 6 (Ehre, Kraft). – G. J. BAHR, *The Use of the Lord's Prayer in the Primitive Church*, JBL LXXXIV

tes ewiger „Kraft und Herrlichkeit“ (8, 2 fin.)³⁰ ist das Gebet zeitlos geworden³¹. Die Eulogie über Gottes unwandelbare Seinsherrlichkeit konterkariert die eindringliche Bitte, die Gott zu einem „Kommen“, zu einer Bewegung seiner selbst auffordert (8, 2, vgl. Mt 7, 7–11; Lk 11, 5–13). Durch dieses Gegenüber im Gottesbegriff wird aber die Diskrepanz zwischen dem in der Bitte anvisierten Ziel göttlichen Zukunftshandelns und der Erfahrung ihres Nichteintreffens in der menschlich unzugänglichen Himmelsweisheit abgefangen³². Denn nur so kann der dreimal täglich bittende Christ ein innerlich-gläubiges Ja zum Ritus seines Frömmigkeitsdienstes finden.

2. Das ursprüngliche Vater-Unser ist keine liturgische Agenda apokalyptischen Weltbildes

Eine redaktionskritische Analyse des Abschnittes der mt. Bergpredigt über das Gebet (Mt 6, 5–15) zeigt, daß der Evangelist eine vorgegebene *Frömmigkeitslehre* über Almosengeben, Beten und Fasten (6, 2–6.16–18) angesichts des Stichwortes „beten“ (in V. 5f viermal) erweitert hat³³. Mit einem liturgisch ausgestalteten Vater-

(1965), 153–159, hier: 158, hat darauf hingewiesen, daß die hinzugesetzte Doxologie den dreiteiligen Aufbau des jüd. *Achtzehngebetes* (s. u.) nachahme. – Daß das Vater-Unser zu denjenigen frühjüdischen Gebeten gehört, die ursprünglich (!) mit einem sog. *Siegel*, einem freiformulierten Schluß, enden (so P. FIEBIG, a. a. O. [Anm. 9], 57; A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1963, 217), ist vom Naherwartungscharakter des *eschatologischen Bittgebets* (s. u.) zu bestreiten.

³⁰ Vgl. Did 9, 4; 10, 5; I Petr 4, 11; Apk 1, 6; I Clem 61, 3, dazu K. NIEDERWIMMER, a. a. O. (Anm. 20), 172f. Zur Entstehung der dreigliedrigen Form vgl. die Hss.-Überlieferung zu Mt 6, 9–13 (s. K. ALAND, a. a. O. [Anm. 7]) und die ntl. Vorbilder I Petr 1, 7; Apk 4, 9.11; 5, 12; 19, 1, vgl. Röm 2, 10.

³¹ Vgl. E. GRÄSSLER, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (BZNW 22), Berlin/New York 1977, 107.

³² Das Personalpronomen der Doxologie bezieht sich über den 2. Teil des Vater-Usners, die *drei Du-Bitten*, auf die Anrede „Unser Vater im Himmel“ zurück.

³³ Zur kompositionellen Geschlossenheit der dreistrophigen *Frömmigkeitslehre* (Mt 6, 2–4.5f.16–18) vgl. die durchgängigen Gegensätze „öffentlich – verborgen; Menschen – Vater; gegenwärtiger [...] und zukünftiger [...] Lohn“ (U. LUZ, a. a. O. [Anm. 6], 321). Vermutet werden kann, daß Mt für die 2. Person Plural in den V. 5.16 verantwortlich ist, da er in den V. 7–15 (auch V. 1) durchgängig den Plural benutzt. Auf jeden Fall hat er V. 1 als überleitenden (vgl. die Anklänge an 5, 16.20, auch 23, 5) Titel vorangestellt (zu sprachlich-redaktionellen Hinweisen vgl. a. a. O., 321, Anm. 9). Seinen Einschub von 6, 7–15 setzt der Redaktor aus drei Teilen, einem vormt. Logion (V. 7a.8b), dem Vatergebet aus Q (vgl. Lk 11, 2–4) und dem später weggelassenen Mk-Spruch 11, 25 so zusammen, daß er jedes Stück eindrücklich redigiert (zu Mt 6, 7f vgl. D. ZELLER, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern* [fzb 17], Würzburg [1977] 1983, 133–135; zu V. 9–13 vgl. G. SCHNEIDER, a. a. O. [Anm. 15], 58ff; zu V. 14f beachte 18, 35 und die mt.-redaktionelle Stilistik, die doppelgliedrigen Parallelismus liebt, dazu U. LUZ, a. a. O., 33 [Anm. 6], Anm. 85 [Lit.]). Den zweiteiligen Aufbau (negativer erster Teil 6, 7f, positiver zweiter V. 9–15) übernimmt Mt aus der strophischen Komposition der Frömmigkeitslehre: Bei ihr folgt auf eine Situationsangabe mit verbotenen negativen Beispiel (vgl. V. 2a.5ab.16ab

Unser³⁴ – man beachte schon die hoheitsvolle Anrede „Unser Vater im Himmel“³⁵ – verfolgt das Mt das Ziel, es im *urchristlichen Gemeindegottesdienst* zu beheimaten³⁶. Mit seiner von Martin Luther so trefflich verdeutschten Einleitung zum mt. Vater-Unser (V. 7a): „Vnd wenn jr betet / solt jr nicht viel plappern / wie die Heiden“³⁷, richtig: („wie die Heidnischen“³⁸) kritisiert der Evangelist³⁹ die liturgische Praxis der Synagoge. Sie pflegt in ihrem pharisäisch-rabbinisch organisierten Gottesdienst das *Achtzehngebet*⁴⁰, dessen Name⁴¹ Hinweis genug ist, daß es um eine recht umfangreiche Rezitation von 18 (bzw. später 19)⁴² Lobsprüchen geht (vgl. Mk 12, 40b).

mit V. 7) eine Lohnfeststellung im Tun-Ergehen-Denken (vgl. V. 2c.5c.16c mit V. 8). Der positive Abschnitt schließt dann an die Situationsangabe das anvisierte positiv bewertete Verhalten (vgl. V. 3.4a.6ab.17.18ab mit V. 9–13), das er mit einer Lohnzusage gemäß dem synthetischen Weltbild beschließt (vgl. V. 4 fin.6fin.18fin. mit V. 14f).

- ³⁴ Vgl. J. JEREMIAS, a. a. O. (Anm. 11), 158, der darauf verweist, daß Liturgie zu einem „volltönenden Abschluß“ neigt (vgl. Mt 6, 9b.10bc.13b), sie das „Bestreben [hat], den Gleichklang der Glieder [...] herzustellen“ (vgl. V. 13b) und daß sie ein stilistisches Entsprechungsverhältnis im Aufbau liebt (Ergänzung der *dritten Du-Bitte*, V. 10bc).
- ³⁵ Vgl. rabb Mekh Y 81^a zu Ex 20, 25 (R. Jochanan b. Zakkai, BILL. I, 283; SER 28 (149), R. Tsadoq; Sot IX, 15 (R. Eliezer), letztere BILL. I, 394).
- ³⁶ Gibt es in Mt 6, 7ff außer der liturgischen Stilistik des Vater-Unser keinen direkten Hinweis auf einen Sitz im Leben des mt. Gebetsformulars, so sprechen doch für einen gottesdienstlichen Gebrauch folgende Indizien: 1. Der erste Teil der Frömmigkeitslehre zum Gebet (V. 5f) beschäftigt sich mit dem regelmäßigen tageszeitlich (morgens, mittags, abends, vgl. 1QH 12, 4f; 1QS 10, 1 sowie BILL. II, 696ff) festgelegten Privatgebet. Kennt er in V. 6 die singuläre Formulierung, so ist in den V. 7–15 der Plural durchgängig. 2. In dem in den V. 14f rezipierten Spruch Mk 11, 25 ist das Vergebungsgebet funktionaler Ersatz des kultischen Vergebungsopfers. Der doppelgliedrige Mahnspruch von Mt 6, 14f, der im Wiedervergeltungsdenken die freiwillige menschliche Versöhnungsbereitschaft zur Bedingung göttlicher Vergebungsbereitschaft macht, weist auf eine aktuellen Ritus: Bevor die bittende Gemeinde das Gebet spricht, muß sie bereits ihre Versöhnung untereinander erklärt haben (s. auch V. 12b den Aor. ἀφίκαμεν).
- ³⁷ Biblia: das ist: Die gantze Heilige Schrift: Deudsch auff's new zugericht, Wittenberg 1545, H. VOLZ (Hg.), München 1974.
- ³⁸ Ἐθνικοί (auch Mt 5, 47; 18, 17) im Unterschied zu (τὰ) ἔθνη (4, 15; 10, 5.18; 12, 18.21; 20, 19.25) dazu K. L. SCHMIDT, Art.: ἔθνος κτλ., in: ThWNT II (1935), 366–70, hier: 370: „Auf die mit dem Ausdruck ἔθνος so oder so verbundene volkhafte Beschaffenheit kommt es eigentlich nicht an, sondern auf das, was mit einem Vertreter der ἔθνη als inneres Kennzeichen gegeben ist“, vgl. 18, 17; Gal 2, 14.
- ³⁹ Mt 6, 7f dürfte nicht insgesamt auf den Redaktor zurückgehen (vgl. U. LUZ, a. a. O. [Anm. 6], 330, Anm. 1). Mt dürfte das Jesus-Logion V. 7 (vgl. aber die hellenistische-weisheitliche Empfehlung kurzen Gebetes: Koh 5, 1; Sir 7, 14; Plautus, Poenulus 1, 2, 199 [3. Jh. v. Chr.]) zur Nachahmung der Struktur der Kultdidache von Mt 6, 2–6.16–18 ergänzt (vgl. 6, 32) und so an den Beginn gesetzt haben (vgl. D. ZELLER, a. a. O. [Anm. 33], 133).
- ⁴⁰ Vgl. MTeh Ps 4 § 9 (23^b), R. Eliezer b. Jaakob II., BILL. I, 399; indirekt Ber IV, 3, R. Gamaliel II. u. a., BILL. IV/1, 219.
- ⁴¹ Den Namen als *Achtzehn* bezeugt bei Ber IV, 3, R. Gamaliel II. u. a., BILL. IV/1, 219.
- ⁴² Zur Erweiterung um die sog. *Verfluchung der Häretiker*, die von R. Samuel dem Kleinen formuliert und von R. GAMALIEL II. durchgesetzt wurde, vgl. Ber 28^b (BILL. IV/1, 218f), dazu W. SCHRAGE, Art.: συναγωγή κτλ., in: ThWNT VII (1964) 798–850, hier: 845–

Das christliche Gemeinschaftsgebet soll sich mit würziger Kürze von diesem heidnisch-magischen Abrakadabra⁴³ abheben, weiß die Gemeinde doch von Gottes naher (Schöpfer-)⁴⁴ Liebe, die schon beim Menschen ist⁴⁵, bevor er sich ausspricht (Mt 6, 8b, vgl. Jes 65, 24).

Einen neuen inhaltlichen Akzent trägt das mt. Vater-Unser-Formular besonders durch die hinzugesetzte sog. *dritte Du-Bitte*. Sie ist elliptisch formuliert und lautet: „Es geschehe dein Wille; wie er im Himmel geschehen ist (bzw. geschieht), so geschehe er auf Erden“⁴⁶. Mit den Totalitäten „Himmel“ und „Erde“ sind die Grundbezeichnungen des dualen antiken Weltbildes gemeint⁴⁷. Da der Vergleich ein Entsprechungsverhältnis zwischen dem himmlischen und dem irdischen Bereich voraussetzt, wird um die geschichtliche Realisation von Gottes universalem Heilswillen gebeten. Nach frühjüdisch-weisheitlicher Anschauung wurde der gesamte Geschichtsplan der Schöpfung vor ihrem kreatürlichen Beginn als Gottes Wille vorausformuliert (vgl. Weish 9, 13–18)⁴⁸. Gehört seit Deuterocesajas Prophetie eines neuen Exodus (Jes 43, 16–21)⁴⁹ beispielsweise die heilvolle Verheißung eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ (Jes 65, 17; 66, 22)⁵⁰ zum präexistenten Willen Gottes für das Endziel seiner Schöpfung, so fordert die Erfahrung von geschichtlicher Nichterfüllung den apokalyptisch hoffenden Menschen zum Flehen um ihr Offenbarwerden heraus. Die Bitte um das Einlösen des vollkommen erneu-

850. Während die palästinische Rezension des *Achtzehngebetes* bei 18 Ber. blieb, indem man die 14. und 15. Ber. zu einer zusammenzog, sind in der babylonischen Fassung 19 Ber. zu lesen, dazu BILL. IV/1, 208ff.

⁴³ Bei den ntl. Hapaxlegomenon βατταλογέω handelt es sich um ein in der Gräzität bisher nicht nachgewiesenes Wort, das sich etymologisch entweder als eine Umbildung (-λογέω) von βατταρίζω (= „stammeln, stottern“, so G. DELLING, Art. βατταλογέω, in: ThWNT I [1933], Sp. 597f, hier 598) oder als eine hybride Bildung aus aramäischem (*mr*) *btlt'* (= „Leeres [reden]“) und -λογέω mit Haplogie (so F. BLASS/A. DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁵1979, § 403) erklären läßt. Durch pejoratives πολυλογία präzisiert (Prov 10, 19, vgl. Koh 5, 1f; Sir 7, 14; Act 19, 34), meint es die beschwörende Repetition sinnloser Silben als Zauberworte oder Gotteseipitheta zur Willensbeeinflussung der im Gebet angerufenen Gottheit; Belege bei C. SPICQ, Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire t. I (OBO 22/1), Göttingen 1978, 180f.

⁴⁴ Vgl. Mt 5, 45.

⁴⁵ Vgl. Weish 6, 7.

⁴⁶ Vgl. G. LOHFINK, Der präexistente Heilsplan, in: DERS., Studien zum Neuen Testament (SBAB 5), Stuttgart 1989, 49–74, hier: 63f.71.

⁴⁷ Stellenbelege aus dem AT und Analyse bei C. HOUTMANN, Der Himmel im Alten Testament (OTS XXX), Leiden 1993, 26–84. Vgl. auch Jub 1, 29; Mt 5, 18; Mk 13, 31 par.; Lk 16, 17; Act 4, 24; 14, 15; 17, 24; II Petr 3, 13, Apk 14, 7; 21, 1.

⁴⁸ Vgl. Weish 9, 13 die Parallelisierung von βουλήν Θεοῦ mit τί θέλει ὁ κύριος. Vgl. ApkAbr 22, 2 dazu die apokalyptische Vorstellung von den himmlischen Tafeln (TestLev 5, 4; Jub 1, 29; 5, 13; 23, 32; 31, 32; 32, 21; äthHen 81, 1; 93, 2; 103, 2; 106, 19, vgl. 108, 7) sowie die Lit bei G. LOHFINK, a. a. O. (Anm. 46), 69, Anm. 55.

⁴⁹ Dazu U. MELL, Neue Schöpfung (BZNW 56), Berlin/New York 1989, 48–56.

⁵⁰ Zur Rezeption des Neuschöpfungsmotivs in der frühjüdischen Apokalyptik vgl. DERS., a. a. O., 113ff.

erten Universums spiegelt sich in der von Mt positiv abgerundeten sog. *dritten Wir-Bitte* (Mt 6, 13b): Hier wird Gott nicht um die Errettung aus vereinzelter existentieller Not⁵¹, sondern um die Erlösung aus der Macht des dunklen, voll von Bösem sich präsentierenden Gegenwartsäon⁵² angegangen (vgl. Mt 13, 47–50; 25, 31ff; II Tim 4, 18).

*3. Das ursprüngliche Vater-Unser ist kein Gebet
um den Heiligen Geist einer sich von der Naherwartung lösenden Kirche*

Die vom Evangelisten Lk gestaltete zweiteilige *Gebetskatechese* (Lk 11, 1–4.5–13)⁵³ scheint durch ihre Einleitung, daß sich das Vater-Unser als Gebetspraxis der Jesus-Jünger von derjenigen der Johannes-Jünger zu unterscheiden habe (V. 1), eine plausible historische Entstehungssituation festzuhalten. Entlarvend ist jedoch der Schluß der Gebetslehre, insofern der Lk. Jesus eröffnet, daß rechtes Vater-Unser-Bitten von Gott mit der Gabe des *Heiligen Geistes* erhört wird (V. 13 par Mt 7, 11[Q])⁵⁴. Der Heilige Geist ist aber im Lk. Doppelwerk das entscheidende „Charakteristikum der Zeit der Kirche“⁵⁵. Im AT verheißen (Act 2, 17f = Joel 3, 1bf LXX), hat er in der endzeitlichen Geistausgießung zu Pfingsten seine ekklesiologische Gestalt gefunden (vgl. Act 2, 1ff). Seit diesem Geschichtsereignis wird er in der Regel jedem Gläubigen mit der Taufe auf den Namen Jesu zuteil⁵⁶. Wenn Lk also das Vater-Unser als Vorbereitungsgebet der Christen zum Empfang des Geistes uminterpretiert⁵⁷, dann kommt für ihn die göttliche Namensheiligung und Herrschaft in der sich auf die Völker ausdehnenden Kirche schrittweise zu ihrer Vollendung⁵⁸.

⁵¹ Vgl. z. B. LXX: Ex 6, 6; 14, 30; Ri 6, 9; 8, 34; IV Reg 18, 32; II Esr 8, 31; Est 10, 3f; III Makk 2, 12; Mi 4, 10; 5, 5; Jes 36, 15; Ez 13, 21, NT: Lk 1, 74; II Kor 1, 10; II Thess 3, 2.

⁵² Vgl. K. G. KUHN, a. a. O. (Anm. 9), 46.

⁵³ Zwei Traditionsstücke aus Q (Lk 11, 2–4 par.; V. 9–13 par.) werden von Lk durch ein vorlk. Gleichnis aus seinem Sondergut (V. 5–8) ergänzt. Er bearbeitet seine Traditionen redaktionell (zu V. 2–4 vgl. G. SCHNEIDER, a. a. O. [Anm. 15], 58ff; zu V. 5–8 B. HEININGER, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* (NTA 24), Münster 1991, 98ff; zu V. 9–12 S. SCHULZ, a. a. O. [Anm. 9], 161f), behält aber das zweiteilige Muster der Gebets-Katechese aus Q (Vatergebet und exemplifizierte Mahnrede, Lk 11, 2–4.9–14 par.) bei. Als szenische Einleitung hat der Redaktor V. 1 vorweggestellt. Sprachstatistisches zu V. 1a hat K. BACKHAUS, *Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes* (PaThSt 19), Paderborn 1991, 175f, zusammengestellt, bei V. 1b verdrängt Backhaus jedoch die lk.-red. überbietende Parallelisierung (vgl. Act 19, 1–7) von Täufer (-Gruppe) und Jesus (-Gruppe) zugunsten historischer Spekulation (s. a. a. O., 179–184). Zur lk. Komposition von Lk 11, 1 vgl. L. FELDKÄMPER, *Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas* (VMStA 29), St. Augustin 1978, 178.

⁵⁴ Vgl. die die lk. Theologie konkretisierende Textvariante zu Lk 11, 2, dazu G. SCHNEIDER, a. a. O. (Anm. 7), 86ff.

⁵⁵ E. SCHWEIZER, Art.: πνεῦμα κτλ., in: ThWNT VI (1959), 387–450, hier: 407.

⁵⁶ Vgl. Act 2, 38; 19, 2, anders 8, 15–17; 10, 44–48.

⁵⁷ Vgl. E. SCHWEIZER, a. a. O. (Anm. 55), 411.

⁵⁸ Folgerichtig beschreibt Lk in Act Missionsgeschichte als Resultat göttlicher Geistführung, vgl. 4, 31; 8, 17f; 9, 17f; 10, 44–11, 15; 19, 6.

Folgerichtig gibt Lk die Naherwartung zugunsten des präsentischen Heilsmomentes auf. Die Bitte um das „täglich“ neue Brot (V. 3a) sowie die Verpflichtung zur dauernden⁵⁹ Versöhnungsbereitschaft werden die adäquaten Anliegen einer auf zeitlichen Bestand eingestellten Heilskirche.

4. Das ursprüngliche Vater-Unser enthält keine Verpflichtung zur Versöhnung

Beim gemeinsamen Textmaterial des Mt und Lk, das vom Mk hingegen nicht geführt wird, hat sich die literarkritische These bewährt, daß die Evangelisten Mt und Lk aus einer schriftlichen Quelle, traditionell mit der Chiffre Q versehen, schöpfen⁶⁰. Bei ihrer Rekonstruktion wird eine dreiteilige *Gebetsunterweisung*⁶¹ sichtbar, an deren Anfang ein Gebetsformular (Lk 11,2–4 par. Mt 6,9–13) gestellt ist.

Daß auch die judenchristliche *Q-Gemeinde* die Freiheit besaß, in den Wortlaut des Vater-Unser einzugreifen, läßt sich bei der Erweiterung der *zweiten Wir-Bitte* wahrscheinlich machen⁶². In einem Bittgebet hat die Versicherung, daß die Bittenden ihren Schuldern erlassen haben, die Formgemäßheit gegen sich⁶³. Wenn aber im Synagogengottesdienst das gemeinschaftliche Gebet, das sog. „Lobopfer der Lippen“ (Hebr 13,15, vgl. CD 11,20f)⁶⁴, das blutige Schlachtopfer im Tempel ersetzt, vom Schuldopfer aber gilt, daß es der göttlichen Sühne nur unter Einschluß menschlicher Wiedergutmachungspflicht teilhaftig wird (vgl. Lev 5,16.20–24)⁶⁵, dann ist zwingend, daß die Bitte um Vergebung der Schuld zu Gott die Pflicht zur Versöhnung mit dem Nächsten einschließt (vgl. Sir 28,2f; Mt 18,21–35⁶⁶; Mk 11,25)⁶⁷. Sonst kann Gott die Bitte um Sühne nicht erhören. Vor dem (subjektiv) als

⁵⁹ Vgl. das iterative Präsens ἄφιομεν Lk 11,4b und schon διόδου (Imperativ Präsens) in V. 3a.

⁶⁰ Vgl. W. SCHMITHALS, Art.: Evangelien, Synoptische, in: TRE X, 570–626, hier: 597f.

⁶¹ Auf das Vatergebet folgt eine zweiteilige prophetische Mahnrede über die Erhörungsge-
wißheit rechten Bittens (Lk 11,9f par. Mt 7,7f), an die sich ein Trostwort für eine von der
Furcht endzeitlicher Scheidung in Angenommene und Verstoßene (vgl. Mt 24,40f par. Lk
17,34f) geplagten Ekklesiola anschließt (11,11–13 par. Mt 7,9–11).

⁶² Erwogen von A. VÖGTLE, a. a. O. (Anm. 9,1974), 168.175; DERS., a. a. O. (Anm. 9,1985),
36, allerdings nicht für Q.

⁶³ Vgl. J. ABRAHAMS, The Lord's Prayer, in: DERS., Studies in Pharisaism and the Gospels
2nd Ser. (LBS), Cambridge 1924, Nachdr. New York 1967, 94–108, hier: 96f.

⁶⁴ Vgl. atl. bereits Hos 14,3; Ps 51,18f; 141,2, dazu E. FERGUSON, Spiritual Sacrifice in Early
Christianity and its Environment, in: ANRW II 23.2 (1980), 1151–1189.

⁶⁵ Dazu A. SCHENKER, Versöhnung und Sühne (BiBe 15), Fribourg 1981, 110.

⁶⁶ Zum mt. Kontext der autonomen Jesus-Parabel von Mt 18,23b–33 zur Erläuterung eines
Verhaltens von unendlicher Vergebungsbereitschaft (V. 22f.34f) vgl. W. HARNISCH, Die
Gleichniserzählungen Jesu, Göttingen 1985, 253–255.

⁶⁷ Vgl. auch RHSh 17^b, R. Gamaliel II./R. Jose der Priester, BILL. I, 286f.425f; Yom 8,9 (par
Sifra 16,30), R. Eleazar b. Azarja, BILL. I, 287; PesR 38 (164^b, par. TanB wj^r § 30 [52a])
R. Gamaliel II./R. Jose, Sohn der Damaszenerin, BILL. I, 425.

objektiv erlebten Gott⁶⁸ ist diese Selbstverpflichtung nur praktikierbar, wenn die bittende Gemeinschaft von der grenzenlosen geschwisterlichen Versöhnungsbereitschaft lebt: So lautet denn auch die Pointe einer Gemeinderegeln aus Q (Mt 18, 22 par. Lk 17, 4)⁶⁹: „Und wenn er siebenmal am Tag gegen dich sündigt, aber umkehrt, so vergib ihm.“

5. Der Text des ursprünglichen Vater-Unsers

Zusammenfassend ist zu sagen: Es läßt sich literarisch eine gattungsgemäße ursprüngliche Einheit eines aufgrund seines Einganges als *Vatergebet* zu bezeichnenden (griechischen) Textes erschließen⁷⁰. In deutscher Übersetzung lautet er:

„Vater!

Geheiligt werde dein Name;
es komme dein Reich.

Unser je hinzukommendes Brot gib uns heute
und erlaß uns unsere Schulden
und führe uns nicht in Versuchung.“

Die urchristliche Überlieferungsgeschichte dieses gemeindlichen⁷¹ *Bittgebetes* ließ erkennen, wie konservativ mit ihm umgegangen wurde. Wo zu kultisch-liturgischen wie Zwecken privater Frömmigkeit, aber auch für eine veränderte kirchliche Zeit das jüdische *Vatergebet* bearbeitet wurde, gehören die Inhalte (überwiegend)⁷² zum frühjüdischen Horizont. Die Verchristlichung⁷³ geschah zumeist durch Um-

⁶⁸ Vgl. nur LibAnt 50, 4; Act 1, 24.

⁶⁹ Zur Rekonstruktion vgl. S. SCHULZ, a. a. O. (Anm. 9), 320ff. Zur Begründung, daß Q hier ein echtes Jesus-Logion tradiere, ist nicht darauf zu verweisen, daß das paradoxe, nicht-kasuistische „,siebenmal‘ über das im Spätjudentum Übliche hinaus“-gehe (a. a. O., 322); dies hat schon BILL. I, 795, als nicht belegt zurückgewiesen. Statt dessen ist mit E. NEUHÄUSLER, Anspruch und Antwort Gottes, Düsseldorf 1962, 52, für Jesu Theologie strukturell zu folgern: „Das Gesetz des Reiches Gottes kennt kein ‚Maß‘. In seinem gnädigen Geben ist Gott überschwinglich. Diese Maßlosigkeit muß sich der Jünger zu eigen machen...“

⁷⁰ Die Zusammenstellung des Vatergebetes in Q mit prophetischen Mahnsprüchen zur Erhöhungsgewißheit sowie die kurze formkritische Einleitung daselbst (προσευχῆσθε) dürfen auf den Q-Red. zurückgehen.

⁷¹ Vgl. auch den Hinweis von J. HEINEMANN, Introduction, in: DERS. (Hg.), Literature of the Synagoge (Library of Jewish Studies), New York 1975, 1–7, hier: 4, daß das „Wir“ des Sprechers des Vatergebetes dem synagogalen Gottesdienstverständnis entspricht.

⁷² Ausgenommen natürlich die lk. Veränderungen im Zusammenhang seiner präsentisch-kirchlichen Eschatologie.

⁷³ Auffällig ist, daß an keiner Stelle das Vatergebet definitiv christliche Inhalte aufweist bzw. durch sie verändert wurde (vgl. K. BERGER, Art.: Vaterunser, in: SMIV (1969), 1147–1152, hier: 1147). Denkbar wären etwa eine offenbarungstheologische Erweiterung der Anrede (vgl. z. B. Röm 15, 6b; II Kor 1, 3a; 11, 31a) oder ein Hinweis auf die kommende Parusie bei der zweiten *Du-Bitte* (vgl. II Tim 4, 18).

etikettierung: Die apostolische und nachapostolische Zeit benutzte das Vatergebet, um den Vorgang der Institutionalisierung öffentlicher und privater Christlichkeit zu organisieren⁷⁴.

Die literarische Behutsamkeit der urchristlichen Tradenten im Umgang mit dem *Vatergebet* ist, rückblickend gesehen, ein Gewinn. Denn so ist ein sprachliches Kleinod überliefert. Seine sechs Grundworte bauen sich stufenmäßig zu drei Teilen auf: Von der ultrakurzen *Anrede* wird über die durch synonymen Parallelismus kenntlichen *Doppelbitte* zur durch reihendes „und“ verbundenen *Dreieit von Wir-Bitten* fortgeschritten⁷⁵. Der Zusammenhang des Ganzen ist durch rückweisende Personalpronomen (σοῦ) wie durch die fünf rückbezüglichen Imperative gesichert⁷⁶.

II. Zur Bestimmung authentischer Jesus-Tradition

In seinem Aufsatz mit dem Titel „Das Problem des historischen Jesus“, mit dem Ernst Käsemann⁷⁷ 1953 die *historische Jesus-Frage* wieder zum Thema der Theologie erklärte, findet sich der bis dahin wichtigste Ertrag zur methodologischen Diskussion um die Authentizität von Jesus-Tradition⁷⁸. Nach Käsemanns „Faustre-

⁷⁴ Das Vatergebet wurde durch eine textliche Erweiterung über die Selbstverpflichtung der Bittenden zur zwischenmenschlichen Versöhnungsbereitschaft zum *kultischen Sühnegebet*, ebenso wie auch in der Synagoge die Bitte um göttliche Vergebung (vgl. die 6. Ber. des *Achtzehngebetes*) vollgültig nur bei menschlicher Wiedergutmachungspflicht ist (=Q). Es wurde zum *liturgischen Formular* urchristlichen Gottesdienstes, weil die Synagoge eine feste Gebetsliturgie kennt (=Mt). Es wurde zum *rituellen Lobgebet* der Christenheit, weil der Jude Gott dreimal täglich preist (=Did). Einzig Lk löst sich mit seiner Uminterpretation des Vatergebets als *Vorbereitungsgebet* für den Heiligen Geist von der Konkurrenzsituation zur Synagoge und gibt dem Gebet eine christliche Komponente (vgl. den Grundsatz Lk 5, 38).

⁷⁵ Zur Gliederungsanalyse vgl. G. SCHNEIDER, a. a. O. (Anm. 9), 42.

⁷⁶ Vgl. F. MUSSNER, Traktat über die Juden, München 1979, 199: „Die Anrede ‚Vater‘ versteht sich darin als ‚Eröffnungstext‘, der eine semantisch-hermeneutische ‚Isotopie‘ schafft [...] Auf die Anrede ‚Vater‘ bezieht sich alles zurück: *Dein* Name, *Dein* Reich, [...] und die ebenso folgenden Bitt-Imperative ‚gib‘, ‚vergib‘, ‚führe nicht.‘“ Darum gilt auch umgekehrt: Die Vater-Anrede „soll nicht nur vor dem Gebet als Ganzheit stehen, sondern vor jeder seiner Bitten“ (H. SCHÜRMAN, a. a. O. [Anm. 9], 30). – Zum Gliederungsprinzip des Endreimes, den K. G. KUHN, a. a. O. (Anm. 9), 38, nur bei der (hypothetisch rekonstruierten) aramäischen Fassung beobachtet hat, vgl. σοῦ im 2. und -ποῦ, -μῶν, -ποῦ im 3. Teil des Vatergebets.

⁷⁷ In: E. KÄSEMANN, Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen ⁶1970, 187–214.

⁷⁸ Vgl. H. MERKEL, Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu, in: M. HENGEL/A. M. SCHWEMER (Hgg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, (WUNT 55), Tübingen 1991, 119–161, hier: 132.

gel⁷⁹ hat man nur in dem Fall historischen Boden „unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann“⁸⁰.

Dieses auf jegliche inhaltliche Vorgaben (z. B. Gottesherrschaft, Gleichnisse) verzichtende religionsvergleichende Formalprinzip, das als sog. *Unähnlichkeitskriterium* in der Jesus-Forschung allgemeine Anerkennung gefunden hat⁸¹, entbehrt nicht analytischer Logik. Sicher ist, Jesus gehörte zum Typ des unliterarischen, allein der Kraft des mündlichen Wortes vertrauenden Propheten (vgl. Lk 4, 24–27). Fast⁸² die gesamte Jesus-Überlieferung wurde von Judenchristen tradiert und schriftlich ausgeprägt; Menschen also, die sich durch ihren Glauben an den auf-erstandenen Gekreuzigten herausgefordert sahen, Jesu Werk im Medium seiner Sprachkultur fortzusetzen. Tradieren sie dabei gewiß *echte* Jesus-Tradition, so besitzen sie als mit Jesu Geist Begabte die Freiheit, nachösterliche Gemeindeftheologie ebenso wie frühjüdisch-hellenistische Denkmuster als autoritative Jesus-Lehre auszugeben. Sind zwei, sicherlich komplexe, aber prinzipiell zu unterscheidene Konzeptionen in der Jesus-Überlieferung zu benennen⁸³, und trifft man auf eine Reihe von Aussagen, die eine andere, eine dritte Disposition vertreten, so ist die Annahme berechtigt, daß diese auch auf einen anderen Urheber zurückgeht: auf Jesus von Nazareth⁸⁴.

Dieses aufgrund seiner Reduktion auf ein Minimum jesuanischer Echtheitstradition angefeindete, jedoch in der Erklärung des gewaltsamen Todes als Widerspruch des Judentums gegen das jesuanisch Anstößige so erfolgreiche Erkenntnisprinzip⁸⁵, besitzt jedoch eine gefährliche ahistorische Komponente. Darum wird in der neueren Jesus-Forschung das Unähnlichkeitskriterium nicht ohne eine unabdingbare Ergänzung, das sog. Kohärenzkriterium⁸⁶, gebraucht. Schon Käsemann

⁷⁹ F. HAHN, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: K. KERTELGE (Hg.), Rückfrage nach Jesus, (QD 63), Freiburg ²1977 (QD 63), 11–77, hier: 33.

⁸⁰ E. KÄSEMANN, a. a. O. (Anm. 77), 205.

⁸¹ Vgl. die Lit. bei H. MERKEL, a. a. O. (Anm. 78), 132, Anm. 75. Auch als „Differenzkriterium“ (D. LÜHRMANN, a. a. O. [Anm. 18], 62f u. ö.) oder „kritisches Aussonderungsprinzip“ (F. MUSSNER u. a., Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus, in: K. KERTELGE, a. a. O. [Anm. 79], 118–147, hier: 132) bezeichnet.

⁸² Zur jüd. Jesusüberlieferung vgl. J. MAIER, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung (EdF 82), Darmstadt 1978; zur sonstigen außerntl. Jesustradition vgl. O. HOFIUS, I. Versprengte Herrenworte, in: NTApO I ³1987, 76–79.

⁸³ Den Einwand von W. G. KÜMMEL, Jesu Antwort an Johannes den Täufer, in: E. GRÄSER/O. MERK (Hgg.), Heilsgeschehen und Geschichte, Bd. 2, (MThSt 16), Marburg 1987, 177–200, hier: 190, daß „wir weder das Judentum zur Zeit Jesu noch das Urchristentum so gut kennen, daß wir mit Sicherheit sagen könnten, daß diese oder jene Vorstellung oder Formulierung dort nicht begegnet oder nicht begegnen kann“, hat H. MERKEL, a. a. O. (Anm. 78), 134, Anm. 83, mit dem Hinweis entkräftet, daß „bessere Kenntnis [...] den Umfang des unableitbaren Gutes höchstens weiter verkleinern“ könnte.

⁸⁴ Vgl. W. SIMONIS, Jesus von Nazareth, Düsseldorf 1985, 27.

⁸⁵ Vgl. D. LÜHRMANN, a. a. O. (Anm. 18), 68.

⁸⁶ Auch „Gegenkontrolle“ genannt, so F. MUSSNER, a. a. O. (Anm. 81), 135.

nahm den „wichtigsten Einwand“⁸⁷ gegen das Unähnlichkeitskriterium wahr, als er bei dessen Formulierung bemerkte, daß „von hier aus keine Klarheit [... zu erhalten ist], was Jesus mit seiner palästinischen Umwelt und seiner späteren Gemeinde verbunden hat“⁸⁸. In der Tat: Wenn der auf Differenzierung angelegte historische Wahrnehmungsakt sein Objekt auf zweifache Weise von seiner natürlichen Lebenswelt isolieren muß, von zeitgenössischen Denkformen wie von denen das Programm erklärtermaßen mittragenden Weggefährten, macht er es paradoxerweise zu einem geschichtslosen Wesen⁸⁹.

Das *Kohärenzkriterium* will darum das initiale *Kontingenzkriterium* zum Erhalt eines realistischen Gesamtbildes von Verkündigung und Wirken des historischen Jesus arrondieren. Zwei Transformationsprozesse gilt es wahrzunehmen: Der erste Vorgang ist mit der Vorstellung vom schöpferischen Handeln verbunden. Der charismatische Lehrer Jesus hat zweifellos die frühjüdische Eschatologie vom nahen Gott in ihrer mittlerischen Überbietung durch den sich nähernden Gott (vgl. Mk 1, 15; Lk 10, 19 par.) revolutionär neu und damit genial formuliert. Wie empirische Kreativitätsforschung zeigt, ist der Geniebegriff nicht mit voraussetzungsloser Produktion identisch. Kreativität ist vielmehr als ein strukturierter Prozeß analysierbar, der Aneignungs- wie Inkubationsphasen kennt genauso wie er Flexibilität und Ideenproduktion auf seiten des kreativ Tätigen einschließt⁹⁰. Nicht jede authentische Jesus-Tradition muß darum das Stigma absoluter Originalität auszeichnen. Auch in der Anknüpfung, Hervorhebung, Variation und der Zuordnung frühjüdischer Theologie läßt sich Jesuanisches identifizieren⁹¹, unter der Bedingung allerdings, daß sich inhaltliche Affinitäten zum vorgängigen unableitbaren Minimalkonsens aufzeigen lassen.

Der andere zu erfassende Übergang ist der von der vorösterlichen Zeit der Verkündigung des Gottesreiches zu der nachösterlichen Zeit des Glaubens an den Verkündiger, von der individuellen Nachfolge⁹² zur Christianer-Gemeinde⁹³. Was solche und ähnliche Diskontinuitätsaussagen unterschlagen, ist die die Zeiten tragende Mitte. Von den Auferstehungszeugen – bestes Beispiel ist Paulus⁹⁴ – wurde nämlich ihr Auferstehungsglaube nicht als Abbruch, sondern als Zuwachs von Gotteserkenntnis erfahren. Er ging einher mit einem umwertenden Gewinn von Wirklichkeitsdeutung. Und zwar so, daß die von Jesus begonnene Deutung von Gott und Welt zu einem neuen Ganzen führte⁹⁵. Konkret: Wenn sich an der sog. gemein-

⁸⁷ H. MERKEL, a. a. O. (Anm. 78), 134.

⁸⁸ E. KÄSEMANN, a. a. O. (Anm. 77), 205, vgl. 211f.

⁸⁹ Vgl. W. G. KÜMMEL, a. a. O. (Anm. 83), 190.

⁹⁰ Vgl. W. NETHÖFEL, *Creatio, Creatura, Creativitas*, in: BThZ 5(1988), 68–84, hier: 72ff, mit einem schönen Beispiel (73f).

⁹¹ D. LÜHRMANN, a. a. O. (Anm. 18), 68ff.

⁹² Vgl. Lk 9, 57–62 und die Berufungserzählungen Mk 1, 16–20 parr.; 2, 14 parr.; Lk 5, 1ff.

⁹³ Vgl. Act 11, 26.

⁹⁴ Vgl. I Kor 15, 9f; Gal 1, 13–16; Phil 3, 5ff.

⁹⁵ Vgl. S. SCHULZ, *Der historische Jesus*, in: G. STRECKER (Hg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*, 75 H. Conselmann, Tübingen 1975, 3–25, hier: 13.

detheologischen Jesus-Überlieferung eine Bewältigung ihrer nachösterlichen Situation ablesen läßt, könnte es sich bereits um Sprachkunst des Irdischen handeln. Auch hier ist zu testen, ob eine organische Verbindung⁹⁶ zu dem anfänglichen eruierten Kernbestand vorhanden ist.

Ist „jegliche apriorische Garantie für die Zuverlässigkeit der [Jesus-] Überlieferung“⁹⁷ genauso fehl am Platz, wie das Beweisverfahren nicht einseitig auf die Bestreiter der Echtheit verlagert werden darf⁹⁸, so ist die Arena frei für die Prüfung des Vatergebetes.

III. Die Gebetsanrede Gottes als „Vater!“

Wohl keine andere These hat die jüngere ntl. Jesus-Forschung nachhaltiger beeindruckt⁹⁹ als die des sich der Restauration liberaler Leben-Jesu-Theologie¹⁰⁰ verschriebenen Neutestamentlers Joachim Jeremias, daß sich in der Gottesanrede von Jesu Gebeten „das Herzstück des Gottesverständnisses Jesu ausdrückt. Er hat mit Gott geredet wie ein Kind mit seinem Vater“¹⁰¹. Die in der Rezeption zur naiven Popularisierung neigende Ansicht, Jesu habe in seinem religiösen Zwiegespräch Gott mit „Papa“ oder „Vati“ angeredet¹⁰², überrascht¹⁰³: Zeigt doch ein Blick in die

⁹⁶ Vgl. W. HEITMÜLLER, *Jesus*, Tübingen 1913, 40.

⁹⁷ H. MERKEL, a. a. O. (Anm. 78), 135.

⁹⁸ Gegen D. LÜHRMANN, a. a. O. (Anm. 18), 70.

⁹⁹ Vgl. H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip* (fzb 34), Würzburg ³1984, 207, Anm. 281: „Die These von J. Jeremias kann als exegetischer Konsens angesehen werden.“

¹⁰⁰ Vgl. den Hinweis von D. ZELLER, *God as Father in the Proclamation and in the Prayer of Jesus*, in: A. FINKEL/L. FRIZZEL (Hgg.), *Standing before God*, 75, New York 1981, 117–129, hier: 119 (vgl. K. BERGER, Art.: *Gebet IV.*, in: *TRE XII*, 47–60, hier: 49) auf A. v. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, München/Hamburg 1964 (Neuausgabe), 49: „*Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele*“ exemplifiziert zuerst am Vater-Unser (49f) und das bekannte Diktum (52): „In dem Gefüge: Gott der Vater, die Vorsehung, die Kindschaft, der unendliche Wert der Menschenseele, spricht sich das ganze Evangelium aus.“

¹⁰¹ J. JEREMIAS, a. a. O. (Anm. 10), 73. Vgl. DERS., *Abba*, in *DER.*, Göttingen 1966, 15–67, hier: 63.69. Jeremias rezipiert u. a. P. FIEBIG, a. a. O. (Anm. 9), 66: „Vater“ [... meint] das Freundliche, Kindlich-Zutrauliche in der Religion“; G. DALMAN, a. a. O. (Anm. 24), 157: „die Rede des Kindes zum Vater“; G. KITTEL, Art.: ἄββᾶ in: *ThWNTI* (1933), 4–6, hier: 5: „*die schlichte ‚Rede des Kindes zum Vater‘*“. Zur weltweiten Vulgarisierung der These durch Jeremias vgl. das Register zur Bibliographie Joachim Jeremias 1923–1970, in: E. LOHSE (Hg.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, FS J. Jeremias, Göttingen 1970, 11–35, hier: 38.

¹⁰² Vgl. z. B. W. MARCHEL, *Abba, Vater!* (WB.KK), Düsseldorf 1963, 31; S. SCHULZ, a. a. O. (Anm. 9), 87; H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (SBS 111), Stuttgart ³1989, 85; G. SCHNEIDER, *Gott, der Vater Jesu Christi*, in der Verkündigung Jesu und im urchristlichen Bekenntnis, in: DERS., *Jesusüberlieferung und Christologie* (NT.SLXVII), Leiden u. a. 1992, 3–38, hier: 14. Anders aber E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu* (STö 2.R. Bd.

Konkordanz, daß in der Literatur des hellenistischen Frühjudentums die Gottesanrede $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ zumindest für das Gebet eines Einzelnen (Weish 14, 3; Sir 23, 1a.4a LXX) bezeugt ist¹⁰⁴. So ist in III Makk 6, 3.8 zu lesen:

„Siehe auf den Samen Abrahams, [...], das Volk, das dein geheiligtes Erbteil ist (und nun) fremd in fremdem Land ungerechterweise zugrundegeht, Vater ($\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$), [...]
Jonas aber, [...], hast du, Vater ($\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$), allen Seinigen unversehrt wiedergezeigt.“

Um gegen den Augenschein einer nicht ungewöhnlichen frühjüdisch-kollektiven Gebetsprache (vgl. Jer 3, 19 LXX)¹⁰⁵ zu argumentieren, muß Jeremias denn auch zwei Prämissen machen¹⁰⁶: Erstens, das Vatergebet sei ursprünglich Aramäisch abgefaßt; dann dürfe die Anrede wahrscheinlich *'abbā'* gelautet haben¹⁰⁷. Und zweitens: Jesus habe Aramäisch gesprochen. Gibt es für beide Annahmen

6), Berlin 1966, 492, Anm. 7^a; U. LUZ, a. a. O. (Anm. 6), 340, Anm. 51. Zwar hat sich Jeremias gegen dieses Mißverständnis ausdrücklich verwahrt (vgl. DERS., a. a. O. [Anm. 10], 73; DERS., a. a. O. [Anm. 101], 63f), wozu aber seine Formulierung: „1. Die Anrede ‚Lieber Vater‘“ (DERS., a. a. O. [Anm. 11], 162) allen Anlaß gibt.

¹⁰³ Es irritiert bei Jeremias weiterhin methodisch, wie er ein ubiquitäres religiöses Urwort wie *Vater* im Rückschlußverfahren aus literarischen Zeugnissen als intimes Spezifikum eines individuellen Gottesverhältnisses reklamieren will, vgl. nur S. LAUER, Der Zeushymnus des Kleantes, in: M. BROCKE u. A. (Hgg.), Das Vaterunser, Freiburg 1974, 156–162, hier: 161: „Man wird sich also davor hüten, jedesmal beim bloßen Wort ‚pater‘ ans Paternoster zu denken“; K. W. MÜLLER, König und Vater, in: M. HENGEL/A. M. SCHWEMER (Hgg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, Tübingen 1991 (WUNT 55), 21–43, der im Anschluß an Maximus von Tyros, Oratio 11, 4c–5b (2. Jh. n. Chr.), *Vater* als Epitheton, das der „*Consensus omnium gentium*“ dem höchsten Gottes zuerkennt, bezeichnet (a. a. O., 26) und Dion Cocceianus (von Prusa, 1. Jh. n. Chr.) zitiert (a. a. O., 30 = Or 36, 36): „... und scheuen sich nicht, ihn (sc. Zeus-Basileus) als Vater in Gebeten anzureden.“ Dazu und zur relativ sparsamen atl. (vgl. L. PERLITT, Der Vater im Alten Testament, in: H. TELLENBACH [Hg.], Das Vaterbild in Mythos und Geschichte, Stuttgart u. a. 1976, 50–101, hier: 98) und frühjüdischen Gottesbezeichnung „Vater“ s. auch G. DALMAN, a. a. O. (Anm. 24), 296ff; G. QUELL/G. SCHRENK, Art.: $\pi\alpha\tau\eta\rho$ κτλ., in: ThWNTV (1954), 946–1024; H. RINGREN, Art.: *'ib*, in: ThWAT 1 (1973), 1–19; A. HAMMAN, La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences, in: ANRW II 23.2 (1980), 1190–1247, hier: 1233f.

¹⁰⁴ Das hat selbstverständlich auch J. JEREMIAS, a. a. O. (Anm. 10), 69f (vgl. DERS. a. a. O. [Anm. 101], 59), gesehen. Aufgrund seiner methodisch überholten (dazu M. HENGEL, Judentum und Hellenismus [WUNT 10], Tübingen ²1973, 193) Scheidung in palästinisches Judentum und hell. Diasporajudentum mißt er diesen Belegen jedoch keine Bedeutung zu.

¹⁰⁵ Weitere Hinweise für die Verwendung der Vateranrede im Kollektivgebet sind atl.-frühjüdisch Trjes 63, 16; 64, 7; III Makk 5, 7; Tob 13, 4. Vgl. auch die Beobachtung von A. STROTMANN, „Mein Vater bist du!“ (Sir 51, 10), Frankfurt a. M. 1991 (FTS 39), 363, daß die Gattung, in der der Gottesname Vater am häufigsten vorkommt, das Gebet ist.

¹⁰⁶ J. JEREMIAS, a. a. O. (Anm. 101), 57f; DERS., a. a. O. (Anm. 10), 70.190f.

¹⁰⁷ Vgl. G. SCHELBERT, Sprachgeschichtliches zu *'ABBA'*, in: P. CASETTI u. A. (Hgg.), Mélanges Dominique Barthélemy, Fribourg/Göttingen 1981 (OBO 38), 395–447, hier:

Hinweise – der metaphorische Gebrauch von ὀφειλήματα (= „Schulden“) für menschliche Verfehlungen im Gottesverhältnis ist allein rabbinisch bezeugt (für aramäisch *ḥwb*)¹⁰⁸, der galiläische Jude Jesus, der Zeit seines Lebens hellenistische Städte (Ausnahme Jerusalem) meidet, wird sich in seiner heimischen Muttersprache ausdrücken¹⁰⁹ –, so ist mit der Statistik der jesulogische Exklusivitätsbeweis nicht zu führen¹¹⁰: Da aramäische Gebetsformulare selten sind¹¹¹, überrascht es nicht, daß auch *'abbā'* als Exordium eines Gebetes nicht überliefert ist¹¹².

Unter der Voraussetzung, daß der Metaphorik der Vater-Anrede eine theologische Basisentscheidung zugrundeliegt¹¹³, ist ihre Verwendung wie Singularität bedeutsam. Für ein unkompliziertes Gottesverhältnis der bittenden Gruppe spricht nicht, daß nur ein einziger Name für die Gottheit verwendet wird. Gehört das

434f, Anm. 4: „In Frage kommt in dem nicht rein persönlichen Gebetsmodell (Wir-Bitten!) nur quasi als *indeclinabile* *'b'*/Vater als Anrede, oder wie Mt bietet: *'bwn'* (*dbšmj'*) kaum *'bj'*/mein Vater“, s. Röm 8, 15; Gal 4, 6. Da „keen knowledge of the particularities of Galilean Aramaic of the first century ce“ fehlt (H. TAUSSIG, a. a. O. [Anm. 9], 28), wird auf eine aramäische Rekonstruktion des *Vatergebets* verzichtet.

¹⁰⁸ Vgl. K. ALAND/B. ALAND, a. a. O. (Anm. 27), 1211. Belege aus dem Aramäischen u. a. von TO und TJon bei G. DALMAN, a. a. O. (Anm. 24), 334–338.

¹⁰⁹ Vgl. J. A. FITZMYER, The Study of the Aramaic Background of the New Testament, in: DERS., A Wandering Aramean (SBL.MS 25), Chico 1979, 1–27, hier: 6ff. Aufgrund des soziokulturellen Beziehungsgeflechtes zwischen galiläischem Dorf- und Stadtleben (dazu S. FREYNE, Galilee, Jesus and the Gospels, Philadelphia 1988, 135ff) ist nicht auszuschließen, daß Jesus zu den *jüd. Graecopalästinern* gehörte, insofern seine Muttersprache Aramäisch war, er daneben aber auch das Griechische als Zweitsprache pflegte, vgl. J. A. FITZMYER, The Languages of Palestine in the First Century a. d., in: DERS., 29–56, hier: 46.

¹¹⁰ So Jeremias' Anspruch, in: DERS., a. a. O. (Anm. 101), 59.63; DERS., a. a. O. (Anm. 10), 69f. G. SCHELBERT, a. a. O. (Anm. 107), 409.431, hat an Belegen des palästinischen Mittelaramäischen (405–407), gezeigt, daß für den aramäisch sprechenden Zeitgenossen praktisch für die Gebetsanrede Gottes als „Vater!“ keine andere Form als entweder *'abj'*, (= „[mein] Vater!“) oder *'abbā'* („Vater!“) in Frage kam. Darum folgert er, daß „nicht die Sprachform *'abba'* [...] etwas Besonderes [ist], sondern [...] die Bevorzugung dieser Bezeichnung und ihre Verwendung ohne Zusatz“ (431).

¹¹¹ Neben dem Kaddisch (s. u.) vgl. 1QGenAp 20, 12–16; 22, 32ff; TestLev 5, 10–6, 10; 4QOr Nab 1, 2ff; 4QEnGiants^a 9, 1ff. (Texte bei K. BEYER, Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten, Göttingen 1984); Papyrus Amherst 63, 7; Drei israelitische Psalmen (Belege bei TUAT, Bd. II, 930–935), s. auch J. HEINEMANN, Prayer in the Talmud (SJ IX), Berlin/New York 1977 (Register).

¹¹² Vgl. D. FLUSSER, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1968, 139, Anm. 162; U. LUZ, a. a. O. (Anm. 6), 340.

¹¹³ Gemäß dem alten Wort *lex orandi – lex credendi*, der Kurzform für „ut legem credendi lex statuat supplicandi“, so in dem wohl Tiro Prosper von Aquitanien zuzuschreibenden sog. *Indiculus de gratia Dei*, vgl. H. DENZINGER, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, P. HÜNERMANN (Hg.), Freiburg u. a. ³⁷1991, Nr. 246.

Vatergebet, wie gesehen, eben nicht zur Gattung des hymnischen Lobgebetes¹¹⁴, sondern zu der des *Bittgebets*, ist die Einzelnennung gattungskonform. So ist z. B. in der 6. Berakha des *Achtzehngebetes*¹¹⁵ zu lesen: „Verzeihe uns, unser Vater, denn wir haben gegen dich gesündigt.“

Es bleibt trotzdem auffällig, daß die Gottesanrede des Vatergebetes weder durch ein Pronomen („unser Vater“)¹¹⁶ noch eine Genitiverweiterung (z. B. „Vater der Waisen“)¹¹⁷ noch durch einen Beziehungsausdruck (z. B. „Vater für alle [Söhne] deiner Wahrheit“)¹¹⁸ gruppenelitär eingegrenzt ist. In der monomischen Anrede liegt eine Entschränkung des Gottesverhältnisses vor, die eine Einladung zum Mitbeten sein will.

Wenn nicht „Kyrie!“¹¹⁹ oder „Despota!“¹²⁰, Grundworte personalen Macht- und Verfügungsverhältnisses¹²¹, wenn nicht „König!“¹²², die Autorität staatlicher Verfassung¹²³, sondern „Vater!“ die verbale Beziehung zur Gottheit aufnimmt, dann wird die maßgebliche soziale Institution frühjüdischen Gemeinschaftslebens, die *Familie*, zum Modell des Gottesverhältnisses erhoben. „Vater!“ ist die Anrede des Kindes, inklusiv der erwachsenen Tochter und des Sohnes¹²⁴ ebenso wie der Magd und des Knechtes¹²⁵, an das Oberhaupt der Familiensippe¹²⁶. Ihr alltäglicher Gebrauch ist nun keineswegs mit dem Bewußtsein verbunden, Kleinkindersprache zu verwenden¹²⁷. Die liebkosende Anrede „Papa!“ ist im Griechischen als πάππα¹²⁸

¹¹⁴ So Did 8, 2, vgl. auch das *Achtzehngebet*, das gattungstypisch ein *hymnisches Mischgebet* ist, dazu BILL. IV/1, 214f; I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt/a. M. ³1931, Hildesheim 1962 (Nachdruck), 28.

¹¹⁵ Vgl. auch die 4. („unser Vater“) und 5. Ber. („Herr“) des gemeinschaftlichen *Achtzehngebetes*.

¹¹⁶ Vgl. auch atl. z. B. Jes 63, 16; 64, 7; Mal 1, 6; I Chr 29, 10 (vgl. Dtn 32, 6); LXX: Tob 13, 4d, wo gemäß dem Selbstverständnis des sich bundestheologisch definierenden Judentums der geschichtlich erwählende Jahwe-Gott angedredet wird.

¹¹⁷ Ps 68, 6. In JosAs 11, 13b; 12, 13d wird Gott als Ersatzvater für den/die Proselyten/-in angesprochen, weil durch die Konversion zum Judentum die davorliegende (sündhafte) Vergangenheit getilgt ist und die Konvertiten daher leibliche Eltern missen müssen.

¹¹⁸ 1QH 9, 35 als Vater-Gott einer tempeltheologisch orientierten jüdischen Teilgemeinde.

¹¹⁹ Vgl. z. B. LXX: Gen 32, 10; Jdc 13, 8b; I Reg 14, 41; 23, 10f; II Reg 7, 18–20.22.25.28f; III Reg 3, 7; 8, 23.25f.28.53; 19, 15.19; II Chr 6, 14.16f.19.41; I Esr 4, 46; II Esr 11, 5; Est 4, 17b.; Tob 3, 11; II Makk 1, 24; Sir 51, 1; Jon 2, 7; 4, 3; Jes 37, 20; Jer 14, 13; Bar 2, 11f.27; Dan 3, 26.52; 9, 15.17.

¹²⁰ Vgl. z. B. LXX: Gen 15, 2.8; Tob 3, 14; 8, 17; II Makk 15, 22; III Makk 6, 5.10; Sir 33, 1; Jon 4, 3; Jer 1, 6; EpJer 6; Dan 3, 37; 9, 8.15–17.19, ntl.: Lk 2, 29; Act 4, 24.

¹²¹ Vgl. W. FOERSTER, Art.: κύριος κτλ., in: ThWNT III (1938), 1038–1056, hier: 1039.

¹²² Vgl. z. B. III Makk 2, 9.

¹²³ Vgl. G. LANCZOWSKI, Art.: Königtum I., in: TRE 19 (1990), 323–327, hier: 323.

¹²⁴ Vgl. LXX: Jdc 11, 36a.

¹²⁵ Vgl. II Reg 5, 13.

¹²⁶ Für 'b' vgl. J. JEREMIAS, a. a. O. (Anm. 101), 61; E. HAENCHEN, a. a. O. (Anm. 102), 492, Anm. 7^a; G. SCHELBERT, a. a. O. (Anm. 107), 409. Zu dem Mittelaramäischen des TO und TJon zu den Propheten a. a. O., 413–415.

¹²⁷ Die von J. JEREMIAS, a. a. O. (Anm. 101), 59, beigebrachte Theorie, 'b' als Lallwort des

geläufig. Und beim aramäischen 'abbā', dessen Phonetik nach dem ersten Eindruck dem Lallwort eines Babys zu gleichen scheint, lehrt die Grammatik eines Besseren. Im Aramäischen wird als Vokativ nämlich der sog. *status determinatus* (oder *emphaticus*) verwendet¹²⁹. Dieser wird durch ein an das Nomen (im *status constructus*) angehängtes langes ā gebildet¹³⁰. Die Geminatio des *Bet* in 'abbā' ist dabei entweder als Sekundärscheinung, die verhindern soll, daß der volle kurze Vokal von 'ab verloren geht¹³¹, zu beurteilen¹³², oder sie ist sprachvergleichend als eine im Aramäischen zu beobachtende Angleichung an das Wort für Mutter, 'immā, zu bewerten¹³³. Wie auch immer der Streit der Gelehrten ausgehen mag: Ist der Anruf

Kleinkindes auszuweisen, hat J. BARR, 'ABBA' isn't, Daddy', JThS 39 (1988), 28–47, hier: 34, zurückgewiesen: „For it is perhaps *conceivable* that the Semitic terms for ‚mother‘ and ‚father‘ [...] originated from the babbling sounds of infants, but if this were so it would have taken place some millennia before the time of Jesus“ (zu den sprachlichen „Urwortern“ *b* und *m* vgl. L. KÖHLER, Hebräische Vokabeln II., in: ZAW 55 [1937], 161–174, hier: 171f). „What is *not* conceivable is that the specific forms 'abbā and 'immā in late Hellenistic times originated from the babbling of infants. That infants of Aramaic-speaking families should have babbled in forms that have such close morphological analogies with the grammar of their parents' language is too much to believe“. – Zu den von J. JEREMIAS, a. a. O., 61–63, beigebrachten Belegstellen für Kindersprache s. J. BARR, a. a. O., 35f.

¹²⁸ Homer, Odyssee 6, 57, vgl. Epicur 176.5, weitere Belege bei H. G. LIDDELL/R. SCOTT, A Greek-English Lexicon with a Supplement, Oxford 1968, 1301. Vgl. auch πᾶ, παππίας, παππίδιον, πατριδίον oder auch ἄττα, τέττα, τατά.

¹²⁹ Vgl. S. SEGERT, Altaramäische Grammatik, Leipzig 1975, 335. – Zur These von T. NÖLDECKE, Nachträge zu F. SCHULTHESS, Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch, E. LITTMANN (Hg.), Tübingen 1924, Hildesheim 1965 (Nachdruck), 156; DERS., Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Straßburg 1904, 156 (vgl. E. LITTMANN, Andreformen in erweiterter Bedeutung, in: NGWG. Ph 1916, 94–111), daß 'b' eine Spezialform sei, in der sich der protosemitische Vokativ auf -ā erhalten hat, jetzt J. A. FITZMYER, ABBA and Jesus' Relation to God, in: À Cause de l'Évangile, FS J. Dupont (LD 123), Paris 1985, 15–38, hier: 18: „... it must be remembered that [t]his would be a unique vocative in a Semitic language that [...] normally uses the emphatic state ...“ und G. SCHELBERT, a. a. O. (Anm. 107), 411: „Problematisch erscheint freilich bei solcher Hypothese, daß 'abbā' in der ganzen hebräischen Literatur – und in der aramäischen – bis auf die Zeit des 1. Jahrh. n. Chr. auch nicht die geringste Spur hinterlassen hat“. – Zu T. NÖLDECKE, a. a. O., 156: „'abbā' wird nicht flektiert und nimmt keine Possessivsuffixe an“, jetzt J. A. FITZMYER, a. a. O., 18, Anm. 7: „Though this is true, one has to ask when an emphatic state would ever undergo inflection for assumes suffixes?“ – Anders K. BEYER, a. a. O. (Anm. 111), 503 (so schon G. DALMAN, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, Leipzig 1905, Darmstadt 1960, Nachdruck, 90., Anm. 1), der 'b' im Anschluß an das bei Personennamen erscheinende Zärtlichkeitsaffix (vgl. K. BEYER, a. a. O., 445.503) für eine „Anrufs- und Zärtlichkeitsform mit Längung des zweiten = letzten Konsonanten“ hält.

¹³⁰ Vgl. S. SEGERT, a. a. O. (Anm. 129), 188; K. BEYER, a. a. O. (Anm. 111), 143. 447f.

¹³¹ Vgl. S. SEGERT, a. a. O. (Anm. 129), 190, auch 134f. Nach J. A. FITZMYER, a. a. O. (Anm. 129), 17, wäre normalerweise *bā oder *bāh' zu erwarten.

¹³² So J. A. FITZMYER, a. a. O. (Anm. 129), 19.19, Anm. 10, mit Beispielen.

¹³³ So T. NÖLDECKE, Ausgleichen in den semitischen Wörtern für „Vater“ und „Mutter“, in: DERS., Beiträge und neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Bd. I, Straßburg 1904, Amsterdam 1982 (Nachdruck), 69–72, hier: 71.

„Vater!“ im Aramäischen alternativlos Klein- wie Großkind-¹³⁴ und im Griechischen ausschließlich Erwachsenensprache¹³⁵, so heißt das: der so höflich Angeredete wird auf seine familiäre Sozialität hin angesprochen. Als *pater familias*¹³⁶ obliegt ihm die Sorge für die seiner väterlichen Verfügungsgewalt Unterstellten (vgl. Lk 11,13)¹³⁷. Die Konnotation der sozialen Treue, der zuwendenden Machtausübung zugunsten seiner Kinder, bestimmt (neben der pädagogischen Intention) dementsprechend das frühjüdische Vaterbild¹³⁸. Das Vertrauen, Gott mit „Vater!“ anzureden, weiß, daß er dem Menschenkind seine Zuwendung verbürgt hat (vgl. Dtn 32,6; Jes 63,16; 64,7; Jer 3,4; Sir 23,1.4; 51,10; Weish 14,3; III Makk 5,7; 6,3.8; 7,6)¹³⁹.

Das religiöse Verhältnis über die Vereinnahmung Gottes als Vater zu gestalten, ist im Frühjudentum nicht ohne Einspruch geblieben. So soll R. Simeon ben Sche-tach (T 3) an dem unverschämten Gebetsgebaren von Choni, dem Kreiszieher, Kritik geübt haben, wenn dieser sich wie (Taan III, 8b)¹⁴⁰ „ein Sohn seinem Vater gegenüber verhält“, um sich den erbarmenden Schöpferwillen des Vaters für seine Kinder (vgl. Ps 103,13) zum Zwecke eines Regenwunders zu Nutze zu machen. Durch das Vater-Kind-Modell sieht das offizielle Judentum die Souveränität des *allmächtigen Gottes* beschädigt¹⁴¹. Ist deshalb die in den Synoptikern, besonders bei Mt, bezeugte kindliche Unmittelbarkeit von Jesu Verhältnis zu Gott-Vater als literarische Auszeichnung eines charismatischen Wundertäters verdächtig, so zeigt Jesu Verkündigung am Gottesbild des Vaters kein markantes Interesse¹⁴²: Bekanntlich erzählt die vorlk. Parabel *Von den zwei verlorenen Söhnen* (Lk 15,11b–23.24b–32a)¹⁴³ die Geschichte eines irdischen Hausvaters, wenn sie den rückkehrwilligen

¹³⁴ Vgl. E. HAENCHEN, a. a. O. (Anm. 102), 492f, Anm. 7^a; J. BARR, a. a. O. (Anm. 127), 35f.

¹³⁵ Vgl. J. BARR, a. a. O. (Anm. 127), 38.

¹³⁶ Zur Wirkung der römischen *patria potestas* (dazu W. K. LACEY, *Patria Potestas*, in: B. RAWSON [Hg.], *The Family in Ancient Rome*, London/Sydney 1986, 121–144) auf die hellenistisch-jüdische Welt vgl. PHILLO, *SpecLeg* 2, 227.233.

¹³⁷ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* 1160b, 25 (4. Jh. v. Chr.): „... denn der Vater sorgt sich um die Kinder.“

¹³⁸ Vgl. A. STROTMANN, a. a. O. (Anm. 105), 367–369, hier: 369.

¹³⁹ Vgl. auch Dion Cocceianus, *Or* 1, 40 (=12, 75): „Vater aber, glaube ich, [heißt er, sc. Zeus], wegen seiner Fürsorge und Milde“. Zur Metaphorik von Zeus als *Pater familias* vgl. H. ERBSE, *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos* (UaLG 24), Berlin/New York 1986, 209ff.

¹⁴⁰ Parr. yTaan III 66d (49) und Taan 23^a (vgl. yMQ 3, 8; Ber 19^a), dazu G. SCHELBERT, a. a. O. (Anm. 107), 398–400.

¹⁴¹ Vgl. auch die grundsätzliche Vermeidung der Vaterbezeichnung für Gott durch den Meturgeman, s. J. JEREMIAS, a. a. O. (Anm. 101), 21; G. SCHELBERT, a. a. O. (Anm. 107), 413–415, sowie die wenigen Stellen in der rabbinischen Literatur (Belege bei H. P. RÜGER, Art.: Aramäisch II., in: TRE III, 602–610, hier: 603), wo in direkter oder indirekter Beziehung 'b' auf Gott bezogen wird.

¹⁴² Das *Gleichnis von den beiden Söhnen* (Mt 21, 28–31b) spricht nur von einem ἀνθρώπος.

¹⁴³ Vgl. W. HARNISCH, a. a. O. (Anm. 66), 200ff; W. PÖHLMANN, *Der Verlorene Sohn und das Haus* (WUNT 68), Tübingen 1993, 183ff: Es handelt sich bei dem *Gleichnis* um eine *Jesus-Parabel*, eine dramatische Komposition von Einzelszenen, deren Beziehungspointe

Sohn im Selbstgespräch äußern läßt (V. 18): „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen und zu ihm sagen: ‚Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir‘“.

So bleibt als indirekter Hinweis auf ein Gott-Vater-Verhältnis des historischen Jesus ein im paulinischen Schrifttum (Gal 4, 6; Röm 8, 15¹⁴⁴)¹⁴⁵ bewahrtes Liturgiefragment der vorpaulinisch-hellenistischen Gemeinde. In ihrem Gottesdienst war es üblich, die geistgewirkte „Akklamation“¹⁴⁶ ἄββα ὁ πατήρ ertönen zu lassen. Aus der Doppelsprachlichkeit¹⁴⁷ ist auf die Praxis der frühen, allein Aramäisch sprechenden palästinischen Gemeinde¹⁴⁸ zu schließen. Sie hat auf die judenchristliche Bußpredigt von Israels durch den Mord an Jesus unvorstellbar groß gewordenen Sündenmaßes (vgl. I Thess 2, 15ab.16; Mk 12, 1–5b.6a*b*c.7ac.8a.9)¹⁴⁹ mit dem liturgischen Anruf „Vater!“ ihre reuige Umkehr dokumentiert und Gott um sein gnädiges Vergeben gebeten (vgl. ApEzII). So könnte auch Jesus, der ganz Israel mit der Botschaft (Lk 13, 3b.5b): „Nein, sage ich euch, wenn ihr nicht umkehrt, werdet

den Rezipienten mit einer nur erzählerisch zur Geltung kommenden metaphorischen Einsicht (in diesem Fall: über die Basileia) verwickeln möchte, und *nicht* um eine *Allegorie*, eine Erzählung, deren Einzelmetaphern mit Hilfe des technischen Verfahrens der Substitution auf einen intendierten Hintersinn erst übertragen werden müssen.

¹⁴⁴ Für vorpaulinische Tradition spricht das aramäische ABBA. Die Doppelsprachlichkeit dürfte sich vielleicht durch die rituelle Praxis erklären lassen, fremdartige Worte, etwa in Antiphonen (vgl. die agendarische Anrufung: „Kyrie eleison – Herr, erbarme dich“, mündlicher Hinweis von U. RÜTERS WÖRDERN), in der gottesdienstlichen Liturgie erklingen zu lassen. Oder die hellenistische Gemeinde, die u. a. aramäische Worte in ihrer griechischen Liturgie verwendet (vgl. I Kor 16, 22), will bei der Gottesanrufung dem Mißverständnis vorbeugen, daß sie einen „unbekannten, fremden Gott“ verehrt. Paulinisch ist der Hinweis auf den „Geist des/der Sohnes/Sohnschaft“ (Gal 4, 6; Röm 8, 15), vgl. dazu 8, 2f.23, auch 1, 3f; Gal 3, 29f. Eine Kenntnis des Vatergebets-Textes ist aufgrund der hier und im paulinischen Schrifttum fehlenden semantischen Parallelen nicht zu begründen (vgl. E. KÄSEMANN, An die Römer [HNT 8a], Tübingen ⁴1980, 220; H. TAUSSIG, a. a. O. [Anm. 9], 31).

¹⁴⁵ Zu Mk 14, 36 als einer narrativ-liturgischen „Lehrszene für das rechte Verstehen des Vater-Unser in schwieriger Situation“ vgl. W. POPKES, a. a. O. (Anm. 9), 11ff (Zitat 11).

¹⁴⁶ E. KÄSEMANN, a. a. O. (Anm. 144), 220. κράζω ist in der LXX Kennzeichnung dringlichen inhaltsreichen Gebetes, vgl. Ex 22, 23; Jdc 3, 9.15; 4, 3; 6, 7.8; Ps 3, 4; 4, 3; 16, 6; 17, 6.41; 21, 2.5.24; 26, 7; 27, 1f; 29, 2.8. usw.

¹⁴⁷ Die in den ältesten ntl. Handschriften sich findende (Mk 14, 36; Röm 8, 15; Gal 4, 6) griechische Majuskel-Schrift ABBA läßt auf ein punktiertes aramäisches (‘abbā) schließen, das „der Vater“, „Vater!“ (vgl. Lk 22, 42), „mein Vater“ (vgl. Mt 26, 33) oder „unser Vater“ bedeuten kann (Belege bei H. P. RÜGER, a. a. O. [Anm. 141], 602). Die einstimmige griechische Wiedergabe mit Artikel ὁ beim Nomen πατήρ, statt möglichem kontextgemäßen πατήρ, stellt eine korrekte (vgl. z. B. LXX: Ps 5, 11; 36, 8; 44, 2; 54, 3) lineare Übersetzung des aramäischen *status determinatus* in seiner syntaktischen Funktion als Vokativ („Vater!“) dar, vgl. F. BLASS/A. DEBRUNNER, a. a. O. (Anm. 43), § 147.2; J. A. FITZMYER, a. a. O. (Anm. 129), 19f; J. BARR, a. a. O. (Anm. 127), 40f.

¹⁴⁸ Vgl. Act 6, 1ff.

¹⁴⁹ Dazu U. MELL, Die „anderen“ Winzer (theol. HabSchr. Kiel 1993).

ihr alle auf gleiche Weise umkommen“, als „Unheilskollektiv“¹⁵⁰ unter den Zorn Gottes stellte¹⁵¹, das ihm wie seinen Getreuen geschenkte neue Gottesverhältnis in dem von ihm bevorzugten Grundwort *'abbā'* Ausdruck verliehen haben¹⁵². So zeigt es nämlich (das Fragment) ApEzII¹⁵³, wo es heißt:

„Ich (sc. Gott) sagte zu den Kindern meines Volkes: ‚Wenn eure Sünden von der Erde bis in den Himmel reichen und wenn sie röter als Scharlach und schwärzer als Sacktuch, aber ihr zu mir aus ganzem Herzen umkehrt und sprecht: ‚Vater (πάτερ)!‘, so will ich euch als heiliges Volk erhören.“

IV. Die Doppelbitte um Gottes eschatologisches Heil für Israel

Als Hauptbeleg für die Naherwartung Jesu wird gern auf die sog. *Reichs-Bitte* des Vatergebetes verwiesen¹⁵⁴. Führt sie doch das Leitwort jesuanischer Verkündigung, die Rede vom dynamischen „Kommen“ der Basileia Gottes (Lk 17, 20)¹⁵⁵ im Munde. Auch decke sich strukturell mit Jesu Theologie, daß die Durchsetzung der Basileia weder an politisch-nationale Grenzen noch an irgendeine Zeitfolge gebunden sei¹⁵⁶. Doch kommt eine nähere Betrachtung nicht umhin, kräftig Wasser in den Wein vorgeblicher Jesus-Authentizität zu schütten.

Bereits zu denken muß geben, daß in der Jesus-Überlieferung ein für die *Doppelbitte* feststehender Zusammenhang von Namensheiligung und Gottesherrschaft fehlt, ja, daß danach die Heiligkeit Gottes für Jesus kein Thema¹⁵⁷ ist. Das Bild ändert sich, fällt der Blick ins Frühjudentum. Schließen an jedem Sabbat die synagogalen Predigtvorträge der Rabbinen mit einem das gegenwärtige Elend transzen-

¹⁵⁰ J. BECKER, Das Ethos Jesu und die Geltung des Gesetzes, in: H. MERKLEIN (Hg.), Neues Testament und Ethik, FS R. Schnackenburg, Freiburg 1989, 31–52, hier: 35.

¹⁵¹ Vgl. H. MERKLEIN, Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth, in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 109–126, hier: 118ff; H. MERKEL, a. a. O. (Anm. 78), 150.

¹⁵² Zur Präzisierung der These von J. JEREMIAS a. a. O. [Anm. 101], 19.32f) s. jetzt das präsentierte Material bei G. SCHELBERT, a. a. O. (Anm. 107), 405ff; J. A. FITZMYER, a. a. O. (Anm. 129), 20ff, so daß Fitzmyer formuliert (a. a. O., 28): „There is no evidence in the literature of pre-Christian or first-century Palestinian Judaism that *'abbā'* was used in any sense as a personal address for God by an individual – and for Jesus to address God as *'abbā'* or „Father“ is therefore something new.“

¹⁵³ Dazu A. STROTMANN, a. a. O. (Anm. 105), 145–157.

¹⁵⁴ Vgl. z. B. J. GNILKA, Das Matthäusevangelium I. Bd. (HThK I/1), Freiburg 1986, 219f; A. LINDEMANN, Art.: Herrschaft Gottes/Reich Gottes IV., in: TRE XV, 196–218, hier: 204.

¹⁵⁵ Vgl. auch Mk 1, 15; Mk 4, 26–29.30–32; Lk 13, 18f.20f par. Mt 13, 31–33; Lk 10, 9 par. Mt 10, 7; Lk 11, 20 par. Mt 12, 28.

¹⁵⁶ Vgl. J. WELLHAUSEN, Das Evangelium Matthei, Berlin 1904, 26; TH. ZAHN, a. a. O. (Anm. 9), 275; P. FIEBIG, a. a. O. (Anm. 9), 47.75; K. G. KUHN, a. a. O. (Anm. 9), 40f; U. LUZ, a. a. O. (Anm. 6), 342.351.

¹⁵⁷ Lk 1, 49 ist Bestandteil des *Magnificat*.

dierenden Hoffnungsausblick – in der Regel messianischer Provenienz –, so eignet sich die anwesende Versammlung diese Erwartung mit einem doxologischen Siegel an¹⁵⁸. Zur Zeit Jesu dürfte es etwa¹⁵⁹:

„Es möge groß gemacht und geheiligt werden (*wjqtqđš*)¹⁶⁰ sein Name (*šmh*) in der Welt; Er möge herrschen lassen¹⁶¹ seine Königsherrschaft (*mlkwth*) in Eile“,

gelaute haben. Da deutlich formale¹⁶² wie inhaltliche¹⁶³ Konvergenzen zwischen diesem sog. *Kaddisch*¹⁶⁴ und der *Doppelbitte* bestehen, ist die Bittgebetsvariante¹⁶⁵ als eine Verkürzung¹⁶⁶ der synagogalen Erwartung ausgewiesen. Ist in beiden liturgischen Texten die eine Hoffnung in zwei Motive gefaßt¹⁶⁷, so ist eine einheitlich *eschatologische Vatergebetsdeutung*¹⁶⁸ unabweisbar. Diese Verstehensanleitung zum Vatergebet ist in drei Stichworten zu der das Gebet dominierenden Doppelbitte zu erläutern:

¹⁵⁸ Vgl. D. DE SOLA POOL, *The Kaddish*, Leipzig 1909, 6–10; I. ELBOGEN, a. a. O. (Anm. 114), 93. Text bei D. W. STAERK, a. a. O. (Anm. 26), 30.

¹⁵⁹ So D. DE SOLA POOL, a. a. O. (Anm. 158), 26; I. ELBOGEN, a. a. O. (Anm. 114), 93. Bei der von J. JEREMIAS, a. a. O. (Anm. 10), 192, und auch anderwärts zitierten Form handelt es sich bereits um eine spätere Ausweitung, dazu D. DE SOLA POOL, a. a. O., 26f; I. ELBOGEN, a. a. O., 93f.

¹⁶⁰ Nach D. DE SOLA POOL, a. a. O. (Anm. 158), 29, dürfen die beiden Ithpaal-Verben nicht rein passivisch, sondern müssen medial übertragen werden.

¹⁶¹ Zur Übersetzung vgl. D. DE SOLA POOL, a. a. O. (Anm. 158), 36.

¹⁶² Beide Texte liturgischer Art sind in aramäischer Sprache abgefaßt. Ihre Bitten sind asyndetisch miteinander verbunden. Zu beobachten ist weiterhin, daß „die Verben voran [-stehen] und [...] die direkte Aufforderung an Gott vermieden“ wird (A. VÖGTLE, a. a. O. [Anm. 9], 170).

¹⁶³ Auf die Bitte um Namensheiligung folgt die Reichsbitte.

¹⁶⁴ *qdš* (= „Heilig“), vgl. Sof 16,12; 19,1.12; 21,6, dazu D. DE SOLA POOL, a. a. O. (Anm. 158), 100f.

¹⁶⁵ Schließt die doxologische Formulierung des *Kaddisch* in der 3. Person eine Anrede an die Gottheit aus, so führt das *Vatergebet* als *Bittgebet* diese (vgl. Mk 14, 36; *Achtzehngebet*). Die synonyme Doppelaussage des *Kaddisch* bei der Namensheiligung, die auf Anklang an Ez 38, 23 beruht, wird im *Vatergebet* zugunsten der formalen Parallelität der Doppelbitte weggelassen.

¹⁶⁶ Vgl. A. VÖGTLE, a. a. O. (Anm. 9), 169. Ausgelassen wird vom Vatergebet nur der jeweilige Schluß der Bitten: „in der Welt“ und „in Eile“. Für das erwartungsvolle diesseitsorientierte *Bittgebet* (s. u.) im Unterschied zur Hoffnungsaussage des *Kaddisch*, das sich in der zeitlos-doxologischen Form artikuliert, sind das Selbstverständlichkeiten. Ob man mit P. FIEBIG, a. a. O. (Anm. 9), 34f, das *Kaddisch* als *literarische Vorlage* für das Vatergebet annehmen kann, wäre so unmöglich nicht, doch muß es unbewiesen bleiben wegen der „uns gut bekannte[n] Gepflogenheit der alten Zeit, vorliegende Formen und Formeln zu je verschiedenen Zwecken umzumünzen und anzupassen“ (B. GRAUBARD, *Das ‚Kaddisch‘-Gebet*, in: M. BROCKE U. A. [Hgg.], *Das Vaterunser*, Freiburg 1974, 102–119, hier: 104).

¹⁶⁷ Vgl. TH. ZAHN, a. a. O. (Anm. 9), 272ff; A. VÖGTLE, a. a. O. (Anm. 9), 169.

¹⁶⁸ Darauf haben besonders R. E. BROWN, *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*, in: *DERS., New Testament Essays*, Milwaukee 1965, 217–253, hier: 228ff; A. VÖGTLE, a. a. O. (Anm. 9), 37ff, gegen z. B. E. GRÄSSER, a. a. O. (Anm. 31), 100f; J. JEREMIAS, a. a. O. (Anm. 10), 192f; U. LUZ, a. a. O. (Anm. 6), 344, insistiert.

*1. Eschatologische Hoffnung heißt:
Gott ist ausschließlich Subjekt zukünftiger Heilsfülle*

Findet sich die Wendung vom *Heiligen des göttlichen Namens* für den ethischen Gehorsam des Menschen unter Gottes Gebot¹⁶⁹, so ist ein menschliches Tun bei der Manifestation göttlich-heiliger Vollkommenheit nicht bezeugt¹⁷⁰. Der auffällige Imperativ (Aor.) Passiv: „Geheiligt werde dein Name“, statt möglichem: „Heilige deinen Namen“ (Imp. Aor. Aktiv), stellt eine im Hofstil beheimatete Höflichkeitsform dar¹⁷¹. Um als Bittsteller den Eindruck zu vermeiden, man wolle dem souveränen „Gott, in eigener Sache“ Vorschriften machen¹⁷², wird die passivische Form gewählt. Untertänigst möchten die Bittenden Gott an seine von ihm bereits gegebene Zusage eigenen Handelns erinnern.

*2. Eschatologische Hoffnung heißt:
das Ziel der Geschichte ereignet sich innerweltlich*

Das Zukunftsheil göttlichen Handelns drückt die Doppelbitte in atl. Verheißungssprache aus. Angesichts perspektivloser Diasporasituation, dem andauernden *Zerstreuungs*-Gericht Israels unter die Völker, wird eine späte nachexilische Prophetie (Ez 20, 5ff; 36, 16ff)¹⁷³ den schlimmen Verdacht nicht los, es letztlich mit einem ohnmächtigen Gott zu tun zu haben. In einer *Namens*theologie, daß Gott sich im heilvollen Geschichtshandeln an seinem Volk unter den Völkern der Erde einen Namen gemacht hat, den er durch Nichteinhaltung seiner Verheißung aufs Spiel setzen würde, gründet sie Israels Zuversicht¹⁷⁴. Seine eigene Ehre stellt Gott unter Zugzwang¹⁷⁵. Unter dem Namen des Propheten Ez ergeht darum das Gotteswort (36, 23f LXX):

¹⁶⁹ Vgl. Dtn 28, 10f; Jes 29, 23 (auch Jes 56, 6); MekhYEx 15, 2 (44^b), R. Simeon b. Eleazar; Av I 1 (R. Abtaljon); Av IV, 4 (R. Jochanan b. Beroka), Belege bei BILL. I, 414.

¹⁷⁰ Mit K. G. KUHN, a. a. O. (Anm. 9), 42 (auch R. E. BROWN, a. a. O. [Anm. 168], 228ff; J. GNILKA, a. a. O. [Anm. 154], 218): „Für Menschen als Vollziehende läßt die Bitte keinen Raum. Sie sind nicht Subjekt, sondern Objekt dieses Vollzuges“, gegen z. B. G. DALMAN, a. a. O. (Anm. 24), 310; G. STRECKER, a. a. O. (Anm. 9), 22f.

¹⁷¹ Vgl. CH. MACHOLZ, Das „Passivum divinum“, seine Anfänge im Alten Testament und der „Hofstil“, in: ZNW 81 (1990), 247–253, hier: 251, vgl. z. B. LXX: Num 32, 5; III Reg 2, 21; IV Reg 5, 27.

¹⁷² A. VÖGTLE, a. a. O. (Anm. 9), 170, nach BILL. I, 408f.

¹⁷³ Zur Redaktion des Ez aus der Diasporaperspektive vgl. (zu Ez 36) W. ZIMMERLI, Ezechiel (BK XIII/1 u. 2), Neukirchen ²1979, 873f; K.-F. POHLMANN, Ezechielstudien (BZAW 202), Berlin/New York 1992, 54ff.

¹⁷⁴ Vgl. K.-F. POHLMANN, a. a. O. (Anm. 173), 70ff. Zur spätnachexilischen Namens-Reflexion vgl. Texte, die die Herausführung aus Ägypten als Namens-Ereignis für den Gott Israels herausstellen: Jos 9, 9; Trjes 63, 12.14; Jer 32, 20; Dan 9, 15; Neh 9, 10; Bar 2, 11ff.

¹⁷⁵ Vgl. W. ZIMMERLI, a. a. O. (Anm. 173), 446.877; K. F. POHLMANN, a. a. O. (Anm. 179), 73.82.

„Und ich werde meinen großen Namen heiligen (ἀγιάσω τὸ ὄνομά μου), der unter den Völkern entweicht ist, [...],
auf daß die Völker erkennen, daß ich der Herr bin,
wenn ich mich an euch (sc. Haus Israel, s. V. 21) vor ihnen als heilig erweise.
Ich werde euch aus den Völkern wegnehmen und euch aus allen Ländern sammeln und euch in euer Land hineinführen.“

Entfaltet die *Heiligungs-Bitte* des Vatergebetes die Zukunftsgewißheit aus Gottes Identität¹⁷⁶, so setzt nun die *Reichs-Bitte* in Hoffnung um, daß Gottes ewiges Sein nur als Werden, daß Gottes Königsherrschaft im Vorgang der Thronbesteigung aktuell wird¹⁷⁷. Es war der Exilsprophet Deuterojesaja, der den Antritt von JHWHs Königsherrschaft mit der erhofften Rückkehr der Exulanten verband und „in prophetischer Perspektivenverkürzung als schon zu proklamierendes Geschehen“¹⁷⁸ vorwegnahm (vgl. Jes 40,1–11; 52,7–12). Daß dieser Prophet mit der Erwartung endgeschichtlich-eschatologischer Königswerdung Gottes ein Thema nachexilischer Prophetie (und Apokalyptik) formulierte¹⁷⁹, läßt sich an einem Text wie Mi 4,8 (LXX) zeigen: „Und du armseliger Herdenturm, Tochter Zion, zu dir wird kommen ἦξει und hineingehen (εἰσελεύσεται) die erste Herrschaft, das Reich (βασιλεία) aus Babylon über die Tochter Jerusalem.“

Für ein abschließendes Verständnis der Doppelbitte ist nun wichtig, daß Namensheiligung und Basileia-Erwartung¹⁸⁰ frühjüdisch zu einem Gesamtaus-

¹⁷⁶ Auf den eindeutigen und einmaligen (!) semantischen Bezug des ersten Teiles der Doppelbitte des Vatergebets (sowie des *Kaddisch*) zu Ez 36,23 hat bereits schon G. KLEIN, Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers, in: ZNW 7 (1906), 34–50, hier: 45 bzw. 43, aufmerksam gemacht. Nach rezeptionskritischer Methodik (dazu K. BERGER, Exegese des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 137–141) ist die Semantik ausschlaggebend für die Rekonstruktion der Frage, auf die der Text die Antwort ist. Der Versuch von R. G. KRATZ, Die Gnade des täglichen Brotes, in: ZThK 89 (1992), 1–40: „Ps 145 [... als] die nächste Parallele zu Bestand und Konzeption der Themenkombination im Vaterunser“ (28f) zu erweisen, geht sowohl an diesem konkordanten Bezug als auch an einschlägigen Arbeiten zum Vater-Unser (z. B. BILL. I, 411; TH. ZAHN, a. a. O. [Anm. 9], 275) vorbei. Festzuhalten ist, Ps 145 (144) enthält weder die Rede von Gott als „Vater“ noch den konstitutiven Zusammenhang von „Heiligung (!) des Namens“ und „Basileia“ (so aber das *Kaddisch!*), noch kennt er das Thema der Sündenvergebung. Zu finden ist dort nur eine doxologische Entsprechung zur Brot- (V. 15) und – verklausuliert – zur Versuchungsbitte (V. 20a). Der von R. G. Kratz herausgearbeitete enge Zusammenhang von Zions- und Schöpfungstheologie (vgl. a. a. O., 34.39) ist atl. eine Selbstverständlichkeit, vgl. nur Ez 47.

¹⁷⁷ Vgl. die Thronbesteigungshymnen Ps 47; 93; 96–99.

¹⁷⁸ H. MERKLEIN, a. a. O. (Anm. 102), 40.

¹⁷⁹ Zur zukünftigen Basileia-Vorstellung des AT vgl. E. ZENGER, Art.: Herrschaft Gottes/Reich Gottes II., in: TRE XV, 176–189, zum Frühjudentum vgl. A. LINDEMANN, a. a. O. (Anm. 154), 196–200.

¹⁸⁰ Zur Verbindung von *Heiligkeit Gottes* und seinem *Königsein* vgl. z. B. LXX: Ex 15,17f; II Makk 1,24; III Makk 2,2.13; 6,1f; Ps 46,8f; 48,3f; 67,25; 88,19; 95,9f; 98,3f; Wsh 10,10; Jes 6,3–6; Jes 41,20f; 43,15; Dan 3,54, frühjüd.: äthHen 9,4; 25,3.7; Test Dan 5,13; 4Q403 1i31; 1QM 12,7–10, die erste Benediktion zum *Sch^ema* (= „... zu huldigen dem Namen Gottes, des Königs, [...], heilig ist er“); die Lobpreisungen des Neujahrsfestes, die

druck für die Heilszukunft verschmelzen. Nicht unerwartet heißt es in einem Gebet¹⁸¹ aus II Makk (1, 24–29):

„Herr, Herr, Gott, [...] alleiniger König (ὁ μόνος βασιλεύς) und Gütiger [...],
Nimm an das Opfer für dein ganzes Volk Israel und bewahre und heilige (καθαγιάσων)
deinen Anteil [sc. das Volk Israel, vgl. Dtn 32, 9]!
Führe uns aus der Zerstreuung wieder zusammen.“

Resultat: Die *Diesseits-Eschatologie* der Doppelbitte, die Sammlung der Gola unter Gottes Königtum im Stammland Israels, ist der ortsunabhängig formulierten¹⁸², personal ausgerichteten Basileia-Verkündigung Jesu fremd. Ist jene israelitische Hoffnung von politisch-nationaler Messiaserwartung wie priesterlicher Zionstheologie unabhängig, so läßt sie sich als die Religionsparteien übergreifende Konsenshoffnung der palästinischen Synagoge identifizieren.

3. Eschatologische Hoffnung heißt: sie ist rein zukünftig

Daß für Jesus eine akute, keinen Termin wissen wollende und damit unbedingte Naherwartung – schon morgen kann die Bitte in Erfüllung gehen, gibt es ein Erwachen in der Basileia¹⁸³ – doch nur die Folie für seine spezifische Botschaft von der sich nähernden Gottesherrschaft ist, läßt sich am Jesuswort von Lk 17, 20f studieren¹⁸⁴. Nach Abstrich lk. Redaktion lautet es:

„Nicht kommt (Οὐκ ἔρχεται) die Gottesherrschaft unter Beobachtung;
die Gottesherrschaft ist mitten unter euch.“

auf die *qdšt hšm* die *malkjwūt* (das sind Zusammenstellungen von Bibelstellen, in denen Gott als König erwähnt wird), folgen lassen, RHSh IV, 5, R. Jochanan b. Nuri/R. Aqiba. Ob bereits die Tempelliturgie diesen Zusammenhang kennt (vgl. Yom IV, 1c.2f; VI, 2c; T'Taan 1, 11f [Lieberman 326f]), so M. HENGEL, Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund, in: ThR 52 (1987), 327–400, hier: 383f, ist fraglich, sind die Texte doch anonym und ohne das Stichwort *Heiligen* überliefert.

¹⁸¹ Zum bleibenden liturgischen Zusammenhang der Erwartung vgl. das *Achtzehn Gebet*, den Zusammenhang der 10. („Gepriesen seist du, Herr, der die Vertriebenen seines Volkes sammelt“) und 11. Ber. („... und sei König über uns, du allein“) sowie die Litanei *Abinu Malkenu* (Text bei D. W. STAERK, a. a. O. [Anm. 26], 29, Z. 28), R. Aqiba nach Taan 25^b, vgl. auch die anonym überlieferten Gebete bei G. DALMAN, a. a. O. (Anm. 24), 304ff. 313.

¹⁸² Der jesuanische Drohspruch Mt 8, 11f par. Lk 13, 28f, kehrt das prophetische Heilmotiv der Völkerwallfahrt der Heiden zum Zion gegen Israel, dazu D. ZELLER, Das Logion Mt 8, 11f/Lk 13, 28f und das Motiv der „Völkerwallfahrt“, in: BZ 15 (1971), 222–237; BZ 16 (1972), 84–93.

¹⁸³ Vgl. TH. ZAHN, a. a. O. (Anm. 9), 272f; W.G. KÜMMEL, Verheißung und Erfüllung, Zürich ³1956, 19; A. VÖGTLE, a. a. O. (Anm. 9), 169.

¹⁸⁴ Dazu H. MERKEL, a. a. O. (Anm. 78), 144ff. Unter den Jesus-Logien, die das semantische Feld vom *Kommen der Gottesherrschaft* repräsentieren, scheidet Lk 22, 18 als lk.-redaktionelle Bildung von Mk 14, 25 aus. Das Terminwort Mk 9, 1, das nur einigen Auserwählten die Gottesherrschaft zu Lebzeiten eröffnet, kann seine Verwandtschaft mit Gemein-

Im ersten Teil dieses antithetisch-parallel konzipierten Logions setzt sich Jesus mit *apokalyptischer Zeitbestimmung* auseinander. Ist Geschichte wie Zukunftsgeschichte Umsetzung eines urzeitlichen Schöpfungsplanes, so ist die Gegenwart Teil eines Umschwunges zur Heilszukunft. Negative Umweltphänomene wie Krieg, Hunger und Verfolgung (vgl. Mk 13, 3ff) werden in subjektiver Verengung als die dem guten Ende vorausgehende böse Drangsal verobjektiviert. Die Zeit ist auf ihren Abstand zum Ende analysierbar: Es kann getröstet, aber auch vertröstet werden.

Ganz anders die Aussage von Teil zwei: Hier ist jegliche *Zeitdefinition* ausgeschlossen, weil die Gottesherrschaft schon in die Gegenwart vorgedrungen ist, bereits unter Menschen lebt. Das aber ist jesuanischer Anspruch¹⁸⁵: In seinem Zuversicht stiftenden (Gleichnis-)Wort (vgl. Mk 4, 3ff), durch seine befreienden Exorzismen-Wunder (vgl. Lk 11, 20 par. Mt 12, 28¹⁸⁶; Lk 10, 23f par. Mt 13, 16f)¹⁸⁷ wird der Mensch mit ihrem Heil konfrontiert. So ist zu folgern: Würde Jesus sich mit seinen Jüngern zur Bitte des Vatergebetes um Gottes zukünftige Königsherrschaft finden, so müßte er die Spitze eigener Verkündigung, die gegenwärtige Ereigniswerdung der nahen Basileia verleugnen¹⁸⁸, genauso wie seine Jüngerschaft vor Gott in Frage stellen würde, was ihnen in Jesu personaler Mittlerschaft der Basileia bereits geschenkt ist.

V. Die Dreieitsbitte um Gottes Barmherzigkeit über Israel im eschatologischen Gericht

Nicht wenige Schwierigkeiten bereitet der Exegese¹⁸⁹ die thematische Bestimmung der *Dreieit von Wir-Bitten* sowie eine adäquate Verhältnisbestimmung ihrer Anthropozentrik (Stichwort: unser, uns) zur vorgängigen Theozentrik (Stichwort: dein) der Doppelbitte¹⁹⁰. Karriere gemacht hat die Erklärung von Karl Georg Kuhn,

deproblemen der ersten urchristlichen Generation nicht verleugnen (vgl. I Thess 4, 13ff; I Kor 15, 51), dazu H. MERKEL, 139–141, im Anschluß an H. MERKLEIN, Jesus, Künder des Reiches Gottes, in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus, Tübingen 1987 (WUNT 43), 127–156, hier: 135.

¹⁸⁵ Vgl. aber atl.-frühjüdisch von Gottes Königsherrschaft Zeph 3, 14f; TestDan 5, 13; Test Benj 9, 1; 1QM 12, 7f.

¹⁸⁶ Dazu die Rekonstruktion des ursprünglichen Apophthegmas von Mt 12, 22.23a.25a.28 par. Lk 11, 14.17a.20 von H. SCHÜRMAN, Gottes Reich – Jesu Geschick, Freiburg 1983, 104–108.

¹⁸⁷ Vgl. auch Mk 1, 40–45; 9, 14–29; Mt 9, 32–34 par. Lk 11, 14f; Lk 17, 11–19.

¹⁸⁸ Vgl. auch den sog. *Stürmerspruch* Mt 11, 12 par. Lk 16, 16 und dazu M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, Vorwort, in: DIES. (Hgg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55), Tübingen 1991, 11: „Wie kann etwas ‚Gewalt leiden‘, wie kann man etwas gewalttätig ‚an sich reißen‘, wenn es nicht schon da ist?“

¹⁸⁹ Vgl. die richtige Frage von A. VÖGTLE, a. a. O. (Anm. 9), 45: „Warum führt [... das Vater-Unser] fort mit den drei Wir-Bitten, und zwar an erster Stelle mit der Brot-Bitte?“

¹⁹⁰ Vgl. TH. ZAHN, a. a. O. (Anm. 9), 272; G. STRECKER, a. a. O. (Anm. 9), 14.

dem auffiel, daß auch das Achtzehngebet eine Zweiteilung von Bitten auszeichnet¹⁹¹. Auf „Diesseitsbitten“¹⁹² (4.–9. Berakha)¹⁹³ folgen im Sinne eines „dramatischen Zeitablauf[es]“¹⁹⁴ „Bitten, die sich auf das Kommende, auf die Endzeit beziehen“¹⁹⁵ (10.–14. bzw. 15. Berakha)¹⁹⁶. Jesus aber stellte umgekehrt die sich auf das göttliche Ende beziehende Doppelbitte voran und schließt eine Dreiheit von „Gegenwartsbitten“ an, die sich „sub specie regni divini“¹⁹⁷ mit den Bedürfnissen der Bittenden beschäftigen. Mit seiner eingängigen These¹⁹⁸ stellt Kuhn jedoch die quellenhistorische Relation von Vater- und Achtzehngebet auf den Kopf: Denn läßt sich auch einzelnen Berakhot des Achtzehngebetes ein hohes Alter attestieren¹⁹⁹, so wird das Ganze, der Umfang²⁰⁰, die formkritische Gliederung²⁰¹ wie besonders die thematisch geordnete Abfolge seiner Berakhot der Endredaktion des pharisaisch dominierten Rabinats um 90 n. Chr. zugewiesen²⁰². Dieses *thorazentristische Judentum*²⁰³ stand vor der Aufgabe, die Einheit des nach 70 n. Chr. in die Diaspora

¹⁹¹ Vgl. K. G. KUHN, a. a. O. (Anm. 9), 40–46.

¹⁹² A. a. O., 40.

¹⁹³ Vgl. die thematische Reihenfolge der Bitten: Thoraerkenntnis, Buße, Sündenvergebung, Elenderhöring, Heilung, Ernteertrag.

¹⁹⁴ K. G. KUHN, a. a. O. (Anm. 9), 41.

¹⁹⁵ A. a. O., 40.

¹⁹⁶ Vgl. die thematische Reihenfolge der Bitten: Sammlung der Gola, staatliche Souveränität, Vernichtung der Fremdherrschaft wie der Apostaten, Erbarmen über die Proselyten, Wiederherstellung der Zions-Institutionen, Kommen des Messias.

¹⁹⁷ K. G. KUHN, a. a. O. (Anm. 9), 44.

¹⁹⁸ Vgl. z. B. S. SCHULZ, a. a. O. (Anm. 9), 90 (auch A. VÖGTLE, a. a. O. [Anm. 9], 179; G. STRECKER, a. a. O. [Anm. 9], 16; H. SCHÜRMAN, a. a. O. [Anm. 9], 49f; J. GNILKA, a. a. O. [Anm. 154], 213).

¹⁹⁹ Dazu Näheres bei BILL. I, 406f; I. ELBOGEN, a. a. O. (Anm. 114), 28ff.515f; G. DALMAN, a. a. O. (Anm. 24), 289ff; E. BICKERMANN, *The Civic Prayer for Jerusalem*, in: DERS., *Studies in Jewish and Christian History*, Bd. 2 (AGJU IX), Leiden 1980, 290–312. Ein Vergleich des *Achtzehngebetes* mit dem von Q bereits rezipierten Text des *Vatergebetes* (mind. ca. 40–50 n. Chr.) ist daher nur für einzelne Bitten möglich. – Die z. T. späten Belege, die A. VÖGTLE, a. a. O. (Anm. 9), 171f, nennt, vermögen nur einen topischen Zusammenhang von Schuld- und Versuchungsbitte zu belegen.

²⁰⁰ Vgl., daß der Name des Gebetes als *Achtzehn*, der sich auf die Summe der Ber. bezieht, zuerst aus der Zeit nach 70 n. Chr. bezeugt ist, s. o. Anm. 41.

²⁰¹ Vgl., daß das *Achtzehngebet* formkritisch eine Mischform, zusammengesetzt aus *Lob-* (1.–3. Ber.), *Bitt-* (4.–15. Ber.) und *Dankebet* (16.–17. Ber.) ist. Gemäß der nicht unumstrittenen formkritischen Regel, daß Mischformen überlieferungsgeschichtlich später auftreten, ein weiterer Hinweis auf die Priorität des zur Gattung *Bittgebet* zählenden *Vatergebetes*.

²⁰² Vgl., daß nach Ber 28^b (par. Meg 17^b, BILL. I, 407) das *Achtzehngebet* im Auftrag des Synhedriums von Jabne von R. Simon, dem Flachshändler, und R. Gamaliel II. geordnet (!) wurde (s. I. ELBOGEN, a. a. O. [Anm. 114], 30, auch E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Bd. 2, Leipzig 1907, 541f; O. HOLTZMANN, *Berakot [Gebete]* [Die Mischna I. Seder. Zeraim 1. Traktat], Gießen 1912, 12.18f.64; G. DALMAN, a. a. O. [Anm. 24], 288).

²⁰³ Vgl. das Thema der pointiert an den Anfang des Bitteiles vom *Achtzehngebet* gestellte 4. Ber.: „Begnade uns, unser Vater, [...] mit Einsicht und Verständnis von deiner Thora.“

gewiesenen Judentums hinsichtlich seines Kultus zu formulieren, ohne dabei die zum nationalen Untergang führende eschatologische Naherwartungstheologie²⁰⁴ weiter jüdischer Kreise auszugrenzen. Was lag da näher, als sie sachlich an die zweite Stelle zu rücken und damit theologisch zu domestizieren? Läßt also ein redaktionskritischer Vergleich von Vater- und Achtzehngebet den theologischen Wandel erkennen, den der Verlust der Zionsinstitutionen für das Judentum bedeutete, so muß es also hinsichtlich des Ganzen und damit auch zweiten Teiles des Vatergebetes bei der Feststellung von Siegfried Schulz bleiben, die ohne apokalyptische Brille lautet: „Sämtliche Bitten sind einheitlich gegründet in der [...] Naherwartung und spiegeln die ganz kurze Frist bis zum Kommen der [...] Gottesherrschaft wider.“²⁰⁵

Crux interpretum bei der Interpretation des zweiten Naherwartungsteil des Vatergebetes ist nun zunächst in der eröffnenden Brotbitte das attributiv zum Substantiv „Brot“ gestellte Adjektiv ΕΠΙΟΥΣΙΟΣ. Nach griechischen Wortbildungsregeln gibt es nur einen etymologischen Kardinalsweg²⁰⁶: Danach erklärt sich das Kompositum als zusammengesetzt aus der Präposition ἐπι- (Grundbedeutung: „darauf-; heran-; hinzu-“), dem Partizipialteil ἰοῦν des Verbes „kommen/gehen“ (εἶμι, ἰέναι) und der Adjektivendung -ιος. Der feminine Partizipialstamm weist auf einen feststehenden Ausdruck hin: τῆ ἐπι-ιοῦσιν heißt „am folgenden Tag“ (Act 16, 11; 20, 15; 21, 18, vgl. 7, 26). Ist für das Syntagma ὁ ἐπι-ιοῦσιος ἄρτος zwar keine direkte Parallele zu entdecken, so kennt doch schon der Dramatiker Euripides (5. Jh. v. Chr.) ὁ ἐπιὼν βίσιος als „geregeltes Lebensauskommen“²⁰⁷. Wenn *Brot* nun

²⁰⁴ Das *Vatergebet* läßt sich damit als ein Beispieltext für die frühjüdisch-allgemeine „Intensität der eschatologischen Erwartung“ (E. LOHMEYER, a. a. O. [Anm. 14], 91) vor 70 n. Chr. verstehen, die sich nicht einseitig auf eine apokalyptische Option festlegen ließ (mit E. LOHMEYER, 198ff, gegen S. SCHULZ, a. a. O. [Anm. 9], 86ff).

²⁰⁵ S. SCHULZ, a. a. O. (ANM. 9), 93, vgl. K. G. KUHN, a. a. O. (Anm. 9), 40ff; R. E. BROWN, a. a. O. (Anm. 168), 228ff; A. VÖGTLE, a. a. O. (Anm. 9), 45.

²⁰⁶ So richtungsweisend W. FOERSTER, Art.: ἐπιούσιος, in: ThWNT II (1935), 587–595, hier: 588 (vgl. U. LUZ, a. a. O. [Anm. 6], 346), da die Koine der etymologischen Durchsichtigkeit wegen den Hiatus nicht vermeidet (vgl. F. BLASS/A. DEBRUNNER, a. a. O. [Anm. 43], § 124; W. FOERSTER, a. a. O., 590). U. LUZ (a. a. O., 346) bemerkt, daß es „ein anderes griechisches Adjektiv mit der Bedeutung ‚morgig‘ nicht gibt“. Vgl. auch das 5. Fragment des Nazaräerevangeliums (um 180 n. Chr. = Hieronymus in Mt-Kommentar zu 6, 11 und Traktat über Ps 135): „In dem sogenannten Evangelium nach den Hebräern habe ich anstelle von ‚zum Dasein notwendig‘ gefunden ‚mahar‘, das heißt morgig, so daß der Sinn ist: ‚Unser morgiges‘ – das heißt zukünftiges –, ‚Brot gib uns heute‘“ (Übersetzung nach NTApo⁵ I, 134) sowie die Überlieferung der ägyptischen Kirche als *ersten Leser* des Mt: „venientem“ (sahidisch), „crastinum“ (mittelägyptisch und bohairisch), s. K. ALAND, a. a. O. (Anm. 7). Die Alternative (zu weiteren Ableitungsmöglichkeiten und ihrer Relativierung s. W. FOERSTER, a. a. O., 590f), das Kompositum als zusammengesetzt aus der Präposition ἐπι- und der Feminin-Partizipialform von εἶναι (=οῦσα) zu erklären, scheitert an der Regel, daß vor vokalisch anlautendem Hinterglied meistens eine Elision des kurzen Vokals des Vordergliedes eintritt, in diesem Fall des ι, Beispiel: ἐπι- + οὐράνιος = ἐπουράνιος, Gegenbeispiel: περιούσιος. So wäre mit diesem etymologischen Versuch das Gegenteil erreicht: statt Klarheit Unklarheit über die Zusammensetzung des Wortes (vgl. a. a. O., 590).

²⁰⁷ Orestes 1659. Apollon an Orestes im Schlußakt: „Dem Pylades aber gib, wie du gelobtest,

für eine sich überwiegend vegetarisch ernährende Gesellschaft²⁰⁸ stehende Metapher für lebensnotwendige Nahrung ist²⁰⁹, so ist ὁ ἐπ-ιούσιος ἄρτος mit „das je hinzukommende/tägliche Brot“ zu übertragen. Es fragt sich jetzt, warum in einer kurzen Bitte zwei Zeitbestimmungen²¹⁰, eine iterative „Brot für den je zukünftigen Tag“ und eine Zeitpunktaussage „heute“ aufeinandertreffen. Die Antwort ist mit dem jüdischen Weisheitslehrer zu geben, der im Umgang mit dem Nächsten (Prov 3, 27ff) empfiehlt (3, 28 LXX)²¹¹:

„Sprich nicht: ‚Geh! Kehr um!
Morgen (αὔριον) erst will ich (dir) geben (δώσω)‘,
wenn es in deiner Möglichkeit steht, Gutes zu tun;
denn du weißt nicht, was der kommende (Tag) (ἐπ-ιούσιος) gebiert.“

Wenn das Vatergebet Gott um Nahrung angeht, dann nicht, weil die Bittenden an seiner Schöpfermacht zweifeln, genügend Getreide zum Erhalt menschlichen Lebens wachsen zu lassen²¹², sondern weil Gott die Gabe in unbegreiflicher Weise zurückhalten kann. Es ist der elende *Hunger*, der hier beten lernt.

Das Land Israel ist auch Hungerland²¹³: Kulturland am Rande der Wüste, bedroht von ausbleibendem Regen, Heuschreckenplagen, die Ernte vernichten²¹⁴, Kriege, die Aussaat verhindern²¹⁵. Ist tägliche Nahrung für Israels Glauben Ausdruck eines intakten Gottesverhältnisses²¹⁶, so steht Hunger für Gottverlassenheit²¹⁷. Und die verlangt nach theologischer Bewältigung: als Gericht Gottes über

die Schwester ins (Ehe-)Bett; auf sie aber wartet glücklich das Hinzukommende des Lebens (ὁ δ' ἐπιὼν νιν βίσιος εὐδαίμων μένει)“.

²⁰⁸ Vgl. K. BERGER, *Manna, Mehl und Sauerteig*, Stuttgart 1993, 16. – Die von BERGER angebotene technisch-synergistische Deutung der Brotbitte (75f) würde die Fassung voraussetzen: Unser Korn (σίτος) für morgen gib uns heute. Ein schönes Beispiel modernistischer Eisegeese!

²⁰⁹ Vgl. z. B. in Ps 104 die Korrespondenz von *lhm* (V. 14) zu *'klm* (V. 27), in der LXX den Ausdruck ἄρτον ἐσθίειν für „Nahrung aufnehmen“ (z. B.: Gen 37, 25; Ex 2, 20; Jer 41, 1; 52, 33), dazu Jdc 8, 5; Jes 55, 10 sowie daß in der LXX *lhm* meistens mit ἄρτος, aber auch mit τροφή wiedergegeben wird. Ntl. sind II Thess 3, 12, auch Mk 3, 20; Lk 7, 33; Joh 13, 18 zu nennen.

²¹⁰ Gegen W. FOERSTER, a. a. O. (Anm. 206), 593f.

²¹¹ Nur hier liegt in atl.-frühjüdischen Literatur dasselbe semantische Beziehungsfeld vor: Vorhanden sind δίδωμι, der Gegensatz zu „heute“, αὔριον, und ἐπ-ιούσιος.

²¹² Zur Formulierung, daß Gott „Brot gibt“, vgl. z. B. LXX: Gen 28, 20; Ex 16, 15; Dtn 10, 18; Ruth 1, 6; II Esr 9, 15; Ps 77, 24; Am 4, 6; Jes 33, 16; Djes 55, 10; Ez 16, 19.

²¹³ Vgl. nur Gen 12, 10; 26, 1 (vgl. Gen 37–50); Hi 5, 20; Ruth 1, 1; Jer 42, 16–22; 44, 13; Ez 36, 30; Act 11, 28, dazu J. SCHROEDEL, Art.: Hunger und Art.: Hungersnot, in: NBL 1 (1992), 204f.

²¹⁴ Vgl. Joel 1, 1–20; Am 7, 1f.

²¹⁵ Vgl. II Reg 6, 24ff.

²¹⁶ Vgl. nur Jes 30, 20ff; 33, 15f; Jes 55, 1f; Ps 33, 18f; 104, 28ff; 145, 13ff; 147, 7ff; Prov 10, 3; Mt 6, 33, dazu R. G. KRATZ, a. a. O. (Anm. 176), 13ff.

²¹⁷ Vgl. z. B. II Sam 21, 1; 24, 13f; I Reg 8, 37; 18, 2; Jes 8, 21; 17, 18 (LXX); Thr 5, 10; Ez 6, 12; II Chr 6, 28; 20, 9; 32, 12 sowie Sir 39, 29.

Israels Versagen im Bundesverhältnis²¹⁸. Wenn beim Propheten Ez in Aussicht gestellt wird, daß die Israeliten beim eschatologischen Wohnen im Land (Ez 34, 29, vgl. 34, 26f; 36, 29f) „nicht mehr im Lande vom Hunger hinweggerafft werden“, dann erfleht das Vatergebet eben diese barmherzige Verschonung.

Anders Jesus: Er wird von Kritikern ob seines notorischen Verhaltens als „Fresser und Weinsäufer“ denunziert (Mt 11, 19 par. Lk 7, 34)²¹⁹. Nehmen sie doch wahr, daß er das künftige *Mahl der Heilszeit* (vgl. Mt 8, 11 par. Lk 13, 29) in den gewiß kargen und in seinem Bettlerleben²²⁰ auch nicht alltäglichen, aber mit großer Freude²²¹ begangenen Tischgemeinschaften (vgl. Mk 2, 15–17) Ereignis werden läßt²²².

Auch kann Jesus Gott nicht mehr im Sinne eines *Buchhalters* begreifen. Die Vorstellung der *zweiten Wir-Bitte* qualifiziert das Gottesverhältnis nach Analogie einer Geschäftsbeziehung von Gläubiger und Schuldner (vgl. Mt 18, 21–35). Gott stellt dem Menschen das Kapital zum Leben zur Verfügung, die Thora, die der Mensch in Taten der Gebotserfüllung vermehrt. Kommt er seinen Verpflichtungen nicht nach, so verschuldet er sich. Um beim Rechnungsabschluß ein Mehr an Gebotserfüllungen aufweisen zu können, ist er auf Gottes gnädigen Schuldenerlaß angewiesen²²³. Dieser Barmherzigkeit, so zeigt die Verheißungsrede von Ez 36, 23b–30, wenn es dort über Israels Selbsterkenntnis heißt (V. 31 LXX): „Und ihr (sc. Volk [Israel], s. V. 28) werdet gedenken eurer schlechten Wege und eures schlechten Lebenswandels und ihr werdet zürnen vor ihnen (sc. den Völkern, s. V. 24) ob eurer Gesetzlosigkeit und eurer Greuel“, gilt die eschatologische Gerichtssorge der Bittenden.

Für Jesus aber ist diese Art göttlicher Barmherzigkeit nicht mehr möglich, weil der Mensch ein Habenichts ist. Um im Bild zu bleiben: Selbst wenn Gott alle Übertretungsschuld erlassen würde, der Mensch würde dennoch dem Gericht verfallen, hat er doch nicht eine positive Gebotserfüllung aufzuweisen. Der Ausweg ist nicht selbstmörderische Gottesferne, sondern die Umkehr (vgl. Lk 10, 13–15 par. Mt 11, 21f; Mt 12, 41f par. Lk 11, 31f; Lk 13, 1–5)²²⁴: Nur sie allein kann die Gnade der Gottesherrschaft entdecken, daß Gott schon längst zum Menschen *umgekehrt* ist (vgl. Mk 1, 14f)²²⁵.

²¹⁸ Vgl. z. B. Dtn 28, 48; 32, 24; Jer 14, 10–12; 18, 21; Ez 4, 16; I Chr 21, 12.

²¹⁹ Vgl. N. PERRIN, a. a. O. (Anm. 10), 116f; J. BECKER, *Zukunft und Hoffnung im NT*, in: W. H. SCHMIDT/DERS., *Zukunft und Hoffnung* (BiKon), Stuttgart 1981, 92–104, hier: 103f.

²²⁰ Daß die Brotbitte Ausdruck der um der Basileia-Ausbreitung nichtseßhaft gewordenen, auf (viele kleine) Almosen angewiesenen Wanderarmut Jesu sei (vgl. E. LOHMEYER, a. a. O. [Anm. 14], 105; H. SCHÜRMAN, a. a. O. [Anm. 9], 84) wie auch der auf Gastfreundschaft angewiesenen Basileia-Verkündiger (vgl. Lk 10, 4.7f), kann von der sich in der Bitte artikulierenden Existenzsorge nicht bestätigt werden: Wer erfolgreich von der Hand in den Mund lebt, macht sich keine Gedanken mehr über das Morgen.

²²¹ Vgl. Mt 13, 44–46.

²²² Vgl. E. GRÄSSER, *Der Mensch Jesus als Thema der Theologie*, in: E. ELLIS/DERS. (Hgg.), *Jesus und Paulus*, FS W.G. Kümmel, Göttingen 1975, 129–150, hier: 137ff; O. HOFIUS, *Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern* (CwH 86), Stuttgart 1967.

²²³ Vgl. *Abinu Malkenu* (Text bei D.W. STAERK, a. a. O. [Anm. 26], 28, Z. 14).

²²⁴ Dazu H. MERKLEIN, a. a. O. (Anm. 151), 109–126.

²²⁵ Zu diesem mk. Gesamtverständnis der Verkündigung Jesu (ähnlich Lk 10, 9 par. Mt 10, 7)

Schließlich: Wie gefährdet der Mensch ist, eine Existenz, deren einzige Stärke zu sein scheint, (noch) beten zu können, bringt die *dritte Wir-Bitte* zum Ausdruck. Als einzige negativ mit prohibitiven Konjunktiv formuliert: „Und wollest uns nicht in Versuchung führen“, will sie die „Kette der Biten“²²⁶ zum Abschluß bringen. Zugrunde liegt eine räumliche Vorstellung²²⁷: Es gibt einen Ort der Versuchung, zu dem Gott den Weg der Bittenden unter keinen Umständen lenken möge²²⁸. Wird nicht Gott selbst genannt, der versucht (so z. B. Gen 22), so wird der Theodizee begegnet, Verantwortlichkeit zu delegieren: Gott habe es ja so gewollt (vgl. Jak 1, 14f). Mobilisiert die Bitte alle Kräfte, so ist doch zu mächtig, was die Bittenden bedroht. Gemeint ist also nicht der beschwerliche Lernprozeß des Frommen, Anfechtungen des Leides lustvoll als Stärkung eigenen Glaubenslebens anzunehmen²²⁹. Vielmehr geht es um Absage an das Bundesverhältnis²³⁰. Der Ort eschatologischer Versuchung²³¹ ist nach der Prophetie des Ezechiel (Ez 20, 35)²³² „die Wüste der Völker.“ Wer nicht murrte, gehört zu den Geläuterten, die in das verheißene Land einziehen (vgl. V. 36ff). Der Appell der letzten Bitte gilt damit Gottes wahrer Bundestreue, der, wie eine vorpaulinische Mahnrede²³³ ausführt (I Kor 10, 13) „es nicht zuläßt, daß ihr versucht werdet über das, was ihr vermögt, sondern der mit der Versuchung (πειρασμός) auch den Ausgang schaffen wird, der ein Ertragen ermöglicht.“

Wird in den synoptischen Evangelien sowohl das weisheitliche Motiv der *Erprobung des Gerechten durch seine Feinde* (vgl. Weish 2, 17) literarisch am triumphierenden Jesus exemplifiziert²³⁴, als auch umgekehrt von der Abendmahl feiernden Gemeinde in der Gethsemane-Perikope ihre Möglichkeit einer Absage an Jesus (vgl. Mk 14, 50) erzählerisch bewältigt²³⁵, so ist der Jesus-Überlieferung ansonsten die Terminologie vom *Peirasmos* fremd. Das ist auch nicht verwunderlich, kann Jesus

vgl. H. MERKLEIN, a. a. O. (Anm. 102), 17ff; J. H. CHARLESWORTH, 'The Historical Jesus in Light of Writings Contemporaneous with Him, in: ANRW II 25.1 (1982), 451-476.

²²⁶ H. SCHÜRMAN, a. a. O. (Anm. 9), 113. Diese beiden formalen Kennzeichen der zuletzt gesetzten Bitte sollen den Schluß des Gebetes anzeigen.

²²⁷ Vgl. H. SCHÜRMAN, a. a. O. (Anm. 9), 119; H. J. STOEBE, Überlegungen zur sechsten Bitte des Vaterunsers, in: ThZ 48 (1992), 89-99, hier: 89.

²²⁸ Vgl. W. POPKES, a. a. O. (Anm. 9), 18.

²²⁹ Vgl. z. B. Jak 1, 2.12; I Petr 1, 6; 4, 12.

²³⁰ Vgl. 1QS 1, 17; Lk 8, 13b; I Thess 3, 5. Dazu J. JEREMIAS, a. a. O. (Anm. 11), 170; DERS., a. a. O. (Anm. 10), 196; S. SCHULZ, a. a. O. (Anm. 9), 92; H. SCHÜRMAN, a. a. O. (Anm. 9), 114.117; H. J. STOEBE, a. a. O. (Anm. 227), 95.

²³¹ Nicht *apokalyptischer Drangsal*, fehlt doch der Artikel vor πειρασμός (s. Apk 3, 10), dazu A. VÖGTLE, a. a. O. (Anm. 9), 44f; U. LUZ, a. a. O. (Anm. 6), 348f.

²³² Vgl., daß in der LXX der Ortsname Massa aus der Wüstenwanderung mit dem in der Profangrätizität äußerst seltenen Nomen πειρασμός übersetzt wird (Ex 17, 7; Dtn 6, 16; 9, 22). Ntl. auch Mt 4, 1 par. Lk 4, 1f; Mk 1, 13; I Kor 10, 9f; Hebr 3, 8.

²³³ I Kor 10, 1-21, dazu J. BECKER, Paulus, Tübingen 1993, 115.491ff.

²³⁴ Vgl. Mk 8, 11-13 parr. Zu Mk 10, 2 par. vgl. V. 9 par.; zu Mk 12, 15 parr. vgl. V. 34b parr.; zu Mt 22, 35 par. Lk 10, 25 vgl. Mt 22, 38f par.

²³⁵ Vgl. Mk 14, 38a parr., dazu W. POPKES, a. a. O. (Anm. 9), 11-17.

doch das Gottesverhältnis nicht mehr bundestheologisch definieren²³⁶, sondern nur über die individuelle Nachfrage zu sich (vgl. Lk 12, 8 par. Mt 10, 32f), indem er das Angebot an die Verlorenen formuliert (vgl. Mt 5, 3 par. Lk 6, 20b; Mt 22, 2–10 par. Lk 14, 16–23).

VI. Ergebnis

Das Vatergebet ist das Religionsparteien übergreifende *Minimalgebet*²³⁷ der palästinischen Synagoge. Seine Bitten um eschatologische Sammlung der Gola unter Gottes Königsherrschaft im Land sowie um barmherzige Verschonung Israels im Gericht wenden sich an den Bundesgott Israels. Da keine zwingende Verbindung zur Verkündigungsthematik Jesu zu erkennen ist und dessen Proprium der „sich von jetzt ab verwirklichende[n] Gottesherrschaft“²³⁸ eine exklusive Zukunftserwartung entscheidend steigert²³⁹, ist das *Vatergebet* als Schlüssel zum Verstehen von Jesu Theologie²⁴⁰ *ungeeignet*.

Wer die Entscheidung der Urchristenheit, Israels Gebet aufgrund der Jesus ureigenen Vater-Anrede Gottes als christliches Mustergebet für ein postisraelisches Gottesverhältnis zu übernehmen, sich heute in der evangelischen Kirche durch Mitbeten aneignet, bejaht für seinen Glauben drei fundamentaltheologische Präzisierungen:

1. Christliche Theologie hat es nicht mit den Abgründen eines abwesenden Gottes zu tun. Sie ist im eigentlichen Sinn Bemühung um Anrede eines dem Menschen in seinem Verhältnis zuvorkommenden Gottes.

2. Für christliche Theologie ist Gott nicht das ganz andere unwandelbare Sein. Gott erschließt sich vielmehr im Wort seiner Zusage als Hoffnung auf ein geschichtliches Heil von Gott und Welt.

3. Ist Gottes Zukunft das Thema christlicher Theologie, dann nicht, damit Gott schön, sondern der Mensch menschlicher werde. Mit der bittenden Wahrnehmung Gottes als barmherzigen Schöpfer, Richter und Befreier beginnt der Mensch, sich angstfrei mit seiner Fehlbarkeit auseinanderzusetzen.

²³⁶ Vgl. Jesu inhaltliche (Mk 2, 23; 3, 4; 7, 15; Mt 8, 21f par. Lk 9, 59–62) und prinzipielle Thora-Kritik (Mt 11, 12f par. Lk 16, 16), dazu J. BECKER, a. a. O. (Anm. 150), 32–37.

²³⁷ Den jüdischen Gegenentwurf stellt das synagogale *Achtzehngebet* dar, ein Liturgieformular, das mit maximal ausformulierten Ber. die Einheit des theologisch vielfältigen Frühjudentums unter pharisäisch-rabbinischer Führung bewahren will. Zur urchristlichen Wirkungsgeschichte dieser Gebetsform vgl. I Clem 59, 2–61, 3.

²³⁸ E. KÄSEMANN, a. a. O. (Anm. 77), 212.

²³⁹ Vgl. Lk 6, 20b par. Mt 5, 3; Lk 10, 23f par. Mt 13, 16f; Mt 13, 44–46.

²⁴⁰ So aber der Titel des Werkes von H. SCHÜRMANN, a. a. O. (Anm. 9).