

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Florian Wilk (ed.), *Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Wilk, Florian

"So sollt ihr beten ..." Das Vaterunser als Element der frühen Jesusüberlieferung

in: Florian Wilk (ed.), *Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten*. Zum Gedenken an Eduard Lohse, pp. 83–102

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 266)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666540523.83>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Florian Wilk (Hg.), *Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Wilk, Florian

"So sollt ihr beten ..." Das Vaterunser als Element der frühen Jesusüberlieferung

in: Florian Wilk (Hg.), *Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten*. Zum Gedenken an Eduard Lohse, S. 83–102

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 266)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666540523.83>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Florian Wilk

„So sollt ihr beten ...“

Das Vaterunser als Element der frühen Jesusüberlieferung

1

„Jesu Verkündigung ist im Vaterunser in knapper und konzentrierter Gestalt zusammengefasst.“¹ Mit dieser Feststellung eröffnete Eduard Lohse in seinem 2009 erschienenen Buch über das Herrengebet den Abschnitt zu dessen „bleibende[r] Bedeutung“. Er griff damit eine These seines Lehrers Joachim Jeremias auf, der 1962 formuliert hatte: „In der Tat ist das Vaterunser die klarste und trotz ihrer Knappheit inhaltreichste Zusammenfassung der Verkündigung Jesu, die wir besitzen.“² Beide Autoren haben diese Sichtweise eingehend begründet. Sie argumentierten dabei vor allem inhaltlich. So schrieb Lohse: „Wer das Gebet des Herrn Wort für Wort bedenkt, wird überall deutliche Bezugnahmen auf die Botschaft entdecken, die Jesus gebracht hat.“³ Jeremias stellte diesbezüglich den Aspekt „des neuen Lebens“ heraus, das durch die Zugehörigkeit zur „Königsherrschaft Gottes“ initiiert werde. Dessen „[w]ichtigstes Kennzeichen“ sei „das neue Verhältnis zu Gott“⁴ als „Vater“; die „Gabe der Kindschaft“ präge „das ganze Leben der Jünger Jesu“⁵. Daher breche „in der Königsherrschaft ... auch ein neues Beten auf“, durch das „ihre Kräfte ... in das Leben der Jünger hinein“ wirkten.⁶ Das Vaterunser sei demgemäß „nicht bloß als Vorbild für ein rechtes Beten gemeint, sondern ... als Erkennungszeichen“⁷; es solle „die Jünger Jesu ... als die Gemeinde der Heilszeit ... zusammenschließen und kennzeichnen“⁸.

¹ E. LOHSE, Vater unser. Das Gebet der Christen, Darmstadt 2009, 93. Ähnlich DERS., Das Vaterunser im Licht seiner jüdischen Voraussetzungen, Lucas-Preis 2007, Tübingen 2008, 57.

² J. JEREMIAS, Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung, Stuttgart ³1965, 16 = DERS., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 152–171: 161. Als „breviarium totius Evangelii“ hatte schon Tertullian (orat. 1,4 [CSEL 20,181]) das Vaterunser aufgefasst.

³ LOHSE, Vater, 93.

⁴ J. JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971 = Berlin 1973, 175.

⁵ JEREMIAS, Theologie, 177.

⁶ Vgl. JEREMIAS, Theologie, 180.

⁷ JEREMIAS, Theologie, 191.

⁸ JEREMIAS, Vater-Unser, 16 = Abba, 161.

Diese Deutung fußt freilich auf Voraussetzungen, die sich inzwischen z. T. als unzutreffend erwiesen haben. So meinte Jeremias, für „die Anrede Gottes mit Abba“, dem aramäischen Ausdruck für Vater, fehle „in der gesamten jüdischen Gebetsliteratur ... *jede Analogie*“; „daß Jesus es gewagt“ habe, Gott „mit diesem familiären Wort anzureden“, sei „etwas Neues und Unerhörtes“ gewesen.⁹ Demgemäß habe „die Übergabe des Vater-Unsers an die Jünger die Ermächtigung bedeutet[], ihm das Abba nachzusprechen. Er gab ihnen damit Anteil an seinem Gottesverhältnis.“¹⁰ Diese These entspricht nicht der heutigen Quellenkenntnis. Denn

1. wurde gezeigt, dass Abba in den aramäischen und hebräischen Texten des antiken und mittelalterlichen Judentums „keine andere qualitative Bedeutung hat als die normale Anrede und Bezeichnung ‚Vater‘“¹¹;
2. ist man in den Handschriften aus Qumran auf hebräische und in den Targumim auf aramäische Beispiele sowohl für die Bezeichnung als auch für die Anrede Gottes als „Vater“ im Kontext von Gebeten aufmerksam geworden;¹²
3. hat sich die pauschale Erklärung der entsprechenden Belege in Schriften des hellenistischen Judentums aus „griechischem Einfluss“¹³ nicht bewährt;¹⁴ und
4. wird ein Kausalzusammenhang zwischen den Gebeten Jesu zu Gott als Vater und dem Vaterunser in den Evangelien gerade nicht erkennbar¹⁵.

⁹ Vgl. J. JEREMIAS, Abba, in: DERS., Abba (s. Anm. 2), 15–67: 59 und 63; vgl. DERS., Vater-Unser, 18f = Abba, 163, sowie DERS., Theologie, 70–73.

¹⁰ JEREMIAS, Abba, 65. Ebenso dann auch G. SCHNEIDER, Das Gebet des Herrn, ein „jüdisches“ Gebet?, in: DERS., Jesusüberlieferung und Christologie. Neutestamentliche Aufsätze 1970–1990, NT.S 67, Leiden u.a. 1992, 39–51: 43: „Diese Gottesanrede ist nach den Evangelien zunächst Jesu ‚Privileg‘; durch Jesus wird sie seinen Jüngern vermittelt.“

¹¹ G. SCHELBERT, ABBA Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias, NTOA 81, Fribourg/Göttingen 2011, 15. Ferner s. J. FREY, Das Vaterunser im Horizont antijüdischen Betens unter besonderer Berücksichtigung der Textfunde vom Toten Meer, im vorliegenden Band S. 1–24: 12f.

¹² Vgl. in Kürze M. PHILONENKO, Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger, UTB 2312, Tübingen 2002, 33–43, sowie die gründlichen Untersuchungen von L. DOERING, God as Father in Texts from Qumran, und R. HAYWARD, God as Father in the Pentateuchal Targumim, jeweils in: F. Albrecht/R. Feldmeier (Hg.), The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity, TBN 18, Leiden/Boston 2014, 107–135 bzw. 137–164. Ferner s. FREY, Vaterunser, 14f.

¹³ So JEREMIAS, Abba, 59, ähnlich 31.

¹⁴ So stellt etwa M. POPOVIĆ, God the Father in Flavius Josephus, in: Albrecht/Feldmeier (Hg.), Father (s. Anm. 12), 181–197: 196, nach eingehender Untersuchung der Belege selbst für diesen Autor fest: „In the aspects of God’s fatherhood that Josephus identifies we have seen how his portrayal was informed by ancestral traditions. Josephus’s references to God as father were not strongly influenced by Greek thought ...“

¹⁵ Vgl. F. WILK, „Vater ...“. Zur Bedeutung der Anrede Gottes als Vater in den Gebeten der Jesusüberlieferung, in: Albrecht/Feldmeier (Hg.), Father (s. Anm. 12), 201–231 (mit einer Analyse

Eduard Lohse äußerte sich deshalb vorsichtiger; er betonte neben den Verknüpfungen mit Jesu „Verkündigung und ... Geschick“ die „Wort für Wort“ erkennbaren „Anklänge an die reichen Gebetsüberlieferungen Israels“¹⁶ und schrieb:

In diesen Worten leitet Jesus seine Jünger zur Einübung in rechtes Beten an. Dabei gewinnen seine Worte ihre Leuchtkraft im Licht ihrer jüdischen Voraussetzungen, so dass die Lebenswelt Jesu und seiner Jünger deutlich hervortritt. Zugleich aber kommt Jesu Stimme kraftvoll zu Wort und zeichnen sich seine Worte in ihrer Einmaligkeit und ihrem besonderen Charakter aus.¹⁷

Ähnlich urteilte zuvor bereits Ulrich Luz:

Das Unservater ist ein jesuanisches Gebet. Es ist geprägt vom Menschen und Gottesboten Jesus, und zwar sowohl dort, wo es allgemein jüdisch ist, als auch an den Stellen, wo es innerhalb des Judentums besondere Züge hat. Beides zusammen macht den besonderen Charakter des Unservaters aus.¹⁸

Im Sinne dieser Auffassung hat jüngst Klaus Haacker die Verkündigung Jesu insgesamt „vom Vaterunser aus entfaltet“¹⁹.

Der jesuanische Charakter des Vaterunsers ist in der neueren Forschung allerdings nicht unumstritten. So stellte Ulrich Mell 1994 die Zugehörigkeit des Vaterunsers „zur authentischen Jesus-Tradition“ in Abrede;²⁰ er sieht im

des Verhältnisses zwischen Mk 14,35f; Mt 11,25–27 / Lk 10,21f und Mt 6,9–13 / Lk 11,2–4 sowie des Zusammenhangs aller drei Textpassagen mit antik-jüdischen Gebeten und Gebetsnotizen [zusammengestellt a.a.O., 222–228]). Anders freilich E. RAU, Unser Vater im Himmel. Eine These zur Metaphorik der Rede von Gott als Vater in der Logienquelle, NT 53 (2011) 222–243: In der Logienquelle bilde Lk/Q 10,22 die Leitthese der „Rede über den Vater“ Lk/Q 10,21–24; 11,2–13 (226) und damit den „Schlüssel für den Zugang zu Jesu Rede vom Vater“ (227). Die vorausgesetzte Deutung, Jesus nehme in 10,22 „die alleinige Kenntnis des Vaters für sich in Anspruch“ (228), während „der Autor von Q bei der Offenbarung des Vaters durch den Sohn an die Übergabe eines Gebetes“ (230) denke, wird jedoch dem Textbefund nicht gerecht (s. dazu WILK, Vater, 211–216).

¹⁶ LOHSE, Vater, 94f; speziell zur Vater-Anrede vgl. 32–34. Insgesamt vgl. bereits J.J. WETTSTEIN, *Novum Testamentum Graecum I*, Amsterdam 1752 (Nachdruck Graz 1962), 323: „Tota haec oratio ex formulis Hebraeorum concinnata est.“

¹⁷ LOHSE, Vater, 95f.

¹⁸ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1. Teilband: Mt 1–7, EKK I/1, Zürich u.a. 2002, 456.

¹⁹ K. HAACKER, Was Jesus lehrte. Die Verkündigung Jesu – vom Vaterunser aus entfaltet, Neukirchen-Vluyn 2010. Vgl. bereits H. SCHÜRMAN, Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu, Freiburg u.a. 1981.

²⁰ Vgl. U. MELL, Gehört das Vater-Unser zur authentischen Jesus-Tradition? (Mt 6,9–13; Lk 11,2–4), BThZ 11 (1994) 148–180. Nach Mell „zeigt Jesu Verkündigung am Gottesbild des Vaters kein markantes Interesse“ (167), fehlt in ihr ein „Zusammenhang von Namensheiligung und Gottesherrschaft“ (169), widerspricht die „Bitte ... um Gottes zukünftige Königsherrschaft“ der Botschaft Jesu, dass „die Gottesherrschaft schon in die Gegenwart vorgedrungen ist“ (174), sind die Wir-Bitten mit ihrem Flehen um „barmherzige Verschönerung“, ihrer Qualifikation des „Gottesverhältnis[ses] nach Analogie einer Geschäftsbeziehung von Gläubiger und Schuldner“ (178) und ihrem „Appell“ an „Gottes ... Bundestreue“ der Jesus-Überlieferung „fremd“ (179).

„Vatergebet“ das alle „Religionsparteien übergreifende Minimalgebet der palästinischen Synagoge“²¹. Auch Karlheinz Müller diagnostizierte 2003 eine große „Distanz“ dieses Gebetes „zum Nazarener“;²² Müller identifizierte es als „ein jüdisches Privatgebet“²³, das sich am besten auf Johannes den Täufer zurückführen lasse²⁴. Die dabei vorgebrachten Sachargumente sind zwar keineswegs schlagend,²⁵ aber durchaus bedenkenswert; es lohnt sich daher, die Debatte fortzuführen. Ich möchte dazu im Folgenden einen oft vernachlässigten Gesichtspunkt bedenken und der Frage nachgehen, *wem* eigentlich das Vaterunser zugedacht war und mit welcher *Intention* es diesen Adressaten übermittelt wurde.

2

In der Forschung wird das Vaterunser meist als Gebet der Jünger angesehen. Diesbezüglich stehen die eingangs zitierten Voten von Eduard Lohse und Joachim Jeremias für einen weitgehenden Konsens.²⁶ Ihm widerspricht allerdings Ulrich Luz; das Herrengebet spiegele „gerade nicht die besondere Situation des Jüngerkreises“, sondern sei „offen formuliert“, sodass sich „[i]n seinen Formulierungen ... viele Menschen wiederfinden“ können.²⁷ Zwar relativiert Luz diese Wertung insofern, als er besagtes Gebet als „Zentraltext“²⁸ der Bergpredigt und diese dann insgesamt als „Jüngerethik“ interpretiert. Doch dabei gehe es nicht um „eine Jüngerethik im *engeren* Sinn“; als „Rede von der Gerechtigkeit des Himmelreichs“ gelte sie vielmehr „auch für das zuhörende Volk (sc. Israel)“.²⁹ Demgemäß

²¹ Vgl. MELL, Gehört, 180, weiter U. MELL, Das Vater-Unser als Gebet der Synagoge – eine Antwort an Klaus Haacker, ThBeitr 28 (1997) 283–290.

²² Vgl. K. MÜLLER, Das Vater-Unser als jüdisches Gebet, in: A. Gerhards u.a. (Hg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, Studien zu Judentum und Christentum, Paderborn u.a. 2003, 159–204: 174.

²³ MÜLLER, Vater-Unser, 183.

²⁴ Vgl. MÜLLER, Vater-Unser, 182f: „Dessen [sc. des Täufers] akute, aber nach wie vor rein futurische Naherwartung passt perfekt zu den beiden Du-Bitten. So wie die Brotbitte mit seiner – aus solcher Naherwartung resultierenden – asketischen Lebenseinstellung zusammenstimmt. Und so wie die letzten Wir-Bitten um Schuldverlass und um Verschonung vor Versuchung ein Reflex der geschärften Sündenbewusstheit des Täufers sein können.“

²⁵ Vgl. etwa die Ausführungen von K. HAACKER, Stammt das Vater-unser also doch von Jesus – Eine Antwort an Ulrich Mell, ThBeitr 28 (1997) 291–295; DERS., Jesus, 257–263.

²⁶ Vgl. z.B. U. LUCK, Das Evangelium nach Matthäus, ZBK NT 1, Zürich 1993, 86: „Eingeführt wird das Vater-unser [sc. in Mt 6,9a] mit einer ausdrücklichen Weisung: So sollt ihr beten. Damit wird es betont als Gebet der Jünger, der Gemeinde, bezeichnet.“

²⁷ Vgl. LUZ, Evangelium, I 456, vgl. 452.

²⁸ LUZ, Evangelium, I 255

²⁹ Vgl. LUZ, Evangelium, I 266 und 260.

sei das Vaterunser „nicht Erkennungszeichen des Jüngerkreises, sondern Ausdruck der Gnade, die dem Jüngerkreis vorangeht“³⁰.

In der Tat ist der frühchristliche Überlieferungsbefund nicht eindeutig. Die Sammlung von Herrenworten, die aus Matthäus und Lukas zu erschließen ist, belegt zwar die Nutzung des Vaterunsers durch die Jünger; ob es *nur* von ihnen gebetet werden sollte, lässt sich aber nicht mehr erkennen.³¹ Erst in Lk 11 wird es als „gruppenspezifisches Gebet ... für die Jesusjünger“ präsentiert; es eint und kennzeichnet sie als Gruppe ebenso, wie es die Gebetslehre des Täufers bei dessen Anhängern tut.³² Dabei wird im Kontext des lukanischen Doppelwerks deutlich, dass Lukas das Vaterunser als Gemeinschaftsgebet versteht.³³ In Mt 6 jedoch erscheint es als Teil der Bergpredigt, die sich über die bereits berufenen Jünger hinaus an eine große Menge von Juden richtet – an all diejenigen, die sich durch das Auftreten Jesu als Prediger des Himmelreichs und Heiler jeder Krankheit veranlasst sahen, ihm zu folgen (4,23–5,2, vgl. 7,28–8,1)³⁴. In diesem Rahmen erhält das Vaterunser den Charakter eines gut jüdischen Mustergebets, mit dem sich der Einzelne von heuchlerischen und „heidnischen“ Einflüssen auf seine private Gebetspraxis freihält (6,5–8)³⁵.

Der private Charakter des Gebets und damit auch der Verwendung³⁶ des Vaterunsers wird durch Mt 6,6 unmissverständlich angezeigt.³⁷ In die gleiche Richtung

³⁰ LUZ, Evangelium, I 457.

³¹ Die in der 2. Person Pl. formulierte Einleitung (Mt 6,9a / Lk 11,2b) erlaubt keine eindeutigen Rückschlüsse.

³² Vgl. M. WOLTER, Das Lukasevangelium, HNT 5, Tübingen 2008, 404; ferner DERS., Das Gebet der Jünger. Das Vaterunser im Lukasevangelium (Lk 11,2c–4), im vorliegenden Band S. 125–142: 139f. Ähnlich SCHNEIDER, Gebet, 40: „Die Jünger gehen [sc. bei ihrer in Lk 11,1 geäußerten Bitte] ... davon aus, daß ... der *Inhalt* des Gebets der Jesus-Jüngerschaft zu entsprechen habe, so wie das Beten der Johannes-Jünger der Botschaft des Täufers entsprach.“

³³ Vgl. etwa Lk 11,13 (dazu s.u. S. 93f) mit Apg 4,24–31, ferner den an alle Jünger gemeinsam gerichteten Aufruf zum Gebet in Lk 22,39f.46 sowie die kollektive Deutung des Gleichnisses von der bittenden Witwe im Rahmen von Lk 18,1–8 (dazu s.u. S. 97).

³⁴ Zu der aus dem Rahmen zu erschließenden Ausrichtung der Bergpredigt auf Menschen aus dem Volk Israel vgl. G. LOHFINK, Wem gilt die Bergpredigt? Zur Glaubwürdigkeit des Christlichen, Freiburg u.a. 1993, 34 – gegen W. WIEFEL, Das Evangelium nach Matthäus, ThHK 1, Leipzig 1998, 76–78, der für Mt 5,1 viele Deutungsmöglichkeiten gegeben sieht. Diese Ausrichtung zeigt auch der Satz 5,16 an, der „so etwas wie das Thema der Bergpredigt“ ist (vgl. C. BURCHARD, Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden, in: DERS., Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments, hg. von D. Sänger, WUNT 107, Tübingen 1998, 27–50: 38), als solcher freilich weniger „die raison d’être der Jünger“ gegenüber den „Nichtchristen“ (ebd.) als vielmehr den Auftrag der Jesus folgenden Volksmenge in der nichtjüdischen Völkerwelt zur Sprache bringt (vgl. F. WILK, Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker, BZNW 109, Berlin/New York 2002, 115f.148f); s. dazu u. Anm. 66.

³⁵ Dazu s.u. S. 99f.

³⁶ Nach G. BORNKAMM, Das Vaterunser, in: DERS., Studien zum Matthäus-Evangelium, hg. von W. Zager, WMANT 125, Neukirchen-Vluyn 2009, 215–241: 217, „zeigen Form, Inhalt und

weist die Einbettung der Weisungen bezüglich des Betens (6,5–15) in den Zusammenhang 6,1–18, der das Gebet der Adressaten mit ihren Almosen (6,2–4) und ihrer Fastenpraxis (6,16–18) verknüpft, die ebenfalls verborgen bleiben sollen, und dabei alle drei Vollzüge dem „unscheinbaren“ Tun der „Gerechtigkeit“ (6,1) zuordnet. Dem steht die Anrede „unser Vater“ in 6,9b keineswegs entgegen.³⁸ Natürlich gliedern sich die Beter mit ihr in die Gemeinschaft derer ein, die, der Gebetsweisung Jesu folgend, Gott als *ihren gemeinsamen Vater* (vgl. 5,16 u.ö.) anrufen;³⁹ ein *gemeinschaftlicher* Vollzug ist dadurch aber ebenso wenig angezeigt wie durch den Gebrauch des „wir“ in 6,11–13.⁴⁰

Wieder ein anderes Bild bietet die Didache, eine Art frühchristlicher „Kirchenordnung“⁴¹. Hier erhält das Vaterunser im Zusammenhang mit Taufe und Eucharistie (Did 7; 9f.) die Bedeutung eines Identitätsmerkmals, das all diejenigen von den „Heuchlern“ abgrenzt, die als Getaufte zum „Herrn“ gehören und seinen Geboten folgen (8,2, vgl. 9,5); als solches soll man es, jüdischer Sitte entsprechend,⁴² dreimal täglich beten (8,3).⁴³

Dieser uneinheitliche Befund nötigt dazu zu erheben, welche Angaben zum Thema Beten die frühe Jesustradition enthält. Hierfür sind die Erzählweise die Wortüberlieferung in den synoptischen Evangelien auszuwerten;⁴⁴ es gilt also zu fragen: Wer wird als betend dargestellt? Was erfahren wir über Anlässe und Inhalte von Gebeten? Welche Aussagen Jesu über das Gebet sind bezeugt? Erst vor diesem Hintergrund lässt sich erkennen, wessen Perspektive auf die Lebenswirklichkeit das Vaterunser widerspiegelt.

Überlieferung des Textes, dass es [sc. das Vaterunser] auf Wiederholung angelegt und also zum Gebrauch bestimmt ist“.

³⁷ Vgl. dazu Mt 26,41, wo die Antithese „Fleisch/Geist“ (ähnlich wie in Gal 5,17) auf die Konstitution des Menschen und damit auf Individuen verweist. Ferner s.u. Anm. 106.

³⁸ So aber – wie viele andere – P. FIEDLER, *Das Matthäusevangelium*, ThKNT 1, Stuttgart 2006, 165: „Die vorliegende Fassung ist höchst wahrscheinlich die in der Gemeinde gebetete. Der Charakter des Gemeindegebets wird vom ‚unser‘ in der Anrede erwiesen.“

³⁹ Nach K.-H. OSTMEYER, *Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament*, WUNT 197, Tübingen 2006, 240, geht es um einen „individuellen, zugleich aber integrativen Akt“.

⁴⁰ Vgl. dazu etwa auch die „wir“-Aussagen in Mt 8,17; 17,19; 19,27. Gemeinschaftliches Beten erwähnt Matthäus nur in 18,19f; dazu s.u. Anm. 75.

⁴¹ Vgl. P. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin/New York 1975, 725f.

⁴² Vgl. K. WENGST, *Didache (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert, *Schriften des Urchristentums II*, Darmstadt 1984 (Nachdruck 2004), 79 Anm. 69.

⁴³ J. WEHNERT, *Ein Gebet für alle christlichen Gemeinden. Zum Vaterunser in der Didache*, im vorliegenden Band S. 143–162, erschließt aus der Anlage von Did 7–10 (sowie aus der Nähe zu anderen frühchristlichen Zeugnissen), dass das Vaterunser nicht nur den Tagesrhythmus der Adressaten bestimmen (S. 160f), sondern auch, ja, vor allem im Zuge des Taufrituals und der Eucharistiefeier der Gemeinden gesprochen werden sollte (S. 154–160).

⁴⁴ Auf relevante Belege aus dem Johannes-Evangelium wird dabei jeweils in den Anmerkungen verwiesen.

3

Von der *Gebetspraxis Jesu* ist in der Erzählüberlieferung öfter die Rede. Schon Markus erwähnt zweimal, dass Jesus sich in die Einsamkeit zum Beten zurückzieht (Mk 1,35; 6,46). Während Matthäus nur eine dieser Notizen übernimmt (Mt 14,23), hat Lukas sie vermehrt – und dabei dreimal die Jünger zu Augenzeugen des Betens Jesu gemacht⁴⁵. Zudem berichten alle Evangelien von Tischgebeten Jesu: bei den Speisungswundern⁴⁶ und beim Abschiedsmahl mit den Jüngern⁴⁷; Letzteres greift Lukas in der Ostererzählung von den Emmausjüngern noch einmal auf (Lk 24,30).⁴⁸

Hinzu kommen Hinweise auf ein Beten Jesu in besonderen Situationen: Alle Synoptiker erzählen, wie Jesus kurz vor seiner Verhaftung, in Gethsemane, zu Gott fleht⁴⁹ und dann am Kreuz Gott mit einem Psalmwort anruft⁵⁰. Lukas verortet darüber hinaus die Geistbegabung, die Berufung der Zwölf und die Verklärung Jesu im Kontext von Gebeten Jesu (Lk 3,21f; 6,12; 9,29).⁵¹ Schließlich sprechen Markus und Lukas auf je eigene Weise davon, dass Jesus Fürbitte gehalten habe⁵² – für einen Taubstummen, den er heilen (Mk 7,34),⁵³ für den vom Satan bedrohten Simon Petrus (Lk 22,31f)⁵⁴ und für diejenigen, die Jesus ans Kreuz schlugen (23,34)⁵⁵.

⁴⁵ Vgl. Lk 9,18.28; 11,1 im Gefolge von 5,16. In dieser Darstellung spiegelt sich der Umstand, dass Lukas zufolge „das Gebet Jesu Vorbild für das der Jünger“ ist (vgl. dazu W. RADL, *Das Lukas-Evangelium*, EdF 261, Darmstadt 1988, 119f).

⁴⁶ Vgl. Mk 6,41 / Mt 14,19 / Lk 9,16 / Joh 6,11 und Mk 8,6b–7 / Mt 15,36.

⁴⁷ Vgl. Mk 14,22f / Mt 26,26f / Lk 22,19f (samt 22,17).

⁴⁸ In all diesen Fällen agiert Jesus wie ein Gastgeber; anders z.B. Mk 2,15–17 oder Lk 7,36–50.

⁴⁹ Vgl. Mk 14,32–42 / Mt 26,36–46 / Lk 22,39–46, ferner (konzentriert sowie anders situiert und akzentuiert) Joh 12,27f.

⁵⁰ Vgl. Mk 15,34 / Mt 27,46 (jeweils Ps 21[22],2a) sowie Lk 23,46 (Ps 30[31],6a).

⁵¹ Demnach lässt Lukas Jesus gerade „an entscheidenden Wendepunkten des Ev[angelium]s“ beten (vgl. H. BALZ, Art. *προσεύχομαι*, EWNT III, Stuttgart u.a. ²1992, 396–409: 407, der auch den Beleg in Lk 9,18 [„vor dem Petrusbekenntnis“] dazuzählt).

⁵² Nach Mt 19,13–15 beantwortet Jesus das Anliegen, er möge für Kinder beten, die man zu ihm brachte, mit der Zusage ihrer „Zugehörigkeit zur βασιλεία τῶν οὐρανῶν“; er spricht ihnen also zu, „was sich den Betenden im *προσεύχεσθαι* erschließt“ (OSTMEYER, *Kommunikation*, 248). – Zum Motiv der Fürbitte vgl. R. FELDMAYER, „Geheiligt werde dein Name“. Das Herrengebet im Kontext der paganen Gebetsliteratur, im vorliegenden Band S. 25–81: 55.

⁵³ Vgl. F. WILK, „Gut hat er alles gemacht!“ Zur Exegese von Mk 7,31–37, in: H.-H. Auel (Hg.), *Jesus der Messias. Gottesdienste zur Messiasfrage, Dienst am Wort* 134, Göttingen 2011, 151–162: 157, zum sachlichen Zusammenhang des Blicks zum Himmel, des Seufzens (nach Erlösung, vgl. Röm 8,23.26) und der Weisung „Lass dich ganz öffnen“ in Mk 7,34. In Joh 11,41–43 erfolgt der wunderwirkende Ruf Jesu ebenfalls „aus dem Gebet“ heraus; hier hat es aber, anders als von Maria in 11,22 erwartet, die Form des Dankes, der Jesu „Einheit mit dem Vater“ anzeigt und primär dazu dient, „alle Umstehenden ... zum Glauben an ihn als den Gesandten des Vaters“ zu führen (vgl. U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen ²2000, 180).

⁵⁴ Die Fürbitte Jesu für seine Jünger spielt dann im Johannes-Evangelium eine große Rolle; vgl. den Ausblick auf die Fürbitte des Erhöhten in Joh 14,16f, deren Einschränkung in 16,26f und

In der Wortüberlieferung findet sich darüber hinaus ein Gebet, in dem Jesus das eigentümliche Offenbarungshandeln Gottes in Israel zum Anlass für einen Lobpreis Gottes nimmt (Mt 11,25–27 / Lk 10,21f)⁵⁶. Obwohl Matthäus und Lukas dieses – wohl der Logienquelle entnommene⁵⁷ – Gebet Jesu in je anderen Erzählzusammenhängen verorten, beziehen es beide auf das gespaltene Echo, das seine oder in seinem Namen vollbrachte Wunder-taten bei seinen Zeitgenossen ausgelöst haben.⁵⁸

Untersucht man diesen Textbestand redaktionskritisch und überlieferungsgeschichtlich, so zeigt sich, dass die Darstellung der Gebetspraxis Jesu im Laufe der Überlieferung ausgeweitet worden ist – in begrenztem Maße schon von Markus, vor allem aber von Lukas. Gleichwohl ist die Erinnerung an Jesu Beten bereits in den ältesten Traditionen verankert, und zwar in vormarkinischen Textstücken ebenso wie in der Logienquelle. Dabei ist von Tischgebeten, die jüdischer Sitte entsprechen,⁵⁹ ebenso die Rede wie von einem Beten in der Einsamkeit⁶⁰ – und von höchst individuellen Gebeten angesichts besonderer Herausforderungen,⁶¹ Gebeten, mit denen Jesus sich gleichsam in den geheimnisvollen Heilswillen Gottes hineinbetet.

Weit zuversichtlicher urteilt Joachim Jeremias: „Es gab – so dürfen wir mit höchster Wahrscheinlichkeit schließen – keinen Tag in Jesu Leben ohne die drei Gebetszeiten: ohne das Morgengebet bei Sonnenaufgang, ohne das Nachmittagsgebet zur Zeit der Opferdarbringung im Tempel, ohne das Nachtgebet vor dem Einschlafen.“⁶²

das die Abschiedsreden beschließende Gebet Joh 17, in dem Jesus die Bitte um seine Verherrlichung (17,1–5) entfaltet durch die Verknüpfung von Rückblicken auf sein Wirken an denen, die ihm der Vater gegeben hat, mit Fürbitten um ihre künftige Bewahrung (17,6–26).

⁵⁵ Zur lukanischen Herkunft des Verses vgl. RADL, Lukas-Evangelium, 12f.

⁵⁶ Trotz unterschiedlicher formaler Prägungen (WIEFEL, Evangelium, 221, u.v.a. kennzeichnen Mt 11,27 / Lk 10,22 als „Offenbarungswort“) gehören die Verse in ihrer überlieferten Gestalt als „Lobpreis“ (U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband: Mt 8–17, EKK I/2, Zürich u.a. 42007, 214) bzw. „Danksagung“ (F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas, 2. Teilband: Lk 9,51–14,35, EKK III/2, Zürich u.a. 1996, 68) zusammen.

⁵⁷ Man beachte die weitgehende Kongruenz im Wortlaut und die in beiden Evangelien gegebene Nähe zu den Missionsanweisungen an die Jünger (Mt 9,37f; 10,7–16.40 / Lk 10,2–12.16) sowie den Weherufen über Chorazin, Bethsaida und Kafarnaum (Mt 11,21–24 / Lk 10,13–15).

⁵⁸ Vgl. einerseits die Weherufe Jesu Mt 11,20–24 (im Rahmen des Rückblicks auf sein Wirken in Galiläa [11,2–30]), andererseits seine Reaktion auf den Bericht der [zweiund]siebzig Jünger über ihre Tätigkeit in den Städten Israels (Lk 11,17–20). Ferner s.o. Anm. 15.

⁵⁹ In den betreffenden Erzählungen (s. Anm. 46.47) besteht kein Anlass, die Notizen zu Jesu Dankgebeten und Segenssprüchen für spätere Zutaten zu halten.

⁶⁰ Während sich Mk 1,35 im Konnex mit 1,36–39 markinischer Redaktionsarbeit verdanken könnte (vgl. J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus, 1. Teilband: Mk 1–8,26, EKK II/1, Zürich u.a. 51998, 88), hat 6,46 – anders als 6,45 – deutlich traditionellen Charakter (vgl. R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, Göttingen 101995, 231).

⁶¹ Zumindest Mk 14,35 (vgl. E. SCHWEIZER, Das Evangelium nach Markus, NTD 1, Göttingen 51978, 169) und Mt 11,25f / Lk 10,21 (vgl. LUZ, Evangelium, II 199f) gehören alter Tradition an.

⁶² J. JEREMIAS, Das tägliche Gebet im Leben Jesu und in der ältesten Kirche, in: DERS., Abba (s. Anm. 2), 67–80: 75.

Diese These ist jedoch durch die von ihm angeführten Stellen in den synoptischen Evangelien⁶³ nicht hinreichend gedeckt.

4

Vom *Beten anderer Personen* handeln die synoptischen Evangelien meist nur beiläufig. Neben einigen polemischen Äußerungen Jesu⁶⁴ wird gelegentlich berichtet, dass sein Heilungswirken dessen Augenzeugen zum Gotteslob anstiftet;⁶⁵ beim Einzug in Jerusalem stimmen es seine Begleiter (Mk 11,9f / Mt 21,9) bzw. Jünger (Lk 19,37f) an⁶⁶. Lukas schreibt solches Gotteslob mehrfach auch den Geheilten zu;⁶⁷ zudem weitet er dieses Motiv auf Anfang und Ende des Lebens Jesu aus, um in der Vorgeschichte seines Evangeliums drei Loblieder auf Gottes Handeln in Jesus sogar wörtlich anzuführen⁶⁸. Darüber hinaus stellt Lukas diverse jüdische Gruppen und Personen als fromme Beter dar;⁶⁹ nach Jesu Himmelfahrt erscheinen dann auch die Jünger als solche, die im Tempel Gott loben (24,53). Abgesehen von den beiden typisch lukanischen Hinweisen auf ein durch Jesus veranlasstes Gotteslob der Jünger wird aber von *ihrem* Beten nirgends erzählt.

Dieser Befund ist angesichts der relativ häufigen Hinweise auf das Beten Jesu durchaus erstaunlich.⁷⁰ Eine strukturierte Sichtung seiner Gebetsanweisungen ist jedoch geeignet, die Sachlage verständlich zu machen.

⁶³ JEREMIAS, Gebet, 74, verweist für das Morgengebet auf Mk 1,35 (dazu s.o. Anm. 60), für das Nachtgebet auf Mk 6,46 (hier hängt Jesu Rückzug zum Gebet narrativ eng mit der anschließenden Epiphanie [6,48–50] zusammen), für das Nachmittagsgebet auf Lk 18,10 und Mt 6,5 (wo Jesus jeweils über andere spricht [s. dazu u. S. 98–100], ohne eine konkrete Zeit zu nennen); ferner sieht er in Lk 10,26f und Mk 12,29f „das tägliche Rezitieren des Glaubensbekenntnisses [sc. des Sch^cma] als selbstverständlich geübte Sitte vorausgesetzt“ (ebd.) und schließt von den Entsprechungen in der Gottesprädikation zwischen Mk 12,26 („Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs“) sowie Mt 11,25 („Herr des Himmels und der Erde“) und der ersten Benediktion der Tephilla allzu schnell darauf, dass diese für Jesus „geläufiges Gebet war“ (a.a.O., 75).

⁶⁴ Dazu s.u. Abschnitt 7.

⁶⁵ Vgl. Mk 2,12 / Mt 9,8 / Lk 5,26 und Mt 15,31; 21,14–16; Lk 7,16 (zur Verankerung solcher Akklamationen in der Textsorte „Demonstratio“ vgl. K. BERGER, Formen und Gattungen im Neuen Testament, UTB 2532, Tübingen/Basel 2005, 291).

⁶⁶ Nach Mt 5,16 (s.o. Anm. 34) sollen auch die „guten Werke“ der Adressaten der Bergpredigt Menschen zum Gotteslob führen.

⁶⁷ Vgl. Lk 5,25; 13,13; 17,15; 18,43.

⁶⁸ Vgl. Lk 2,20; 23,47 sowie 1,46–55.67–79; 2,28–32.

⁶⁹ Im Einzelnen sind das die im Tempel versammelte Volksmenge (Lk 1,10), Zacharias (1,13), die Prophetin Hanna (2,37) sowie die Anhänger des Täufers (5,33; 11,1) und der Pharisäer (5,33).

⁷⁰ JEREMIAS, Gebet, geht darauf leider nicht ein (für das Beten der Jünger verweist er lediglich auf Lk 11,1 [dazu s.o. nach Anm. 31]) und springt von „Jesu Beten“ (a.a.O., 73–78) sogleich zu dem der „Urgemeinde“ (78–80).

Zunächst sind drei *verstreute Mahnungen* zu beachten, die das Gebet als Element einer der Botschaft Jesu entsprechenden Lebenspraxis erweisen:

a) In der Bergpredigt bzw. der Feldrede Jesu heißt es:

⁴⁴... „Liebet eure Feinde

und betet für die, die euch verfolgen,

⁴⁵damit ihr

Söhne eures Vaters im Himmel werdet,

denn er lässt seine Sonne aufgehen

über Böse und Gute

und lässt es regnen über Gerechte und

Ungerechte. ...

⁴⁸Ihr sollt also vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“

(Mt 5,44b–45.48)

²⁷... „Liebet eure Feinde,

tut wohl denen, die euch hassen,

²⁸segnet, die euch verfluchen,

betet für die, die euch schmähen. ...

³⁵Liebet eure Feinde ..., und ihr

werdet Söhne des Höchsten sein,

denn er ist freundlich

zu den Undankbaren und Bösen.

³⁶Werdet barmherzig, wie

[auch] euer Vater barmherzig ist.“

(Lk 6,27b–28.35f).

Gerade in der Fürbitte für diejenigen Menschen, die sie verbal oder auch körperlich attackieren, verwirklichen die Hörer Jesu demnach die Feindesliebe⁷¹ – und werden so zu Söhnen ihres Vaters im Himmel bzw. des Höchsten, dessen, der ihnen, indem er auch den Bösen Güte erweist, selbst zum Maßstab ihres Handelns geworden ist.

b) Der Auftakt zur Sendungsrede Jesu stellt das Wirken seiner Mitarbeiter im Bild der Ernte dar; auf diese Weise kennzeichnet er es zugleich als endzeitliches Heilsereignis und als dringliche Aufgabe⁷². Allen Handlungsanweisungen aber geht die Aufforderung zum Gebet voraus:

„Die Ernte ist groß, doch die Arbeiter sind wenige; bittet also den Herrn der Ernte, dass er Arbeiter in seine Ernte hinausschicke!“ (Mt 9,37b–38 / Lk 10,2b–d)

Jesus legt dabei seinen Jüngern freilich eine Bitte ans Herz, die dem Wort-sinn nach eigentlich den Adressaten der Mission obliegt, und stärkt so die Verbundenheit zwischen beiden Gruppen.⁷³

⁷¹ Man beachte, dass die Fürbitte bei Matthäus als einzige, bei Lukas betont als letzte Konkretion der Liebe genannt wird. Dass sie „Erfahrungen von Gegnerschaft und Gewalt“ aufgreift, „wie sie besonders die Wanderradikalen der vor- und nachösterlichen Jesusbewegung gemacht haben“ (U. VON ARX, Fürbittendes Gebet im Neuen Testament, in: H. Klein u.a. [Hg.], Das Gebet im Neuen Testament, WUNT 249, Tübingen 2009, 25–75: 56), lässt sich am Text nicht belegen.

⁷² Vgl. dazu A. SAND, Art. $\theta\epsilon\rho\rho\iota\zeta\omega$, EWNT II, Stuttgart u.a. ²1992, 357–361: 360.

⁷³ Auch die Begründung der Ausrüstungsregel Mt 10,10b / Lk 10,7b: „Denn der Arbeiter ist seine Speise / seinen Lohn wert“, ist aus der Perspektive jener Adressaten formuliert. Zu diesem Konnex vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 378.380; er vermutet, darin könnte „ein eigener überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhang erkennbar“ (380) werden.

c) Sodann enthält die Endzeitrede Jesu nach Markus einen Aufruf, angesichts endzeitlicher Drangsal um gute Fluchtbedingungen zu beten – und so auch in größter Not auf Gottes Hilfe zu hoffen:

„Betet aber, dass es nicht im Winter geschehe.“ (Mk 13,18)⁷⁴

Diese drei Mahnungen machen bereits deutlich, welche Aspekte des Gebets in der Jesusüberlieferung besonders wichtig sind: die vertrauensvoll-gehorsame Bindung an Gott als Vater, die Ausrichtung auf die Vollendung der Gottesherrschaft und deren Verknüpfung mit der zwischenmenschlichen Versöhnung. So aber zielen die Worte Jesu über den Kreis seiner Jünger hinaus auf alle Hörer seiner Verkündigung.⁷⁵

6

Ein ähnliches Bild ergibt sich bei den *längeren Weisungen* zum Thema.

6.1

In Mt 7 und Lk 11 findet sich folgende Ermutigung zum Gebet:

„Bittet, und euch wird gegeben werden; sucht, und ihr werdet finden; klopft an, und euch wird geöffnet werden! Denn jeder, der bittet, der empfängt; und wer sucht, der findet; und wer anklopft, dem wird geöffnet werden.

⁹Oder wer unter euch ist (solch) ein Mensch: Sein Sohn wird ihn um Brot bitten – wird er ihm etwa einen Stein geben?

¹⁰Oder er wird um einen Fisch bitten – wird er ihm etwa eine Schlange geben?

¹¹Welchen Vater aber unter euch

wird der Sohn um einen Fisch bitten, und er wird ihm statt eines Fisches eine Schlange geben?

¹²Oder er wird um ein Ei bitten – wird er ihm einen Skorpion geben?

⁷⁴ In Mt 24,20 und Lk 21,36 wurde die Mahnung auf je eigene Weise redaktionell bearbeitet.

⁷⁵ Das ist erst in zwei weiteren Weisungen anders, die eindeutig *nachösterliche Gemeindeverhältnisse* voraussetzen. In Mt 18,19f geht es um innergemeindliche Fürbitte: „Wenn zwei unter euch einig werden über irgendeine Sache, die sie erbitten, wird es ihnen zuteilwerden von meinem Vater im Himmel; denn wo zwei oder drei *versammelt sind in meinem Namen*, dort bin ich mitten unter ihnen.“ Diese Zusage steht ja im Kontext von Mahnungen zur Fürsorge für schuldig gewordene Brüder (Mt 18,10–35); vgl. dazu N. WALTER, Zum Kirchenverständnis des Matthäus, in: DERS., Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments, hg. von W. Kraus/F. Wilk, WUNT 98, Tübingen 1997, 118–143: 126. – Mk 9,29 wiederum empfiehlt – *für eine Situation der Abwesenheit Jesu* – den Jüngern das Gebet als einziges Mittel zur Austreibung bestimmter Dämonen.

| | |
|---|--|
| <p>Wenn also ihr, obwohl ihr böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben versteht, um wieviel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten?“ (Mt 7,7–11)</p> | <p>der Vater vom Himmel Heiligen Geist geben denen, die ihn bitten?“ (Lk 11,9b–13)</p> |
|---|--|

Der Wortgebrauch in den ersten Sätzen lässt erkennen, welchem Gebet hier Erfüllung zugesagt wird: dem um die Gottesherrschaft.⁷⁶ Sie ist es ja, die man Jesus zufolge „suchen“ soll (Mt 13,45; 6,33 / Lk 12,31), deren Tür „geöffnet“ werden muss (Mt 25,11; Lk 13,24f) und deren Güter⁷⁷ man zu „empfangen“ (Mk 10,30 / Mt 19,29 / Lk 18,30) hofft. Dieses vertrauensvolle⁷⁸ Gebet um die Gottesherrschaft aber wird sich, wie Jesus betont, an Gott als Vater richten⁷⁹ und ist daher – wie auch die allgemein gehaltene, die Lebenssituation der Nachfolger nur bedingt treffende⁸⁰ Erläuterung Mt 7,9–11 / Lk 11,11–13 belegt – keineswegs auf den Jüngerkreis beschränkt.

6.2

Markus beschließt die Komposition Mk 11,12–25⁸¹ mit einer Unterweisung, in der Jesus seinen Jüngern die Grundlagen des Gebetes erläutert:

²²... „Habt Glauben an Gott! ²³Amen, ich sage euch: Wer zu diesem Berg sagt: ‚Erhebe dich und wirf dich ins Meer!‘, und in seinem Herzen nicht zweifelt, sondern glaubt, dass geschieht, was er spricht, dem wird es zuteilwerden. ²⁴Deshalb sage ich euch: Alles, worum ihr betet und bittet – glaubt, dass ihr es empfangt, und es wird euch zuteilwerden. ²⁵Und wenn ihr betend dasteht, so vergebt, wenn ihr etwas gegen jemanden habt, damit auch euer Vater im Himmel euch eure Übertretungen vergebe.“ (Mk 11,22b–25)⁸²

⁷⁶ Vgl. JEREMIAS, Theologie, 186.

⁷⁷ Vgl. die Rede vom „Guten“ (ἀγαθά) in Mt 7,11 mit Jes 52,7^{LXX}, wo der Bote, der mit den Worten „Als König wird dein Gott herrschen“ Israels Erlösung ankündigt, vorgestellt wird als einer, „der frohe Botschaft von Gutem“ bringt. – Mit dem Verweis auf den Heiligen Geist in Lk 11,13 (s. dazu auch o. Anm. 33) kommt demgegenüber ein spezifisches Anliegen lukanischer Theologie zur Geltung; vgl. H. GUNKEL, Der Heilige Geist bei Lukas. Theologisches Profil, Grund und Intention der lukanischen Pneumatologie, WUNT II/389, Tübingen 2015, 131.

⁷⁸ Vgl. dazu FIEDLER, Matthäusevangelium, 187f.

⁷⁹ Hier besteht also eine große Nähe zum Auftakt des Vaterunsers (Mt 6,9b.10a / Lk 11,2c.e): Das „Vater-Sein Gottes“ trägt „die Erhörungsgewißheit des Betens“ (LUCK, Evangelium, 100).

⁸⁰ Vgl. insbesondere Mt 7,11a / Lk 7,13a mit Mk 10,29 / Mt 19,29 / Lk 18,29.

⁸¹ Sie ist auf die Ablösung des Jerusalemer Tempels durch das – auf der Grundlage des Todes Jesu von Gott zu errichtende – eschatologische „Gebetshaus für alle Völker“ (Mk 11,17) ausgerichtet; vgl. 12,9–11; 14,58; 15,29 und zum Ganzen WILK, Jesus, 43–50.

⁸² In Mt 21,21f ist der Aussagezusammenhang von Mk 11,22b–24 in etwas anderer Gestalt bezeugt: „... wenn ihr Glauben habt und nicht zweifelt, werdet ihr nicht nur das am Feigenbaum tun,

Demnach besteht zum einen (nach Mk 11,22b–24) die Basis wirkmächtigen Betens im Glauben, der Gottes unbegrenzten Möglichkeiten vertraut (vgl. 9,23) – wie umgekehrt solcher Glaube „seinen Ausdruck im Gebet“ findet⁸³, durch das Gottes Machtfülle den Menschen zugute wirksam wird. Zum andern setzt (nach 11,25) das Gebet als Hinwendung zum gnädigen Gott voraus, dass man selbst Vergebung übt gegenüber anderen, die an einem schuldig geworden sind; denn die Güte des „Vaters im Himmel“ können Beter nur im versöhnten Miteinander mit anderen erfahren, die ihrerseits Kinder dieses Vaters sind.⁸⁴

Worauf aber gründet seinerseits der hier angesprochene „Glaube an Gott“ (11,22)? Dem markinischen Glaubensverständnis zufolge ist diesbezüglich an Begegnungen mit Jesus als Retter aus Not zu denken, die den Jüngern, aber auch und gerade anderen Hilfesuchenden widerfahren.⁸⁵ In dieselbe Richtung weisen die synoptischen Parallelen zum Spruch vom Berge versetzenden Glauben in Mt 17 und Lk 17:

| | |
|--|---|
| <p>¹⁹Da traten die Jünger gesondert zu Jesus und sagten: „Warum konnten wir ihn nicht austreiben?“ ²⁰Er aber sagt ihnen: „Wegen eures Kleinglaubens! Denn Amen, ich sage euch: wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, werdet ihr zu diesem Berg sagen: ‚Geh fort von hier nach dort!‘, und er wird fortgehen; und nichts wird euch unmöglich sein.“ (Mt 17,19f)</p> | <p>Und es sagten die Apostel zum Herrn: „Gib uns Glauben hinzu!“ Es sagte aber der Herr: „Wenn ihr Glauben hättet wie ein Senfkorn, würdet ihr zu[diese]m Maulbeerbaum sagen: ‚Reiß dich samt der Wurzel aus und verpflanze dich ins Meer!‘, und er würde euch gehorchen.“ (Lk 17,6)</p> |
|--|---|

Gewiss stehen die im Wortlaut divergierenden Parallelen jeweils in Sinnzusammenhängen, die auf unterschiedliche Weise das Dasein der Jünger

sondern wenn ihr zu diesem Berg sagt: ‚Erhebe dich und wirf dich ins Meer!‘, wird es geschehen. Und alles, worum ihr glaubend bittet im Gebet, werdet ihr empfangen.“

⁸³ Vgl. C.-H. HUNZINGER, Art. *σίναπι*, ThWNT VII, Stuttgart o.J., 286–290: 289. Um das „von einer Gemeinschaft gesprochen[e]“ Bittgebet (so J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband: Mk 8,27–16,20, EKK II/2, Zürich u.a. ⁵1999, 135) geht es, wie die auf die einzelnen Beter verweisenden Aussagen in Mk 11,23.25 zeigen, gerade nicht.

⁸⁴ Dieser auch in Mt 6,14f betonte Konnex von Gebet und Vergebungspraxis entspricht dem Sinngefüge der Vergebungsbitte in 6,12 / Lk 11,4a–b; er hat überdies eine Analogie in dem Wort über die Opfergabe in Mt 5,23f und ein Gegenstück im Gleichnis 18,23–35, das Vergebungsbereitschaft angesichts erfahrener Vergebung anmahnt. Vgl. dazu H. KLEIN, Das Vaterunser. Seine Geschichte und sein Verständnis bei Jesus und im frühen Christentum, in: Ders. u.a. (Hg.), Gebet (s. Anm. 71), 77–114: 91f.94; P. VON DER OSTEN-SACKEN, Das Vaterunser als Zugang zum Matthäusevangelium. Das Beispiel der Vergebungsbitte, im vorliegenden Band S. 103–124: 106–111.

⁸⁵ Vgl. dazu die Rede vom „Glauben“ in Mk 2,5; 4,40; 5,34; 10,52, ferner 5,36; 9,24.

betreffen: Geht es im Gefolge von Mt 17,14–18 um ihre Vollmacht zur Dämonenaustreibung, so im Anschluss an Lk 17,1–4 um die Kraft, angesichts von Fehlverhalten im Jüngerkreis Gott treu und den Brüdern gegenüber vergebungsbereit zu bleiben. Diese Zusammenhänge sind freilich erkennbar redaktioneller Herkunft.⁸⁶ Und ganz unabhängig davon zeigt das Bild vom „Senfkorn“ hier wie dort an, was dem geforderten Glauben vorausliegt: die Erfahrung der Gottesherrschaft, die Jesus ihrerseits mit dem Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30–32 / Mt 13,31f / Lk 13,18f) zur Sprache bringt⁸⁷ und mit seinem Wirken vielen Menschen in Israel, nicht nur, ja, nicht einmal zuerst den Jüngern erschließt.

6.3

Dazu passen zwei nur bei Lukas überlieferte Gleichnisse. An sich ermuntern sie die Hörer mit Schlüssen *a minore ad maius* zu großer Zuversicht. Dazu vermittelt das Gleichnis vom bittenden Freund die Botschaft, dass das Gebet zu Gott von unbedingtem Vertrauen, erhört zu werden, getragen sein und deshalb hemmungslos vorgetragen werden darf:

⁵Und er sagte zu ihnen: „Wer von euch hätte einen Freund und ginge zu ihm mitten in der Nacht und würde ihm sagen: ‚Freund, leihe mir drei Brote, ⁶da ein Freund von mir unterwegs zu mir gekommen ist und ich nichts habe, was ich ihm vorsetzen kann‘ – ⁷und jener würde von drinnen antworten: ‚Mach mir keine Mühe! Die Tür ist schon verschlossen, und meine Kinder sind mit mir zu Bett (gegangen); ich kann nicht aufstehen und dir (etwas) geben?‘ ⁸Ich sage euch: Wenn er nicht schon deshalb aufstehen und ihm (etwas) geben wird, weil er sein Freund ist,⁸⁸ so wird er doch wegen seiner Unverschämtheit⁸⁹ aufstehen und ihm geben, so viel er braucht.“ (Lk 11,5–8)

⁸⁶ Das zeigt sich in Mt 17,19f am Überschuss im Verhältnis zu Mk 9,28f sowie am typisch matthäischen Tadel des „Kleinglaubens“ (vgl. 6,30; 8,26; 14,31; 16,8), in Lk 17,5f an der Ausrichtung des Wortes Jesu auf „die Apostel“ (vgl. 6,13; 9,10; 11,49; 22,14; 24,10; Apg 1,2 u.ö.).

⁸⁷ Vgl. F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas. 3. Teilband: Lk 15,1–19,27, EKK III/3, Zürich u.a. 2001, 140. Das Bildwort Mt 17,20d / Lk 17,6b verweist also nicht auf einen „kleinen“ Glauben, der sich mehren ließe, sondern auf den Glauben, der als solcher ebenso unscheinbar, aber wirkmächtig ist wie das Senfkorn (und den Jüngern gerade fehlt).

⁸⁸ Die Konstruktion des Satzes Lk 11,8 macht es wahrscheinlich, dass auch in diesem Teilsatz der Angesprochene als Subjekt fungiert und das Possessivpronomen auf den Bittsteller verweist; es wird also (wie schon in 11,5) Ersterer als Freund des Letzteren identifiziert.

⁸⁹ Die „Unverschämtheit“ des Bittstellers (nach H.C. WAETJEN, The Subversion of „World“ by the Parable of the Friend at Midnight, JBL 120 [2001], 703–721: 715, handelt er „outside the boundaries of honor and shame“) liegt darin, dass er – im Vertrauen auf die Freundschaft, die ihn mit dem Angesprochenen verbindet – jede konventionelle Rücksichtnahme aufgibt, um seinen Pflichten als Gastgeber nachkommen zu können; vgl. HAACKER, Jesus 165f (der damit philosophisch begründete „Hemmungen oder Vorbehalte gegenüber dem Bittgebet“ entkräftet sieht).

Demgegenüber zeigt das Gleichnis von der protestierenden Witwe, dass die beharrlichen Beter der Erhörung gewiss sein können:

¹Er erzählte ihnen aber ein Gleichnis bezüglich der Notwendigkeit, dass sie allezeit beten und (darin) nicht müde werden, ²und sagte: „Ein Richter in einer Stadt hatte weder Ehrfurcht vor Gott noch Achtung vor Menschen. ³Es war aber eine Witwe in jener Stadt, und sie kam (immer wieder) zu ihm und sagte: ‚Verschaffe mir Recht gegenüber meinem Widersacher!‘ ⁴Und er wollte eine Zeitlang nicht; danach aber sagte er zu sich: ‚Wenn ich auch keine Ehrfurcht vor Gott und keine Achtung vor Menschen habe, so werde ich doch, weil diese Witwe mir Mühe macht, ihr Recht verschaffen, damit sie mich mit (ihrem dauernden) Kommen nicht völlig in meinem Ansehen schändet⁹⁰.‘“ ⁶Es sagte aber der Herr: „Hört, was der Richter der Ungechtigkeit sagt! ⁷Gott aber sollte nicht das Recht seiner Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm rufen, heraufführen, und hält er sich ihnen gegenüber bedeckt⁹¹? ⁸Ich sage euch: Er wird ihr Recht heraufführen in Kürze. Indessen – wird denn der Menschensohn, wenn er kommt, den Glauben finden auf Erden?“ (Lk 18,1–8)

Die Bildwelt der Texte aber deutet an, worum es bei solchem Gebet geht: Gott soll den Betern bereitstellen, was sie im Verhältnis zu ihren Mitmenschen benötigen, seien es die Mittel zur Gastfreundschaft oder der Schutz vor Unrecht. Ihre Hoffnung auf Erhörung wurzelt dabei in der Gewissheit, dass Gott seinen „Auserwählten“ (18,7) freundlich zugetan (11,5.8) ist. Und damit weisen beide Gleichnisse weit über den Jüngerkreis – dem Lukas sie im jeweiligen Kontext zugeordnet hat⁹² – hinaus auf das Gottesvolk, dem die Sendung Jesu gilt.

So steht bei all diesen Weisungen derselbe Zusammenhang im Blickpunkt wie bei den kürzeren Mahnungen: Indem die Beter sich in Vertrauen und Gehorsam an Gott als Vater wenden, richten sie sich voller Zuversicht auf die Gottesherrschaft aus und gestalten ihr Zusammenleben im Zeichen von Gastfreundschaft, Versöhnung und Recht. Zu solchem Gebet ruft Jesus nicht nur seine Jünger,⁹³ sondern alle Hörer seiner Verkündigung auf.

⁹⁰ Zur Übersetzung von Lk 18,5_{fin}. vgl. F. BLASS/A. DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von F. REHKOPF, Göttingen ¹⁵1979, § 207 Anm. 7, sowie K. WEISS, Art. ὑποπιάζω, in: ThWNT VIII, Stuttgart u.a. 1969, 588–590: 588,24–589,2.

⁹¹ Vgl. zur Übersetzung M. ROGLAND, μακροθυμεῖν in Ben Sira 35:19 and Luke 18:7. A Lexicographical Note, NT 51 (2009) 296–301. Die maßgebliche Parallele in Sir 32[35],21–23a [Rahlf's: 35,17–20] lautet: „Das Gebet eines Demütigen durchdringt die Wolken, und bis er/es sich (Gott) nähert, wird er gewiss nicht getröstet; und er lässt gewiss nicht ab, bis der Höchste (ihn) heimsucht; und der wird den Gerechten zum Recht verhelfen (δικαίους κρίνει) und Recht schaffen (ποιήσει κρίσιν). Und der Herr wird gewiss nicht säumen noch sich bedeckt halten ihnen gegenüber (μακροθυμήσῃ ἐπ' αὐτοῖς), bis er die Lende der Unbarmherzigen zerschlagen hat, und den Völkern wird er (mit) Rache vergelten (ἀνταποδώσει ἐκδίκησιν) ...“

⁹² Vgl. die Verknüpfung mit Lk 11,1–4 bzw. mit 17,22–37; ferner s.o. Anm. 33.

⁹³ Die lukanische Tendenz, Gebetsanweisungen Jesu auf die Jünger auszurichten, findet ihre Parallele im Johannes-Evangelium; vgl. Joh 14,13f; 15,7.16; 16,23–26.

7

Dieser grundsätzlichen Ausrichtung der Gebetsanweisungen Jesu auf das Gottesvolk entspricht es, dass er wiederholt bestimmte *Verfehlungen* beim Beten öffentlich *anprangert*.

7.1

Innerhalb einer im Tempel vorgetragenen Warnung aller Anwesenden (Mk 12,38–40 / Lk 20,46f) stilisiert Jesus „die Schriftgelehrten“ u.a. dadurch als negative Vorbilder, dass er sie in scharfer Polemik als Leute kennzeichnet, „die die Häuser der Witwen fressen und zum Schein lange beten“, und ihnen daraufhin „ein umso härteres Urteil“ im Gericht ankündigt⁹⁴.

7.2

Auch das Gleichnis von den beiden Betern am Tempel – das sich, ausweislich der Einleitung Lk 18,9, selbst Lukas zufolge nicht nur an Jünger richtet⁹⁵ – enthält jedenfalls implizit Polemik:

⁹Er sagte aber auch zu einigen, die auf sich selbst vertrauten, dass sie gerecht seien, und die Übrigen verachteten: ¹⁰„Zwei Menschen gingen hinauf zum Heiligtum, um zu beten, der eine ein Pharisäer und der andere ein Zöllner. ¹¹Der Pharisäer, als er sich hingestellt hatte, betete im Hinblick auf sich selbst⁹⁶ dies: ‚Gott, ich danke dir, dass ich nicht bin wie die Übrigen der Menschen, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher, oder auch wie dieser Zöllner; ¹²ich faste zweimal die Woche, verzehnte alles, was ich erwerbe.‘ Der Zöllner aber, fernab stehend, wollte nicht einmal die Augen zum Himmel aufheben, sondern schlug an seine Brust, indem er sagte: ‚Gott, sei mir gnädig, dem Sünder!‘ ¹⁴Ich sage euch, dieser ging gerechtfertigt in sein Haus hinab im Gegenüber zu jenem. Denn jeder, der sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden; wer sich aber selbst erniedrigt, wird erhöht werden.“ (Lk 18,9–14)

Kritisiert wird hier freilich nicht die pharisäische Frömmigkeit oder Gebetspraxis als solche. Problematisch wirkt das in Rednerpose gesproche-

⁹⁴ Vgl. Mk 12,40 / Lk 20,47. In dem textkritisch sekundären Vers Mt 23,14 richtet sich der Vorwurf gegen die als „Heuchler“ gescholtenen Schriftgelehrten und Pharisäer.

⁹⁵ Vgl. dazu die Aufnahme der pluralischen Partizipien aus Lk 18,9 durch das Verb der 3. Person Pl. am Beginn von 18,15: „Sie brachten aber auch die Kinder zu ihm, damit er sie berühre; als (das) aber die Jünger sahen, führen sie sie an.“

⁹⁶ Zu dieser Übersetzung vgl. J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X–XXIV)*. Introduction, Translation, and Notes, AncB 28A, New York u.a. 1985, 1186.

ne⁹⁷ Dankgebet jenes Pharisäers vielmehr als Ausdruck einer Haltung, die das an sich durchaus angemessene Vertrauen auf die eigene Treue zu Gottes Geboten⁹⁸ fatalerweise mit der Verachtung der übrigen Menschen verbindet (18,9) und so die eigene „Gerechtigkeit“ allen anderen gegenüber absolut setzt. Auch der Zöllner erscheint mit seiner biblischen Vorgaben folgenden⁹⁹ Bitte um Gnade ja nicht einfach als Leitbild rechten Betens,¹⁰⁰ sondern als Beispiel für das Rechtfertigungshandeln Gottes, das „die Maßstäbe einer theologisch normierten Welt aus den Angeln“ hebt¹⁰¹ und den alleinigen Anspruch auf Gerechtigkeit vor Gott, den der Pharisäer für sich erhebt, destruiert (18,14b). Vor solcher „Selbsterhöhung“, die im Gericht zunichtewerden wird (18,14c), warnt Jesus seine Hörer, um ihnen abschließend nahezu legen, die eigene Stellung innerhalb des Gottesvolkes besser als niedrig einzuschätzen (18,14d, vgl. 14,7–11). Diese Einschätzung wird sich dann auch und gerade in ihrem Beten widerspiegeln.¹⁰²

7.3

Weitere Warnungen enthält die Gebetsparänese in der Bergpredigt des Matthäus-Evangeliums:

⁵„Und wenn ihr betet, sollt ihr nicht sein wie die Heuchler, die es lieben, in den Synagogen und an den Ecken der Straßen stehend zu beten, um sich den Menschen zu zeigen. Amen, ich sage euch, sie haben ihren Lohn (schon) empfangen. ⁶Du aber, wenn du betest, gehe in deine Kammer und bete, nachdem du deine Tür verschlossen hast, zu deinem Vater, der im Verborgenen (ist); und dein Vater, der im Verborgenen schaut, wird (es) dir vergelten. ⁷Beim Beten aber plappert nicht wie die,

⁹⁷ Zu *σθαθείς* in Lk 18,11a vgl. 19,8; Apg 2,14 u.ö.

⁹⁸ Vgl. dazu etwa Spr 14,32: „Mit seiner Schlechtigkeit wird der Gottlose ausgestoßen werden, wer aber auf seine eigene Frömmigkeit vertraut, ist gerecht.“ Es gilt in diesem Zusammenhang zu beachten, dass regelmäßiges Fasten (Lk 18,12a) nach 2,37f; 5,33–35 der Buße und der Hoffnung auf Erlösung Ausdruck verleiht, während eine penible Zehntpraxis (18,12b) die Treue zum Tempel demonstriert, an dem Juden auch und gerade Gottes Vergebung erfahren. Von „einer satten selbstzufriedenen Seele“ (J. WEISS, *Evangelium des Lukas*, in: B. WEISS / J. WEISS, *Die Evangelien des Markus und Lukas*, KEK I/2, Göttingen ⁸1892, 270–666: 564) kann also keine Rede sein.

⁹⁹ Vgl. zu Lk 18,13c–d vor allem Ps 24[25],11: „Um deines Namens willen, Herr, wirst du auch gnädig sein gegenüber meiner Sünde; denn sie ist groß.“

¹⁰⁰ Der Zöllner taugt kaum als Identifikationsfigur für die Adressaten des Gleichnisses; und mit seinem Schuldbekenntnis hat er sich auch nicht im Sinne von Lk 18,14d „selbst erniedrigt“ (vgl. BULTMANN, *Geschichte*, 193).

¹⁰¹ Vgl. W. HARNISCH, *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, UTB 1343, Göttingen 1985, 87.

¹⁰² Zum Ganzen vgl. F. WILK, (Selbst-)Erhöhung und (Selbst-)Erniedrigung in Lk 18,9–14, BN 155 (2012) 113–129, zur Übersetzung von 18,14b vgl. a.a.O., 122f.

die ‚heidnisch‘ (leben)¹⁰³; denn sie meinen, mit ihrem Redeschwall erhört zu werden. ⁸Macht euch ihnen also nicht gleich; denn euer Vater weiß, was ihr nötig habt, bevor ihr ihn bittet.“ (Mt 6,5–8)

Die doppelte Polemik gegen das öffentlich zur Schau gestellte Beten derer, die „auf die eigene Stellung unter den Menschen, statt auf ihre Stellung vor Gott bedacht sind“¹⁰⁴ (6,5), und gegen das wortreiche Beten derer, die sich von „heidnischen“ Mustern prägen lassen¹⁰⁵ (6,7), zielt weniger auf eine jünger-spezifische¹⁰⁶ als vielmehr auf eine gut jüdische Gebetspraxis, die sich ganz am Wesen Gottes als Vater orientiert (6,6.8).¹⁰⁷

In allen drei Textpassagen hält Jesus also anhand von Negativbeispielen, wie er sie zumal unter den Schriftgelehrten und den Pharisäern entdeckt, seine Hörer dazu an, sich mit der Gestaltung und der inhaltlichen Füllung eigener Gebete nicht etwa über ihre Mitmenschen zu erheben, sondern einzig und allein auf ihren Gott auszurichten.

8

Die expliziten und impliziten *Gebetsanweisungen* der Jesusüberlieferung weisen eine große inhaltliche Geschlossenheit auf. Gottes Vatersein, die Gottesherrschaft und die Wirklichkeit der Vergebung sind die Grundgedanken, die alle angeführten Texte zusammenhalten; und das Gebet erscheint als derjenige Vollzug, in welchem die Beziehung zu Gott als Vater, die Teilhabe an der Gottesherrschaft und der Eintritt in das Kraftfeld der Vergebung samt der sich daraus ergebenden Prägung der eigenen Lebenspraxis Ereignis werden. Solches Gebet empfiehlt Jesus allen, die ihm zuhören. Es fungiert insofern durchaus als Erkennungszeichen derer,

¹⁰³ Der Ausdruck *οἱ ἔθνικοί* weist (hier wie in 5,46f; 18,17, wo er jeweils neben dem Begriff „die Zöllner“ steht) wohl weniger auf „die Heiden“ hin (so 6,32 u.ö.: τὰ ἔθνη) als vielmehr auf von „heidnischer“ Praxis geprägte Juden; vgl. dazu die Wendung *ἔθνικῶς ζῆν* in Gal 2,14.

¹⁰⁴ U. WILCKENS, Art. *ὑποκρίνομαι* κτλ., in: ThWNT VIII, Stuttgart u.a. 1969, 558–571: 567.

¹⁰⁵ Vgl. dazu G. SCHNEIDER, Das Vaterunser des Matthäus, in: DERS., Jesusüberlieferung (s. Anm. 10), 52–85: 75 (der die Abgrenzung freilich direkt auf „die Heiden“ bezieht).

¹⁰⁶ Die Lebenssituation der Nachfolger Jesu, die ihr Zuhause verlassen haben, trifft die Mahnung in Mt 6,6 ohnehin kaum. Ferner s.o. bei Anm. 37.

¹⁰⁷ Anders V. STOLLE, Das Gebet der Gemeinde Jesu Christi nach dem Neuen Testament, KuD 37 (1991) 307–331, der Mt 6,5–8 als Indiz dafür wertet, dass sich „[d]as Christentum ... als selbständige Größe neben Juden- und Heidentum“ formiere (325). Damit aber ist das im Matthäusevangelium entfaltete Selbstverständnis des Verfassers (und seiner Adressaten), der „in seiner Position ... gerade keine Abwendung vom Glauben Israels gesehen“ hat (vgl. M. KONRADT, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 1, Göttingen 2015, 19), nicht getroffen.

die Jesus folgen.¹⁰⁸ Doch als solches dient es ursprünglich nicht der Abgrenzung des Jüngerkreises, sondern der Orientierung des Gottesvolkes, das Jesus zu sammeln sucht. All seine Glieder sind aufgerufen, sich angesichts der Gottesherrschaft, die Jesus mit seinem Wirken vergegenwärtigt, Gott als ihrem Vater und einander als Geschwister zuzuwenden.¹⁰⁹

Dabei richtet sich der Blick Jesu allerdings auch über die Grenzen Israels hinaus; denn für die Zukunft erwartet er den Zustrom der Weltvölker in die Gottesherrschaft (vgl. Mt 8,11 / Lk 13,29 und das Bildwort Mk 4,32c / Mt 13,32c / Lk 13,19d) und im Zusammenhang damit die Aufrichtung des von Jesaja verheißenen „Gebetshauses für alle Völker“ (Mk 11,17, vgl. Jes 56,7)¹¹⁰.

Die vertrauensvolle Hinwendung zu Gott aber geschieht den Weisungen Jesu zufolge nicht öffentlich, sondern privat, nicht gemeinschaftlich, sondern individuell. Das ändert sich erst nach Ostern im Zuge der Formierung einer als solcher erkennbaren, eigene Gottesdienste feiernden Gruppe von Jesusanhängern – und natürlich erst recht durch die spätere Ausbildung einer eigenständigen christlichen Religionsgemeinschaft, deren Anfänge insbesondere das lukanische Doppelwerk bezeugt¹¹¹.

So gesehen passen die Weisungen zum Thema „Gebet“ in der Wortüberlieferung sehr gut mit dem *Befund der Erzählüberlieferung* zusammen. Weil es jedem Hörer Jesu selbst oblag, diesen Weisungen in seiner eigenen Frömmigkeitspraxis zu entsprechen, konnte man von einem typischen oder gemeinschaftlich vollzogenen Jüngergebet nicht erzählen – und musste man zugleich das Beten Jesu in seiner Vorbildfunktion zur Geltung bringen. Dies geschieht beispielhaft in der Erzählung aus Gethsemane; denn sie schildert nicht nur den Gebetskampf Jesu, sondern verknüpft damit seine Mahnung an die Jünger: „Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung (hinein)kommt!“ (Mk 14,38a–b / Mt 26,41a–b, vgl. Lk 22,40b.46c–d)¹¹².

¹⁰⁸ Ähnlich, doch mit anderem Akzent STOLLE, Gebet, 310f: „Den Betern steht die Güte Gottes als des Vaters offen. ... in dieser Hinsicht ist jede Einschränkung ausgeschlossen. Jedoch ist dieser Glaube an den himmlischen Vater, den das Gebet voraussetzt, gerade bei Jesus selbst gegeben und durch seinen Aufruf den Hörern nahegelegt. Daraus ergibt sich, daß die Gewißheit der Vatergüte Gottes ... an eine je spezifische Struktur des Verhältnisses des Beters zu Gott gebunden ist. Wenn auch jedem solches Beten offensteht, konstituiert sich in solchem Beten doch zugleich die Jünger-gemeinde Jesu.“ FREY, Vaterunser, 7, spricht dementsprechend vom „Privatgebet einer Gruppe“.

¹⁰⁹ Vgl. dazu das Wort Mk 3,35: „Wer immer den Willen Gottes tut, der ist mein Bruder, meine Schwester und meine Mutter“, mit dem Jesus alle Täter des Willens Gottes zu seiner (neuen) Familie erklärt und dabei offenbar mit Bedacht die Vaterrolle Gott vorbehält.

¹¹⁰ Dass die markinische Deutung von Jes 56 (s.o. Anm. 81) jedenfalls in etwa die Perspektive Jesu selbst trifft, ist deshalb wahrscheinlich, weil alle Synoptiker, wenn auch je auf eigene Weise, die verschiedenen Zeugnisse zu seiner Haltung zum Tempel im Sinne einer Öffnung Israels auf die Völker hin interpretieren; vgl. WILK, Jesus, 266–268.

¹¹¹ Vgl. die Rede von den „Christianern“ in Apg 11,26; 26,28 und dazu 1Petr 4,16.

¹¹² Auch hier (s.o. Anm. 79 und 84) liegt eine enge, oft notierte Parallele zum Vaterunser (Mt 6,13a / Lk 11,4c) vor; vgl. z.B. JEREMIAS, Theologie, 234.

Damit aber ist nun auf der Ebene der frühen Jesusüberlieferung ein *Sachzusammenhang* beschrieben, in den sich das Vaterunser gut eingliedern lässt. Es erweist sich als Gebet, mit dem die Hörer Jesu je für sich seinen Weisungen und seinem Vorbild folgen können: Sie rufen Gott als ihren Vater an, richten sich auf die Gottesherrschaft aus, beten sich gleichsam in seinen Willen hinein,¹¹³ bekunden ihr Vertrauen auf seine Fürsorge,¹¹⁴ betreten das Kraftfeld der Vergebung, das dann auch ihre eigene Lebensgestaltung bestimmt, und erflehen Gottes „schützende Hand“, damit sie den Mächten des Bösen nicht erliegen¹¹⁵. So dient es der Orientierung des Gottesvolkes, das Jesus zu sammeln unternimmt – und weist voraus auf das endzeitliche Gebetshaus, in dem sich alle Weltvölker mit Israel zum Gotteslob versammeln sollen. In diesem Sinne sollen alle, die Jesu Verkündigung hören, das Vaterunser beten. Und wie der Gebrauch des Präsens in der Einleitungswendung¹¹⁶ anzeigt, sollen sie es regelmäßig tun.¹¹⁷

¹¹³ Dabei geht es, wie etwa das Nebeneinander von Mt 7,21 und 26,42 erkennen lässt, zugleich um die Erfüllung der Gebote und um die Verwirklichung des Heilsplans Gottes; vgl. G. LOHFINK, *Das Vaterunser neu ausgelegt*, Stuttgart 2012, 72–86.

¹¹⁴ Die Bitte um „das Brot für morgen“ (zur Übersetzung vgl. LUZ, *Evangelium*, I 449–451), meint nicht „das erst *morgen zu essende* Brot“, sondern eine solche Menge an Brot, die, abends bei der Hauptmahlzeit verzehrt, „für den folgenden Tag hinsichtlich seiner Nährkraft reicht“ (H. GESE, *Bemerkungen zum Vaterunser unter dem Gesichtspunkt alttestamentlicher Gebetsformen*, in: C. Landmesser u.a. [Hg.], *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*. FS Otfried Hofius, BZNW 86, Berlin/New York 1997, 405–437: 420f). So verstanden harmoniert die Bitte sehr gut mit der Warnung, sich nicht um den morgigen Tag zu sorgen (Mt 6,34) – denn „das Sorgen um Nahrung und Kleidung“ als „ein Sorgen, das ihn [sc. den Menschen] die einzig heilswichtige Sorge [sc. um das Reich Gottes] nicht wahrnehmen läßt“ (SCHNEIDER, *Gebet*, 48) wird gerade im Gebet an Gott abgegeben. Die Bitte lässt sich dann durchaus auf die Lebenssituation der Wanderboten Jesu anwenden, die nach Lk 10,4.7f von der Gastfreundschaft anderer leben, ist aber keineswegs auf sie beschränkt (vgl. BORNKAMM, *Vaterunser*, 231).

¹¹⁵ Vgl. LOHSE, *Vater*, 82.

¹¹⁶ Vgl. Mt 6,9a: οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς, bzw. Lk 11,2b: ὅταν προσεύχησθε λέγετε.

¹¹⁷ Für Rat und Hilfe danke ich Janine Müller.