

Beten in der Gotteskrise

Die seelsorgerliche Kraft des Vaterunsers

Isolde Karle

Aus protestantischer Perspektive ist es zunächst einmal erfreulich, dass Papst Franziskus als Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche es wagt, an einen traditionsreichen, ehrwürdigen alten Text theologische Rückfragen zu stellen wie dies im Hinblick auf die sechste Vaterunser-Bitte nun geschehen ist. Man hätte eher von evangelischer Seite erwartet, Traditionen in Frage zu stellen. Der Papst fordert uns mit seiner Kritik dazu heraus, ein bekanntes Gebet mit langer Tradition nicht nur gedankenlos mit- oder nachzusprechen, sondern neu über seinen Sinn nachzudenken. Und er vertritt mit seiner Infragestellung der deutschen Formulierung „und führe uns nicht in Versuchung“ ein seelsorgerliches Anliegen. Er möchte das Gottesbild nicht verunklart sehen durch eine Ambiguität, die Gott nicht nur Güte und Nähe zuschreibt, sondern ihn auch mit der Versuchung, den Schattenseiten und dem Bösen in Verbindung bringt. Nun steckt hinter dieser Sorge wiederum eine sehr alte Diskussion, die die monotheistischen Religionen allesamt beschäftigt und die sie nicht wirklich lösen können: Ist Gott allmächtig, dann muss er letztlich auch als Verursacher des Bösen gedacht werden – oder doch zumindest als eine Figur, die das Böse zulässt. Damit stellt sich die Frage nach Gottes Gerechtigkeit, die die Moderne in Form der Theodizeefrage vielfältig reflektiert hat und bis heute traktiert. Um eine schwer auszuhaltende Ambiguität im Gottesbild zu vermeiden, vertritt Papst Franziskus nun wie-

derum die Auffassung, es sei nicht Gott, sondern der Satan, der in die Versuchung führe. Doch damit vertritt der Papst einen Dualismus, der schwerlich dem Monotheismus, noch der Symbolik und Metaphorik biblischer Sprache (wenn sie vom Satan spricht), noch einer modernen Theologie nach der Aufklärung gerecht wird. Insofern sind die beiden hier skizzierten „Lösungen“ unbefriedigend.

Nun kann man für die kirchliche Praxis viele Argumente ins Feld führen, die für die Beibehaltung der sechsten Vaterunser-Bitte schon aus rein pragmatischen Gründen sprechen. Ich will aber zunächst einige Gesichtspunkte anführen, die auch inhaltlich dafür sprechen, das Gottesbild nicht nur „weich“ zu zeichnen und Gott zu einem „lieben Gott“ zu verniedlichen, sondern der Abgründigkeit menschlicher Erfahrung auch im Hinblick auf die Gottesbeziehung Rechnung zu tragen. Sowohl aus seelsorgerlichen als auch dogmatischen Gründen erscheint mir dies geboten. Die ersten beiden Abschnitte gehen den damit verbundenen Fragen nach. Daran anschließend gehe ich den eher pragmatischen, aber keineswegs weniger gewichtigen Argumenten nach, die aus meiner Sicht dafür sprechen, das Vaterunser weiterhin so zu beten, wie wir es gewohnt sind und es damit vor Veränderung zu schützen. Dabei wird die rituelle und Sinn stiftende Kraft des Gebets in den Vordergrund gestellt.

Gott in der Seelsorge

Aus der Perspektive der Seelsorge stellt sich die Frage, wie das Gottesbild und eigene Leidenserfahrungen miteinander zusammenhängen bzw. welche Gottesbilder Menschen bei der Bearbeitung ihrer Leidenserfahrungen helfen und welche nicht. Empirische Studien haben gezeigt, dass die Vorstellung, dass das eigene Leiden als Strafe Gottes zu inter-

pretieren sei, nahezu keinen Anhalt mehr in der religiösen Praxis findet.¹ Das ist umso erfreulicher, als sie auch theologisch als hoch problematisch zu gelten hat. Bereits Hiob weist die damit unterstellten Kausalitätszusammenhänge scharf zurück. Ein Zusammenhang von Tun und Ergehen ist keinesfalls immer gegeben. Es kann guten Menschen durchaus auch Böses widerfahren, deshalb kann und darf das Leid nicht einfach als Strafe Gottes für böse Taten interpretiert werden. Das sieht schon die jüngere Weisheitsliteratur der hebräischen Bibel so.

Interessanterweise ist es nun aber so, dass die von schwerem Leid Betroffenen Gott umgekehrt nicht nur als mitleidend oder zuwendend adressieren, sondern als jemand, der einen tatsächlich in Versuchung – im Sinne von schwerer Anfechtung – führen kann. Ich möchte dazu auf eine Studie von Julia Well verweisen, die Eltern interviewte, die eines ihrer Kinder oder gar mehrere aufgrund einer seltenen Erbkrankheit verloren hatten oder Kinder hatten, die aktuell von dieser tödlichen Krankheit betroffen waren und bald sterben würden.² Wie würden diese Eltern in dieser äußerst existentiellen Krise ihre Situation religiös deuten? Welches Gottesbild vertraten sie? Vielen befragten Eltern war die Vorstellung wichtig, dass Gott ihr Leben führt, dass auch die Krankheit ihres Kindes in seinem Machtbereich liegt. So ist es für eine Mutter ein großer Trost, dass sie sich nicht dem Zufall ausgesetzt sieht, sondern dass Gott ihrem Schicksal Maß und Ziel setzt, dass er ihr nicht mehr aufbürdet, als sie tragen kann. „Sie fühlt sich nicht der sinnlosen Willkür des Zufalls ausgesetzt, sondern findet Halt in der Vorstellung, dass [...] Gott über ihr Leid bestimmt und wacht.“³ Obwohl diese Mutter Gott als Geber der Krankheit versteht, ist Gott für sie zugleich nicht der Verursacher der Krankheit. Es geht ihr nicht um eine Begründung der Krankheit, sondern um ihr „wozu“: Gott bestraft sie nicht

mit der Krankheit ihres Kindes, sondern weist ihr eine besondere Aufgabe zu. Die Mutter findet in der Erfüllung dieser von Gott zugewiesenen Aufgabe neuen Lebenssinn. Sie fühlt sich darin unersetzlich und unvertretbar. Dabei identifiziert sie sich mit Christus. Christus sei auf seinem Kreuzweg dreimal hingefallen, aber jedes Mal wieder aufgestanden und habe weitergemacht. Diese Haltung sei für sie Vorbild. Wie Christus hat Gott auch ihr ein Kreuz gegeben, das sie nun mit Fassung zu tragen versuche. Ihre Gottergebenheit hat insofern nichts Fatalistisches, sondern hilft ihr, das Unabänderliche und Unerträgliche zu ertragen und dabei ihre eigene Würde zu behalten.⁴

Auch andere Eltern betonten, dass für sie die Krankheit im Machtbereich Gottes liege. Das Vertrauen in die Macht Gottes vermittelte den leidenden Eltern eine letzte Geborgenheit in aller Verzweiflung. Sie erfahren es als Entlastung, Verantwortung an Gott auch abgeben zu können, weil sie sich und ihre Kinder letztlich in seiner Hand geborgen wissen. Sie changieren dabei zwischen Widerstand und Ergebung, Aktivität und Passivität und ziehen Kraft daraus, dass alles Wesentliche letztlich ihrer Verfügbarkeit entzogen ist. Gott wird dabei trotz der dunklen Erfahrung als guter Begleiter gesehen, der nicht gegen sie ist, sondern mit ihnen, der nicht auf Seite der Krankheit, sondern der Kranken ist. Die Befragten unterstellen die Krankheit zwar der Macht Gottes, schreiben sie aber nicht seinem Willen zu. „Die Befragten zeichnen ein Gottesbild, das ein paradoxes Verhältnis von Gott und Krankheit auszuhalten vermag. In ihrer Vorstellung stehen Gott und Krankheit einander oppositionell gegenüber, wobei Gottes Macht zugleich alles umfängt.“⁵ Sie denken Gott *allmächtig*, aber *nicht allwirksam*. Damit befinden sie sich auf biblischen Spuren. Auch das Gebet des Vaterunsers setzt „Gottes unbedingte Macht“ voraus. „Ein weltanschauliches Urteil über die Frage, wer das Böse

bewirkt, will die Bitte [aber] nicht fällen.“⁶ Das steht nicht im Interesse des Vaterunsers, das das Vertrauen in Gottes Nähe und sein kommendes Reich in den Vordergrund stellt.

Die paradoxen Gottesvorstellungen spiegeln die Theodizeeproblematik und weisen zugleich einen Weg, wie Menschen in schwerem Leid pragmatisch und konstruktiv mit ihr umgehen können – in der Seelsorge und auch im Gebet. Dabei geht es im Anschluss an Christoph Morgenthaler nicht darum, ein widerspruchsfreies „zentralistisches“ Gottesbild zu entwickeln und Gottes Wesen ontologisch konsistent zu bestimmen. Hilfreicher wäre es vielmehr, Gott „seriatim“, nacheinander, zu denken und die unterschiedlichen Facetten seines Wesens zeitlich entlang der Lebensgeschichte zu akzentuieren.⁷ Vor diesem Hintergrund wäre von Gott nicht primär in Eigenschaften zu sprechen, sondern erzählend – Gott ist in der Dunkelheit und Verlassenheit des Karfreitags ebenso zu erkennen wie in der befreienden Kraft der Auferstehung am Ostermorgen. Das wäre nicht nur biblisch, sondern käme zugleich der empirischen Religiosität von Menschen entgegen. Viele Menschen schreiben Gott je nach Situation widersprüchliche Fähigkeiten und Eigenschaften zu, ohne dass sie dies als Problem empfinden, sie stellen sich – wie Hiob – „God beyond God“ vor und finden damit bei und vor Gott Raum für ihre Wut und ihre Verzweiflung und zugleich für ihr Bedürfnis nach Geborgenheit und dem Vertrauen auf Gottes Güte und Gnade. Morgenthaler plädiert deshalb für ein Gottesbild, das näher an der menschlichen Erfahrung und zugleich biblischer ist. Die „Leidenserfahrung heutiger Menschen [erhält] damit eine grundsätzliche Bedeutung für die theologische Reflexion der Gottesfrage [...]. Gott selbst bleibt nicht außerhalb des Leidens, sondern wird in Mitleidenschaft gezogen.“⁸ Im Kreuz Jesu wird deutlich, dass damit nicht nur einem seelsorgerlichen Anliegen Rechnung getragen wird,

sondern dass dies auch eine dogmatisch überzeugende Interpretation darstellt.

Martin Luther hat die Widersprüchlichkeit menschlicher Erfahrung in diesem Sinn als Spannung zwischen dem *deus relevatus* und dem *deus absconditus* festgehalten und reflektiert. Er „hat in seiner Lehre von Gott die Spannung zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott nie aufgelöst. Das halten manche für eine Schwäche seiner Theologie. Vielleicht ist das aber auch gerade die Stärke der Theologie Luthers: Sie bildet unsere tatsächliche Welt Erfahrung ohne Ausblendungen ab. In ihr finden auch die Brüche, das Unheimliche und das Dunkle einen Ort, ohne dass sie übermächtig werden. Die Liebe, das Licht und das Leben haben [im *deus revelatus*] den Vorrang. Sie regieren das Gottesbild und machen es eindeutig und klar. Aber die Rätsel, die verbleiben, werden mitbenannt. Ihre Lösung steht noch aus und muss offen bleiben.“⁹ Damit trägt Luthers Gottesbild zwar tendenziell dualistische Züge, aber es wird zugleich bestimmt und „regiert“ von dem Gott, der sich in Jesus Christus klar zu erkennen gegeben und sich in Hingabe für die Welt der äußersten Riskanz des Bösen ausgesetzt hat. Gott bleibt damit von der Dunkelheit der Welt Erfahrung nicht verschont und wird doch zugleich als ein Gott geglaubt, der uns nicht ambivalent, sondern eindeutig liebt, hält und trägt.

Auch Dietrich Bonhoeffer, der den mitleidenden Gott in seinen Gefängnisbriefen¹⁰ in den Vordergrund stellte, kam nicht ohne solche Widersprüche aus. Er glaubte nicht nur an den ohnmächtig mitleidenden Gott und das solidarische Mitleiden der Christinnen und Christen mit diesem liebenden Gott, sondern zugleich auch an den allmächtigen Gott, der Leben und Sterben in seiner Hand hält, dessen guten Mächte man sich vorbehaltlos anvertrauen kann und auf den man hoffen kann. Gott ist gerade deshalb vertrauens-

voll, weil er nicht nur mitleidet, sondern weil er zugleich der Schöpfer der Welt ist. Er ist allmächtig, aber nicht allwirksam. Die Paradoxien der Theodizeeproblematik werden damit nicht gelöst, aber in ein differenzierteres Licht gerückt, als der Papst dies mit seiner Interpretation der sechsten Vaterunser-Bitte tut.

„Und führe uns nicht in Versuchung“

Was ist mit der Versuchungsbitte im Vaterunser nun aber genau gemeint? Julia Knop hat zur Beantwortung dieser Frage eine hilfreiche Interpretation vorgeschlagen, indem sie eine enge Verbindung zwischen der Versuchungsszene Jesu in Gethsemane (Mt 26,36–46) und dem Vaterunser (Mt 6,9–13) hergestellt hat.¹¹ Denn erstaunlicherweise tauchen im Vaterunser gleich zwei Bitten auf, die in ähnlichem Wortlaut in der Gethsemaneszene wiederholt werden: „Dein Wille geschehe“ und „Wachet und betet, dass ihr nicht in Anfechtung fallt“ (Mt 26,41, „Anfechtung“ ist hier die Übersetzung von „*peirasmos*“, dasselbe Wort wie in Mt 6,13, wo es mit „Versuchung“ übersetzt wird). Es ist deshalb naheliegend, von der dunklen Szene in Gethsemane her die sechste Vaterunser-Bitte zu interpretieren. Die Jünger schlafen, sie sind nicht in der Lage mit Jesus zu wachen und zu beten, sondern lassen ihn sträflich im Stich und dies in seiner schwersten Stunde, in der er fürchtet, gefangen genommen, gepeinigt und getötet zu werden. „Meine Seele ist betrübt bis an den Tod“ heißt es in Mt 26,38: Jesus befindet sich in einer äußersten Krise. Diese äußerste Krise ist eine Krise der Gottesbeziehung, des Glaubens an den gütigen Gott und Vater, den Jesus im Vaterunser anspricht, dem er seine ganze Existenz gewidmet hat und der ihn nun zu verlassen droht. Diese äußerste Krise mit der Möglichkeit des Glaubensverlustes ist die Anfechtung der Gläubigen

schlechthin: „Die äußerste Anfechtung ist die Bedrohung des gläubigen Daseins an der Grenze des Gottesverlustes, die Infragestellung der Gottesrelation, die Anfechtung des Gottvertrauens – sei es die des Gottessohnes, sei es die seiner Nachfolger.“¹²

Wie aber geht Jesus mit dieser äußersten Krise, mit dieser Versuchung, um? Er betet. Schon in der sechsten Vaterunser-Bitte lehrt Jesus seine Nachfolger zu beten, dass Gott sie vor Versuchung und Anfechtung bewahren möge. In Gethsemane sieht sich Jesus nun selbst mitten in einer grundlegenden Krise. Und er überwindet sie nicht mit einer überzeugenden theologischen Erklärung, sondern mit Beten. Die Theodizeeproblematik findet eine Lösung „in der Pragmatik des Betens trotz ausbleibender Erklärung“.¹³ Das Beten selbst hilft, die Anfechtung und Versuchung zu überstehen. Jesus betet dabei nicht nur einmal, sondern gleich dreimal dasselbe Gebet zu Gott in der Stunde seiner größten Angst. Angesichts seines bevorstehenden Todes versteht er Gott nicht mehr. Und doch wird er nicht irre an Gott, sondern überantwortet sich seinem Willen („nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe“). Jesus bittet Gott damit zugleich um die Gnade und Kraft, „Gott in und trotz aller erlittenen Verborgenheiten seines Heilswillens zu glauben“¹⁴ und sich ihm anzuvertrauen. Die sechste und die dritte Vaterunser-Bitte sind deshalb ganz eng aufeinander bezogen zu denken. Wenn wir das Vaterunser in der Nachfolge Jesu beten, dann geht es „um die reale Möglichkeit des endgültigen Glaubensverlustes angesichts eines unverständlich gewordenen Gottes“¹⁵ und zugleich um das Vertrauen darauf, dass Gott uns vor diesem Glaubensverlust bewahren möge.

Auch Dietrich Bonhoeffer sieht in der Gottverlassenheit das eigentliche Thema der sechsten Vaterunser-Bitte. In einer Bibelarbeit über die Versuchung in Finkenwalde im Jahr 1938 schreibt Bonhoeffer: „Das ist die entscheidende

Tatsache der Versuchung des Christen, dass er *verlassen* ist, verlassen von allen seinen Kräften, ja von ihnen bekämpft, verlassen von allen Menschen, verlassen von Gott selbst. Sein Herz bebt und ist hineingehalten in das völlige Dunkel.“¹⁶ Deshalb beten Christinnen und Christen im Vaterunser „nicht um Kraft *in* der Versuchung, nicht darum, [...] durch Erprobung zu wachsen. Sondern sie beten [...] darum, gar nicht erst an diese äußerste Grenze geführt zu werden, an der die Gottesrelation in die Krise geführt wird und der Glaubens- beziehungsweise Gottesverlust greifbar naheliegt.“¹⁷ Das Gebet löst die Situation zwar nicht durch eine plausible Erklärung auf, aber es hilft dem Gläubigen an Gott festzuhalten. Es hilft ihm, festzuhalten an „Gottes Entschiedenheit zum Heil der Welt, die angesichts der Abgründigkeit der Gottesfrage oftmals nur gegen den Augenschein geglaubt werden kann“¹⁸ und damit nicht der Verzweiflung und Bedrängnis, sondern der Hoffnung auf Erlösung („und erlöse uns von dem Bösen“) Raum zu geben. Denn „[i]m Gebet im Namen Jesu wird der Mensch, dem Gefühl der Gottesverlassenheit zum Trotz, darauf verwiesen, dass er noch in der Katastrophe und im Zusammenbruch auf Gottes gute Mächten vertrauen kann.“¹⁹

Julia Knop paraphrasiert die sechste Vaterunser-Bitte so: „Vater, bewahre uns vor der Anfechtung des Misstrauens und Kleinmuts! Bewahre uns vor einer Situation, in der wir deinen Heilswillen nicht mehr zu glauben wagen! Erhalte uns im Glauben und in der Hoffnung!“²⁰ Die Versuchungsbitte drückt mithin den Wunsch und die Hoffnung aus, an Gott auch dann festzuhalten, wenn wir ihn nicht verstehen und in eine tiefgreifende Glaubenskrise geraten. Sie hält zugleich in Form des Gebets die Gottesbeziehung aufrecht und ist damit schon der erste Schritt aus der Krise heraus. Heribert Prantl formuliert zum Gebet in Anfechtung: „Wer Fragen stellt, resigniert nicht. Wer fragt, klagt, bit-

tet, wer aufbegehrt – der hat schon angefangen, etwas zu unternehmen gegen das, was ihm und den anderen angeht. [...] Und wenn das, was man Gebet nennt, dabei hilft, der absoluten Sinnlosigkeit standzuhalten, wenn der Tod so nicht das allerletzte Wort hat – dann ist das überhaupt nichts Frömmliches, dann hat das Gebet etwas Österliches: Es hilft beim Wieder-Aufstehen.“²¹ Das Gebet des Vaterunsers – mitsamt seiner sechsten Bitte – wird auf diese Weise zur Ostererfahrung, ohne das Dunkel des Karfreitags zu negieren.

Das Vaterunser als Teil des kulturellen Gedächtnisses der Christenheit

Das Vaterunser ist das bedeutendste Gebet der Christenheit. Es wird in nahezu jedem christlichen Gottesdienst weltweit gebetet, oft stehend oder kniend. Die unterschiedlichen körperlichen Haltungen bringen zum einen Respekt, zum andern Demut zum Ausdruck. Der Mensch bezieht sich dabei nicht nur auf sich selbst wie im Selbstgespräch, sondern wendet sich an Gott und betrachtet sein Leben in der Immanenz im Licht der Transzendenz.

Das Vaterunser ist Teil des kulturellen Gedächtnisses.²² Es ist eine wesentliche Aufgabe der Kirchen, das christliche kulturelle Gedächtnis zu pflegen und lebendig zu erhalten. Es ist sowohl innerhalb der Kirche, als auch über den Binnenraum von Kirche hinaus für unsere Gesellschaft von hoher Bedeutung, den Anschluss an zentrale religiöse Traditionen nicht zu verlieren und bewährte alte Formen und Texte zu pflegen. Denn die moderne Gesellschaft, die von sich aus primär auf Aktualität und Anpassung setzt, bedarf der Vergegenwärtigung fundierender Texte und Geschichten aus der Vergangenheit, die nicht heute en vogue und morgen schon wieder veraltet sind. Die Vergegenwärtigung von

grundlegenden Texten des christlichen Glaubens, die Pflege christlicher Riten und Gebete leisten einen unverzichtbaren Beitrag zur Kultur einer Gesellschaft. So erhellt der Unterschied zwischen alltäglicher und zeremonieller/geformter Kommunikation den im Alltag ausgeblendeten Hintergrund des Daseins und ermöglicht durch das Eintauchen in eine andere Zeit und Sprache „die Erfahrung des Anderen und die Distanz vom Absolutismus der Gegenwart und des Gegebenen.“²³ Durch diese Distanz vom Absolutismus der Gegenwart wird Ungleichzeitigkeit und Zweidimensionalität kommuniziert. Dadurch werden wir angeregt darüber nachzudenken, woher wir kommen, wer wir sind und was noch werden soll und kann.

Das kulturelle Gedächtnis ist auf Schrift angewiesen. Erst durch die Kanonisierung heiliger Schriften wird die Pflege von Erinnerung und Tradition zur Grundlage der Religion. Erst durch die Schriftkultur ist es möglich, kulturellen Sinn über längere Zeit hinweg zu speichern und Kommunikation in vorher unvorstellbarem Maß auszudehnen. Zentral für das Christentum ist deshalb die Bibel, die als Kanon, als Heilige Schrift „das Prinzip einer kollektiven Identitätsstiftung und -stabilisierung [ist], die zugleich Basis individueller Identität ist“²⁴. Die Kanonizität heiliger Texte signalisiert, dass diese Texte nicht einfach revidiert werden können.

Das Vaterunser ist nun seinerseits nicht nur Teil des biblischen Kanons, sondern hat darüber hinaus durch seine immense Wirkungsgeschichte noch einmal eine ganz besondere Dignität. Das Vaterunser hat die Christenheit von Anfang an gebetet und tradiert. Ulrich Luz glaubt schon auf der Ebene des Matthäusevangeliums aufgrund seines rhythmischen Charakters und seiner sprachlich feinen Komposition an seinen liturgischen Gebrauch.²⁵ Auch in der Didache, die kurz nach dem Matthäusevangelium verfasst

wurde, wird zum täglichen Beten des Vaterunsers aufgefordert. „In der alten Kirche wurde es den Täuflingen vor der Taufe feierlich ‚übergeben‘ und nach der Taufe von ihnen als erstes Gebet gesprochen.“²⁶ Die gesamte Kirchengeschichte hindurch spielt es eine zentrale Rolle für die christliche Frömmigkeit, sowohl im privaten Bereich wie in öffentlichen Gottesdiensten oder Stundengebeten. Das Vaterunser gehört bis heute zu den großen Katechismen der christlichen Kirchen. In Luthers Katechismus wird ihm ein besonders breiter Raum eingeräumt. Für Luther ist das Vaterunser nicht nur zentral für den Unterricht, „sondern eine ständige Quelle seiner Frömmigkeit.“²⁷ Das Vaterunser war insofern immer schon eine der wesentlichen Textgrundlagen, auf die sich christlicher Glaube bezieht. Diese äußerst gewichtige Geschichte reicht bis in unsere Gegenwart hinein und sollte zu größter Vorsicht mahnen, einen solchen Text anzutasten.

Das Vaterunser hat darüber hinaus eine immense ökumenische Bedeutung. Auf vieles können sich die großen christlichen Kirchen nicht verständigen, aber sie sprechen – in Deutschland bis in den Wortlaut hinein – dasselbe Gebet in jedem ihrer Gottesdienste. Schon dies verbietet eine Veränderung des Wortlauts. „Das Vaterunser ist das gemeinsame Gebet der großen ‚Familie‘ der Christen. In ihm erkennen sie einander als Christen, in ihm nehmen sie ihre Zusammengehörigkeit wahr.“²⁸ Weltweit wird das Vaterunser mit sehr unterschiedlichen kulturellen Voraussetzungen und Vorverständnissen und doch „in einer großen gemeinsamen Zuversicht“²⁹ gebetet. Das Vaterunser ist ein zentraler Identitätsmarker der gesamten Christenheit und Grundlage allen christlichen Betens. Es ermöglicht als auswendig gelernter Text das „Einwohnen“ in einen „heiligen“ Gebetstext, der Halt und Orientierung gibt und Gemeinschaft über viele Grenzen hinweg ermöglicht.

Eine Korrektur des Vaterunsers wäre aber nicht zuletzt auch deshalb fatal, weil damit die Kontingenz „heiliger Texte“ einmal mehr unterstrichen würde – und man dann fragen könnte, warum man nicht auch gleich die Jungfrauengeburt oder die Höllenfahrt oder die Auferstehung aus dem Glaubensbekenntnis streichen sollte, die für das neuzeitliche Bewusstsein gewiss nicht weniger unverständlich sind als die sechste Vaterunser-Bitte. Es ist ein großer Schatz, dass die Kirche sich auf zwar kontingente und im Detail nicht immer verständliche, aber zugleich hoch verbindliche und bewährte Texte verständigt hat, die kanonischen Charakter haben und deshalb unter einem besonderen Schutz stehen. Sie können durch Neuformulierungen, Interpretationen und Paraphrasierungen ergänzt, aber nicht ersetzt werden. Sonst wäre ein gemeinsames Bekennen oder Beten nicht mehr möglich und die Kontingenz, die durch Religion eigentlich bearbeitet werden soll, würde im Hinblick auf die religiösen Grundlagen des Glaubens selbst noch einmal dramatisiert statt verarbeitet.³⁰

Die christliche Erinnerungskultur hat insgesamt vielfältige Formen entwickelt. Sie bedient sich der Wiederholung, der wiedererkennbaren Muster und der rituellen und performativen Inszenierung in Gebeten, Sakramenten und Segenshandlungen. Sie weiß um die identitätssichernde Kraft poetischer Formen in Liedern, Psalmen und Gebeten. Religion hält damit innerhalb einer Kultur, die das Heute gestaltet, „das Gestern gegenwärtig, das nicht vergessen werden darf.“³¹ Es ist eine grundlegende kulturelle Funktion der Religion, „Ungleichzeitigkeit herzustellen“ und „durch Erinnern, Vergegenwärtigen und Wiederholen Ungleichzeitiges zu vermitteln“³². Nur so können wir uns kritisch mit der gegenwärtigen Kultur und ihren normativen Vorgaben auseinandersetzen.

Die rituelle Kraft des Vaterunsers zwischen acceptance and belief

Der Sinn des Vaterunsers ergibt sich nicht nur aus der Bedeutung seiner einzelnen Sätze, sondern auch und nicht zuletzt aus *der rituellen Funktion* dieses Gebetes. Die rituelle Funktion ist an eine festgelegte Form gebunden. Man kann das Vaterunser deshalb nicht nach Belieben abändern. Das Vaterunser wird von der Gemeinde gemeinsam gesprochen. Das gemeinsame laute Sprechen des Gebetes ist eine rituelle Praxis, die die christliche Identität stärkt und zugleich neu hervorbringt. Die Gottesdienstteilnehmerinnen und -teilnehmer verfügen dabei in der Regel über ein Vorwissen – die meisten kennen das Vaterunser auswendig. Selbstverständlich besteht bei Ritualen immer die Gefahr, dass sie entleert werden, dass sie nur noch gedankenlos vollzogen werden. Doch zugleich lädt das ritualisierte Gebet die Teilnehmenden niedrigschwellig ein mitzusprechen, ohne ihnen eine kognitive Last aufzubürden oder ein individuell durchdachtes Bekenntnis abzufordern. Das rituelle Gebet verlangt nicht, dass ich es kommentiere oder dazu Stellung beziehe, sondern lediglich, dass ich es mitspreche, dass ich mich einfinde in die Gemeinschaft derer, die dieses Gebet seit fast 2000 Jahren sprechen, und mich als Individuum in einer überindividuellen Gemeinschaft verorte. Zugleich verbindet das Vaterunser in besonderer Weise mit Jesus, auf den es mit hoher Wahrscheinlichkeit zurückgeht. Hier sind wir der „ipsissima vox“ besonders nahe.³³ Auch das bedeutet vielen Menschen sehr viel. Jesus selbst hat uns gelehrt so zu beten. Wer wollte es besser wissen und Korrekturen daran vornehmen?

Rituale sind sinnhafte Formen des kulturellen Gedächtnisses. Sie strukturieren die Kommunikation in besonderer Weise. Sie schaffen Strukturen, die Gefühle der Dauer, der

Beständigkeit und Verlässlichkeit zu vermitteln vermögen. Die geformte Sprache der Überlieferung vermag Sprachlosigkeit zu überwinden, insbesondere in emotional aufgeladene Situationen. Rituelle Handlungen regeln und stabilisieren die Kommunikation. Riten haben dabei ihre eigene Evidenz, „sie erfüllen die Funktion der Religion durch ‚Entsprachlichung, Rhythmisierung, Körperbeteiligung, Stereotypisierung‘ und verdecken so Kontingenz. Rituale sprechen für sich und das verleiht ihnen eine eigene Stabilität und Plausibilität.“³⁴ Sie entlasten von individuellen Formulierungen und rücken die Frage nach Sinn und Bedeutung in den Hintergrund, ohne sie aus den Augen zu verlieren. Rituale werden „rasch [...] zu einer Gewohnheit, bei der das richtige und angemessene Verhalten nicht jedes Mal neu überlegt oder ausgehandelt werden muss.“³⁵ Sie sind deshalb keineswegs starr oder sinnentleert, sondern stellen lebendige Kommunikationsereignisse dar, „in denen sich eine Gemeinschaft immer wieder neu findet und an denen sie arbeitet.“³⁶ So verlangt das Vaterunser von den Gottesdienstteilnehmerinnen und -teilnehmern nicht, jeden Satz, der gesprochen wird, mit großer Inbrunst mitzusprechen und mitzubeten. Die Teilnahmeschwelle ist niedriger. Verlangt wird nicht zwingend Glaube, Akzeptanz genügt.³⁷

Ein fest verankertes Ritual hat Gewicht, weil es nicht vage bleibt, sondern klar definiert ist – ich kann nur teilnehmen oder nicht-teilnehmen, eine dritte Möglichkeit ist ausgeschlossen. Roy Rappaport betont in diesem Zusammenhang die performative Kraft des rituellen Aktes: „clear definition, which is intrinsic to the formality of ritual, itself possesses perlocutionary force, and so do the gravity, solemnity and decorum characteristic of many rituals.“³⁸ Rituale sind deshalb nicht nur niedrigschwellig im Hinblick auf die Voraussetzungen der Partizipation – sie setzen „nur“ Akzeptanz, nicht Glauben voraus –, sondern bringen zugleich eine neue

soziale Wirklichkeit hervor. Derjenige, der das Ritual vollzieht, bleibt davon nicht unberührt. Er wird selbst Teil einer sozialen Ordnung, für die das Ritual steht und der er durch seine Teilnahme indirekt zustimmt. „Ritual’s words do, after all, bring conventional states of affairs, or ‚institutional facts‘ into being, and having been brought into being they are as real as ‚brute facts‘.“³⁹

Die Partizipation an einem ritualisierten Gebet wie dem Vaterunser ist mithin keine private Angelegenheit, sondern immer ein öffentlicher Akt, der für alle sichtbar ist – nicht nur für den einzelnen Beter selbst, sondern für die versammelte Öffentlichkeit, die den Vollzug des Rituals bezeugt und hört, wie die anderen Personen das Gebet mitsprechen. Rappaport sieht nicht zuletzt in der *Unterscheidung* von Akzeptanz und Glaube die große Stärke des Rituals, weil das Ritual Unsicherheit und Zweifel, die den einzelnen Gläubigen intern beschäftigen mögen, durch seinen formellen und öffentlichen Charakter bearbeitet: „paradoxically, it may be, and it surely has been implied by religion’s defenders, that the acceptance indicated by liturgical performance, being independent of belief can be more profound than conviction or sense of certainty, *for it makes it possible for the performer to transcend his or her own doubt by accepting in defiance of fit.*“⁴⁰ Genau dies geschieht in der sechsten Vaterunser-Bitte. Der Zweifel wird betend bearbeitet und im gemeinsamen Gebet transzendiert. Gerade im Umgang mit Zweifel – der in der sechsten Vaterunser-Bitte explizit thematisiert wird – ist der öffentliche und soziale Charakter des Vaterunser-Gebets elementar: „While ritual participation may not transform the private state of the performer from one of ‚disbelief‘ to ‚belief‘, our argument is that in it the ambiguity, ambivalence and volatility of the private processes are subordinated to a simple and unambiguous public act, sensible both to the performers themselves and to

witnesses as well. Liturgical performance is, thus, a *fundamental social act*, for the acceptance intrinsic to it forms a basis for public orders which unknowable and volatile belief or conviction cannot".⁴¹ Das Vaterunser ist als ritueller Akt im Gottesdienst ganz und gar „nicht-ambigue“, es ist eindeutig, einfach und öffentlich und kann gerade so innere religiöse Ambiguitäten und Unsicherheiten relativieren und transzendieren. Das gemeinsame Sprechen des Vaterunsers ruft mithin eine Identität als „fundamental social act“ hervor. Auf solchen „fundamental social acts“ basiert die christliche Kirche. Es empfiehlt sich insofern nicht, ausgerechnet dieses Gebet einer reflexiven Korrektur unterziehen zu wollen.

Schluss

Aus seelsorgerlicher Perspektive nimmt die sechste Vaterunser-Bitte ein zentrales Anliegen leidender Menschen auf, indem sie Gott nicht von der Dunkelheit menschlich-abgründiger Erfahrungen fernhält, sondern ihn in „Mitleidenschaft“ zieht, ohne Gott damit zu unterstellen, dass er der Verursacher von Leid und Anfechtung ist. Die Paradoxien der Theodizeeproblematik können insofern zwar nicht mit einer theologisch sauberen Erklärung aufgelöst, aber sehr wohl durch die Praxis des Gebets bearbeitet und transzendiert werden. Besonders deutlich wird das in der Verschränkung der Gethsemaneszene mit der sechsten Vaterunser-Bitte. Jesus selbst bearbeitet seine tiefste Krise und „Versuchung“ mit dem wiederholten Gebet und gibt die Mahnung an seine Jünger weiter zu wachen und zu beten, denn nur im Gebet und damit im Vertrauen auf Gottes Nähe gegen seine augenscheinliche Ferne können solch äußerste Krisen der Gottverlassenheit überwunden werden. Diese Überlegungen zeigen, dass es seelsorgerlich nicht

weiterführt, sondern ein Verlust wäre, die sechste Vaterunser-Bitte zu entschärfen und einem „harmlosen“ Gottesbild unterzuordnen.

Darüber hinaus wäre eine Veränderung des Vaterunser aber auch aus ritualtheoretischer Perspektive hoch problematisch. Das Vaterunser ist Teil des kulturellen Gedächtnisses. Es ist Ausdruck christlichen Glaubens und lässt uns einstimmen in eine Frömmigkeit, die schon sehr viele Menschen vor uns geteilt haben und die nach uns noch viele Menschen mit denselben Worten zum Ausdruck bringen werden. Das reduziert Unsicherheit und Willkür und entlastet heilsam von der eigenen Person, der eigenen Ambivalenz und Unsicherheit und nicht zuletzt der Bezogenheit auf sich selbst und den eigenen bescheidenen Horizont. Das Vaterunser „gehört zu den großen Konstanten der Christenheit“⁴². Es ist einer der wichtigsten öffentlichen Identitätsmarker der Christenheit in diachroner und synchroner Hinsicht. Vor allem aber ist es, wenn es im Gottesdienst gemeinsam gesprochen wird, ein einfaches, klares und schwergewichtiges Ritual, das unsere internen Unsicherheiten und Zweifel als „fundamental social act“ zu bearbeiten vermag und damit unserem oft kümmerlichen Glauben aufhilft.

Anmerkungen

¹ Vgl. *Christoph Morgenthaler*, Seelsorge. Lehrbuch Praktische Theologie, 3. Auflage Gütersloh 2009, 202ff., und *Jula Elene Well* Ressourcen stärken. Seelsorge für Eltern letal erkrankter Kinder, Leipzig 2013.

² Vgl. *Well*, Ressourcen stärken.

³ *Well*, Ressourcen stärken 227.

⁴ Vgl. ebd. 228f.

⁵ Ebd. 234.

⁶ *Ulrich Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1), 3., durchgesehene Auflage Neukirchen-Vluyn 1992, 349.

⁷ So *Christoph Morgenthaler* im Anschluss an David R. Blumenthal: *Morgenthaler*, Seelsorge 207.

- ⁸ Ebd.
- ⁹ *Christoph Dinkel*, Predigt über „Menschen gehen zu Gott“ anlässlich des Erdbebens und der Reaktorkatastrophe in Japan, Christuskirche Stuttgart, 20.03.2011, abrufbar unter: http://www.christuskirche-stuttgart.de/fileadmin/mediapoo/gemeinden/KG_stuttgart_christuskirche/Predigten/2011/Dinkel__Predigt_Japan_20.3.11.pdf (Abrufdatum: 10.02.2018).
- ¹⁰ Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (DBW 8), Gütersloh 1998.
- ¹¹ Vgl. *Julia Knop*, Vater, führe uns nicht in Versuchung! Dogmatische Implikationen einer schwierigen Vaterunser-Bitte, in: *ThPh* 87 (2012) 376–395.
- ¹² Ebd. 387.
- ¹³ Ebd. 389.
- ¹⁴ Ebd. 394.
- ¹⁵ Ebd. 389.
- ¹⁶ *Dietrich Bonhoeffer*, Bibelarbeit über Versuchung. 20.–25.6.1938, in: ders., *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937–1940* (DBW 15), Gütersloh 1998, 372.
- ¹⁷ *Knop*, Vater, führe uns nicht in Versuchung 391.
- ¹⁸ Ebd. 392.
- ¹⁹ *Christoph Dinkel*, Das Gebet als Medium der Seelsorge, in: *Praktische Theologie* 39. Jahrgang (2004) 136.
- ²⁰ *Knop*, Vater, führe uns nicht in Versuchung 392.
- ²¹ *Heribert Prantl*, Warum beten nicht vergebens ist, in: *Süddeutsche Zeitung Online*, 05.04.2015. Abrufbar unter: <http://www.sueddeutsche.de/leben/ostern-da-hilft-nur-beten-1.2421492-2> (Abrufdatum: 10.02.2018).
- ²² Zum kulturellen Gedächtnis vgl. *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1999.
- ²³ Ebd. 86.
- ²⁴ Ebd. 127.
- ²⁵ Vgl. *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus 335.
- ²⁶ Ebd. 337.
- ²⁷ Ebd. 338.
- ²⁸ *Hans-Martin Barth*, Das Vaterunser als ökumenisches Gebet, in: *Una Sancta* 45/2 (1990), 99–110/113, hier: 99.
- ²⁹ Ebd. 104.
- ³⁰ „Für Religion in ihrer Funktion der Kontingenzverarbeitung [...] ist es problematisch, durch Entscheidung selbst kontingent zu werden; ihre Funktionserfüllung wird dadurch gefährdet.“ *Jens Schlamelcher*, Ökonomisierung der Kirchen?, in: *Jan Hermelink/Gerhard Wegner* (Hg.), *Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche*, Würzburg 2008, 145–178, 156.

³¹ Assmann, Das kulturelle Gedächtnis 227.

³² Ebd. 84.

³³ Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus 336 und 350ff.

³⁴ Christoph Dinkel, Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes, 2. Auflage Gütersloh 2002, 98. Das Zitat im Zitat ist von Niklas Luhmann.

³⁵ Axel Michaelis, Wozu Rituale?, in: Spektrum der Wissenschaft Spezial 1/2011, 6-13, hier: 9.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. Roy A. Rappaport, Ritual and Religion in the Making of Humanity, Cambridge/University Press, sixth printing 2004 (Erstveröffentlichung 1999), 119ff.

³⁸ Ebd. 116.

³⁹ Ebd. 117.

⁴⁰ Ebd. 120. Hervorhebung IK.

⁴¹ Ebd. 122f.

⁴² Barth, Das Vaterunser als ökumenisches Gebet 108.