

Alfons Knoll

# Das Vaterunser als Gebet der Versöhnung

---

abgedruckt in: AUGUSTIN, George / KRÄMER, Klaus (Hg.), *Leben aus der Kraft der Versöhnung*. Weihbischof Dr. Johannes Kreidler zum 60. Geburtstag, Stuttgart (Schwabenverlag) 2006, 179-197 [die Seitenzahlen aus der publizierten Fassung sind im folgenden Text angegeben]

---

Das „Gebet des Herrn“, das wir in etwas sperrigem Deutsch „Vaterunser“ nennen, stellt eine besonders wertvolle Hinterlassenschaft Jesu Christi an seine Kirche dar (vgl. Lk 11,1-4; Mt 9,9-13). Bereits in der Frühzeit galt es als Modell allen christlichen Betens.<sup>1</sup> Man schätzte es aber auch als eine Zusammenfassung der wesentlichen Glaubensinhalte. Tertullian bezeichnet das Vaterunser als „Kurzfassung des gesamten Evangeliums“ (*breviarium totius evangelii*), Cyprian von Karthago als „Zusammenfassung der himmlischen Lehre“ (*coelestis doctrinae compendium*). Es handelt sich nach ihnen also um eine Art „Ur-Dogmatik“ oder einen „Ur-Katechismus“: Schon lange bevor man über allgemein verbindliche Glaubensbekenntnisse (*Symbola*) verfügte, übernahmen christliche Frauen und Männer durch diesen Text die gültige „Glaubensregel“ (*regula fidei*). So kann man noch heute beim Aufspüren dessen, was als Kern des christlichen Glaubens zu betrachten ist, keineswegs nur auf die Glaubensbekenntnisse, sondern auch auf das viel ursprünglichere und auf Jesus selbst zurückgehende Vaterunser, zurückgreifen.

Auch der vorliegende Beitrag befragt diesen christlichen Basistext nicht in erster Linie im Hinblick auf das Verständnis des Betens, sondern sucht in ihm nach

---

<sup>1</sup> Erste Belege sind natürlich im Neuen Testament selbst zu finden: Der Text des Vaterunsers ist in Lk 11,1-4 mit den Hinweisen zum rechten Beten in 11,5-13 verbunden und steht in Mt 6,9-13 im Kontext der Gebetslehre 6,5-15. Erster außerbiblischer Beleg ist die sog. „Zwölfapostellehre“ (*Didache*; um 100 n. Chr.). In ihr ist der Text ähnlich wie bei Matthäus wiedergegeben. Anschließend wird zu einem dreimal täglichen Beten des Vaterunsers aufgefordert, offenbar analog zum jüdischen Achtzehnbittengebet (vgl. 8,2-3). Weitere frühe Zeugnisse sind die Schriften „*De oratione*“ („Vom Gebet“) des Tertullian (zw. 198 u. 204 n. Chr.; hier in Kap. 2-9 eine Auslegung des Vaterunsers, eingebettet in eine Lehre über das Gebet insgesamt), „*De oratione*“ („Vom Gebet“) des Origenes (233/234 n. Chr.; auch hier ist in die Lehre vom christlichen Gebet insgesamt in Kap. 18-30 eine Interpretation des Vaterunsers integriert) und „*De oratione dominica*“ („Das Gebet des Herrn“) des Cyprian v. Karthago (ca. 251/252 n. Chr.; hier steht das Vaterunser ganz im Mittelpunkt und wird in Kap. 7-27 ausgelegt; aber es geht auch hier um das christliche Beten insgesamt).

Inhalten, die für das Selbstverständnis und die Praxis des christlichen Glaubens überhaupt – und in diesem Gesamtrahmen dann natürlich auch für das Beten – wesentlich sind. [180] Dabei kann hier nur ein Ausschnitt aus dem Reichtum dessen geboten werden, was darin zur Sprache kommt. Es soll vor allem deutlich werden, inwiefern das Herrengebet als ein integrierender Bestandteil jenes paulinischen Programms betrachtet werden kann, das sich unser verehrter Weihbischof und Freund Dr. Johannes Kreidler bei seiner Bischofsweihe zu eigen gemacht hat: „Ministerium reconciliationis“: „Dienst der Versöhnung“ (vgl. 2 Kor 5,18).

Die Vorgehensweise ist weitgehend exegetisch, wie es der biblischen Herkunft des Herrengebets ja auch entspricht, wobei dem neutestamentlichen Befund (in Abschnitt 2) ein Blick auf die jüdischen Wurzeln vorangestellt werden muss (in Abschnitt 1). Die eigentliche Zielsetzung ist freilich systematisch-theologischer und spiritueller Natur: Es geht um das Vaterunser als Quelle des christlichen Glaubensverständnisses und der gelebten Nachfolge Jesu. Deshalb wird abschließend noch ein knapper Ausblick über das nachbiblische Verständnis des Herrengebets im Rahmen seiner spirituellen und liturgischen Rezeption gegeben (Abschnitt 3).

## 1. Die jüdische Hoffnung: Gottes Königsherrschaft und die Vergebung der Sünden

Das „Vaterunser“<sup>2</sup> ist ein jüdischer Text. Damit ist nicht gemeint, dass Jesus es in dieser Form einfach nur übernommen hätte.<sup>3</sup> Doch ist jede Formulierung darin so sehr mit der Glaubenserfahrung Israels verbunden und der Gebetssprache des späteren Judentums verwandt (der erste Teil berührt sich z. B. eng mit einer Frühform des Qaddisch-Gebets<sup>4</sup>), dass Jesus damit in der Tat einmal mehr seine ungebrochene Zugehörigkeit zu diesem Volk bekundet. An insgesamt vier Aspekten, [181] die für unsere Fragestellung von besonderer Bedeutung sind, soll dies im Folgenden aufgewiesen werden.

---

<sup>2</sup> Wichtige exegetische Darstellungen zum Vaterunser sind (neben den Kommentaren zum Mt- und Lk-Evangelium): SCHÜRMANN, Heinz, Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu. 7., erneut durchges. Aufl., Leipzig 1990; CULLMANN, Oscar, Das Gebet im Neuen Testament. 2., verb. u. erg. Aufl., Tübingen 1997, 50-93; LANG, Bernhard, Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes, München 1998, 91-119; PHILONENKO, Marc, Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger, Tübingen 2002; WILCKENS, Ulrich, Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1/1, 2., durchges. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2005, 238-245.

<sup>3</sup> Die jüdische Herkunft des Gebets in dieser Form behauptet LANG 92-94 („Erste These: Das Vaterunser ist ein jüdisches, zum regelmäßigen Gebrauch bestimmtes Gebet; es bittet um nationale Befreiung“). Allerdings hebt derselbe Autor auch deutlich die spezifische Neuinterpretation durch Jesus hervor („Vierte These: In der Jesusbewegung bekam das Vaterunser einen anderen Sinn“; vgl. 106-112).

<sup>4</sup> Vgl. PHILONENKO 24-32; ähnlich auch CULLMANN 59; WILCKENS 239f. und 133f.

1. Die erwartete Königsherrschaft Gottes. – Der Ausdruck „Königsherrschaft Gottes“ (basileía tou theou)“ hat sich zwar in Israel erst relativ spät eingebürgert. Die Sache freilich ist schon sehr alt,<sup>5</sup> denn Israel fand von Anfang an seine Identität als Volk darin, dass Gott selbst in ihm die Stelle eines Königs annahm (woran die Propheten die menschlichen Könige seit Saul, David und Salomo immer wieder erinnern mussten). Er war es, der machtvoll in die Geschichte eingriff, um dieses Volk aus Ägypten herauszuführen, der es später vor seinen Feinden schützte und mit seinem „Gesetz“ („Tora“, wörtlich „Weisung“) ein wahrhaft gerechtes Miteinander garantierte. In Krisenzeiten schöpften die Gläubigen aus dieser Erinnerung die Hoffnung auf ein erneutes heilvolles Eingreifen Jahwes, ja schließlich auf einen völlig neuen definitiven Heilszustand, an dem auch die übrigen Völker teilhaben konnten (vgl. etwa Jes 2,1-5). Als daher das Psalmenbuch seine endgültige Gestalt erhielt, wurden die darin enthaltenen Gebete und Lieder so angeordnet, dass die Texte einerseits auf die Freude an der empfangenen „Tora“ rückbezogen waren (vgl. Ps 1), sich andererseits aber mit einer „messianischen“ Hoffnung verbanden (vgl. Ps 2), die in Gottes eigener eschatologischer Königsherrschaft gipfelten (vgl. bes. Ps 101-106 und 145-150).<sup>6</sup> „Es ist die Vision der universalen Königsherrschaft JHWHs, der als Retter der Armen das eschatologische Gericht durchführt (Ps 149,5-9) und damit den neuen Himmel und die neue Erde bringt (Ps 150). Diesem Königsgott gilt der Lobpreis, zu dem Ps 150 den neuen Kosmos – ‚alles, was Atem hat‘ (V. 6) – auffordert und der, wie Ps 145 ... ausführt, seinen Grund in der Güte und Barmherzigkeit dieses Königsgottes hat ...“<sup>7</sup>

2. Der Name Gottes und die Verheißung messianischer Sohnschaft. – In den Psalmen ist besonders häufig vom „Anrufen“ bzw. „Heiligen“ des Namens Gottes die Rede (vgl. etwa 7,18; 14,4; 29,2; 34,4), häufig gerade [182] im unmittelbaren Zusammenhang mit der erwarteten Königsherrschaft Gottes (vgl. 96,2.8; 145,1f.21; 148,5.13 u.ö.). Dies führt der sog. „Deuterocesaja“ (Jes 40,1-55,13) weiter, wenn er gerade im befreienden zukünftigen Königtum Gottes diesen Namen („Jahwe“ nach Ex 3,14 und 34,5-7) geheiligt sieht<sup>8</sup>:

„Darum soll mein Volk an jenem Tage meinen Namen erkennen und wissen, dass ich es bin, der da sagt: Ich-bin-da. Wie willkommen sind auf den Bergen die Schritte des Freudenboten, der Frieden verkündigt, der frohe Botschaft bringt und Rettung verheißt, der zu Zion sagt: Dein Gott ist König!“ (Jes 52,6f.)<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Vgl. zum Folgenden den biblischen Teil des Artikels „Herrschaft Gottes“ in: LThK<sup>3</sup> 5 (1996), 26-31 (Ernst HAAG; Helmut MERKLEIN); ferner WILCKENS 1/1, 131-184 („Gottes Herrschaft und Reich als zentrales Thema Jesu“).

<sup>6</sup> Vgl. zum zweifachen Portal des Psalters (Ps 1-2; 149-150) ZENGER, Erich, Psalmenauslegungen. Bd. 1, Freiburg i. Br. 2003, 39-69. – Die Jahwe-König-Psalmen 93-100 bildeten im 4. Jh. v. Chr. den Abschluss des Psalters; später wurden auf derselben Linie die Psalmen 101-106 angehängt, in denen die Ansätze in Ps 8, 19, 29, 45-48 weitergeführt werden. Bei der Endredaktion schließlich steht erneut der Lobpreis des Königtums Jahwes in Ps 145-150 am Ende (vgl. dazu die neueren Psalmenkommentare und Einleitungswerke).

<sup>7</sup> So Bernd JANOWSKI, zit. in: Zenger, Erich u.a., Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl., Stuttgart 1998, 317.

<sup>8</sup> Vgl. dazu bes. WILCKENS 1/1, 134f.

<sup>9</sup> Übers. nach WILCKENS 1/1, 134. – Vgl. zu anderen Prophetentexten und zur jüdischen Gebetstradition ebd., 132-136. Besonders interessant scheint mir hierbei der Hinweis auf die

Weil sich mit dieser künftigen Heilszeit aber häufig die Erwartung eines Messias verbindet, der ja als Nachkomme Davids gilt, so kommt in diesem Zusammenhang auch bereits die Bezeichnung Gottes als „Vater“ vor. Dabei ist vor allem die Verheißung Nathans an David maßgebend:

„Ich will für ihn Vater sein, und er wird für mich Sohn sein“ (2 Sam 7,14).

Sie klingt in den Königspsalmen nach, die der jüdischen Messiaserwartung immer neue Nahrung geben:

„Er wird zu mir rufen: Mein Vater bist du, mein Gott, der Fels meines Heiles. Ich mache ihn zum erstgeborenen Sohn, zum Höchsten unter den Herrschern der Erde“ (Ps 89,27f.; vgl. auch v.a. Ps 2; 110).

In den aramäischen Bibelübersetzungen, also in der Muttersprache Jesu, kann an solchen Stellen bisweilen sogar schon „Abba“ stehen – in der Bedeutung „mein Vater“ oder auch nur „Vater“, einer innerhalb der Familie eingebürgerten vertrauten Anrede –,<sup>10</sup> ja es gibt sogar Beispiele dafür, dass jüdische Beter sich die messianische Anrede „Vater“ selbst zu eigen machen.<sup>11</sup> Auch wenn dies zur Zeit Jesu noch äußerst selten gewesen sein wird,<sup>12</sup> deutet sich damit aber doch bereits [183] an, dass mit der zukünftigen Realisierung der Königsherrschaft Gottes auch eine besondere Nähe zu Gott verbunden sein wird, die in der „Sohnschaft“ des Messias wurzelt (vgl. auch Ps 2,7: „Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt“; ferner Ps 110,3).

3. Die Erfahrung der Sünde und die Barmherzigkeit Gottes. – Es ist in unserem Zusammenhang von Bedeutung, dass das nachexilische Judentum die erwartete Durchsetzung der Königsherrschaft Jahwes immer enger mit der Erfahrung eigener Sündhaftigkeit verband und von hier aus vor allem auf die Barmherzigkeit des kommenden Gottes hoffte. Man konnte sich dabei an Ex 33,7 – 34,35 erinnern: Nachdem Mose nämlich die ersten Tafeln des Gesetzes zertrümmert hatte, weil sich das Volk durch die Verehrung des Goldenen Kalbes gegen Jahwe versündigt hatte, sollte er dennoch auf den Befehl Gottes hin wieder zwei neue herstellen. Als dies geschehen war, rief er nach Ex 34,5 den Namen Gottes aus (also „Jahwe“, d.h. nach Ex 3,14: „Ich-bin-da“). Daraufhin gibt Gott selbst eine präzisierende Deutung dieses Namens:

---

10. Bitte aus dem Schemone Esre (vgl. ebd., 133); Lang 92 zitiert außerdem die sog. „Große Liebe“.

<sup>10</sup> Vgl. PHILONENKO 38f.

<sup>11</sup> So bereits Sir 51,1.10 in der hebräischen Fassung („Ich werde dich loben, mein Gott, mein Vater“; „Ich rief: Jahwe, Du bist mein Vater ...“). Vgl. dazu PHILONENKO 39; ebd. zum sog. Joseph-Apokryphon („Mein Vater und mein Gott“) und einem Fragment aus Qumran („Mein Vater und mein Herr“).

<sup>12</sup> Im Anschluss an Joachim JEREMIAS vertritt SCHÜRMANN noch die Meinung, „dass als Anrede an Gott ‚abbā‘ in jüdischen Gebeten der damaligen Zeit noch keine dokumentierte Parallele hat“ (25 mit Anm. 13-14, 182f.). Differenzierter bereits CULLMANN 56f. Stärker im jüdischen Kontext verwurzelt wird die Abba-Anrede bei PHILONENKO 33-43. Allerdings kann auch er nur einen einzigen echten Beleg für die Abba-Anrede an Gott beibringen und nur insgesamt drei für die Vater-Anrede, wobei in zwei Fällen als Sprecher herausragende Personen fungieren; nur in Sir 51,1.10 (vgl. aber noch zusätzlich 23,1.4) scheint die Anrede auf die Gläubigen insgesamt ausgeweitet zu sein.

„Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue: Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, lässt aber (den Sünder) nicht ungestraft ...“ (Ex 34,6f.).

Die Sünde hat also durchaus Folgen und wird geahndet. Doch heiligt Jahwe seinen Namen keineswegs dadurch, dass er sein Volk völlig vernichtet und so dessen Erwählung aufhebt, sondern so, dass er ihm in seiner reichen Barmherzigkeit einen völligen Neuanfang ermöglicht. Davon sprechen die späteren Propheten mit immer größerem Nachdruck. So verkündet etwa Ezechiel:

„Meinen großen, bei den Völkern entweihten Namen, den ihr mitten unter ihnen entweiht habt, werde ich wieder heiligen. Und die Völker – Spruch des Herrn Jahwe – werden erkennen, dass ich Jahwe bin, wenn ich mich an euch als heilig erweise ... Ich gieße reines Wasser über euch aus, dann werdet ihr rein. Ich reinige euch von aller Unreinheit und von allen euren Götzen. Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch ... Ich lege meinen Geist in euch und bewirke, dass ihr meine Gesetze befolgt und auf meine Gebote achtet und sie erfüllt. Dann werdet ihr in dem Land wohnen, das ich euren Vätern gab. Ihr werdet mein Volk sein, und ich werde euer Gott sein“ (Ez 36,23-28).<sup>13</sup> [184]

Damit hängt zusammen, dass sich nach dem Exil der Tempelkult mehr und mehr auf den Sühnegedanken konzentrierte und das Versöhnungsfest (Jom Kippur) höchste Bedeutung erhielt.

So ist auch die Sündenvergebung, die im zweiten Teil des Herrengebets, den sog. „Wir-Bitten“ anklingt („Erlasse uns unsere Schulden“ bzw. „Vergib uns unsere Sünden“), bereits für die jüdische Gebetstradition sehr zentral, so dass sich im Achtzehnbittengebet (Schemone Esre) die Gottesanrede „Vater“ und die Erwartung seines „Königtums“ bereits wie selbstverständlich mit der Bitte um Vergebung verbinden:

„Verzeihe uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt, vergib uns, unser König, denn wir haben gefrevelt, denn du vergibst und verzeihst. Gelobt seist du Ewiger, der du gnädig immer wieder verzeihst!“ (6. Benediktion).

4. Die Taufe zur Vergebung der Sünden. – Von der beschriebenen Deutung der Königsherrschaft Gottes sind auch die Predigt und das Wirken Johannes' des Täufers zutiefst geprägt. Deren Kommen steht nach ihm unmittelbar bevor, so dass es höchste Zeit wird für eine radikale, das ganze Leben erneuernde Umkehr. Zeichen dafür soll die im Jordan vollzogene „Taufe zur Vergebung der Sünden“ (Mk 1,6) sein, die vielleicht von prophetischen Texten wie Ez 36,23-28 (siehe oben) inspiriert ist.<sup>14</sup> Auch wenn die Folgerung, bereits Johannes habe seinen Jüngern als Begleitgebet zum Taufritus das Vaterunser gelehrt,<sup>15</sup> kaum akzeptabel ist, so lassen sich doch dessen zentrale Inhalte auch gut in den Kontext des Täuferwirkens einordnen. Eben weil es höchste Zeit ist, sich Gott neu

---

<sup>13</sup> Auch in Sach 14,8-11 ist von einem lebendigen Wasser die Rede, das nach 13,1 das Volk von Sünde und Unreinheit reinigt. „Dann wird der Herr König sein über die ganze Erde. An jenem Tag wird der Herr der einzige sein und sein Name der einzige“ (14,9).

<sup>14</sup> Vgl. dazu auch WILCKENS 1/1, 96-105.

<sup>15</sup> Vgl. LANG 94-104 („Zweite These: Das Vaterunser stammt von Johannes dem Täufer und war mit der Taufe verbunden“).

zuzuwenden und für die eigene Person das zerbrochene Verhältnis wiederherzustellen, dürfen die Umkehrwilligen beim Empfang der Taufe nicht nur um die universale Heiligung des Namens Gottes und um das Kommen der Gottesherrschaft bitten, sondern vor allem – angesichts des unmittelbaren Bestehens dieser Herrschaft – auch um die Vergebung ihrer eigenen Sünden.

## 2. Jesus und die Versöhnung in Gott

Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments bildete die Königsherrschaft Gottes das Zentrum der Botschaft Jesu (vgl. besonders Mk 1,15). [185] Darin zeigt sich nicht nur dessen Verwurzelung in der jüdischen Hoffnungstradition, sondern auch eine Beziehung zum Wirken des Johannes, von dem auch er selbst sich hat taufen lassen.<sup>16</sup> Jesus führte dann freilich die Taufpraxis selbst nicht weiter (trotz Joh 3,22; vgl. aber 4,1) sondern verband seine eigene Verkündigung statt dessen mit einer Vielzahl anderer „Zeichen“ – mit der Heilung von Kranken, mit dem Austreiben von Dämonen und immer wieder mit gemeinsamen Mählern, auch und gerade mit solchen Menschen, die als Sünderinnen und Sünder nicht mehr als dem auserwählten Volk zugehörig betrachtet wurden. Dies bildet einen entscheidenden Hintergrund für das Gebet, das er schließlich seinen Jüngerinnen und Jüngern mitteilte. Auch hier seien wieder die wichtigsten Aspekte im Hinblick auf die gewählte Thematik herausgegriffen.

1. Die angebrochene Gottesherrschaft und die noch bestehenden Widerstände. – Johannes hatte das Reich Gottes als Ereignis der Zukunft – wenn auch einer sehr nahen! – gepredigt und für die Gegenwart eine Taufe zur Vergebung der Sünden praktiziert. Jesus aber sah die Gottesherrschaft bereits in der Gegenwart anbrechen, und zwar in seinem eigenen Wirken. Dabei erwies sich diese Herrschaft keineswegs primär (wie nach Johannes) als ein furchtbares Gericht, sondern in allererster Linie als ein Heilereignis, das besonders den Armen, Schwachen und Sündern zu Gute kam (vgl. die Seligpreisungen nach Lk 6,20-26 bzw. Mt 5,3-12). Besonders deutlich wurde dies in den Dämonenaustreibungen, die den Sieg Gottes über die Macht des Bösen besonders deutlich demonstrierten:

„Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen!“ (Lk 10,18). „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch die Königsherrschaft Gottes schon zu euch gekommen!“ (Lk 11,20).

In seinen Gleichnissen macht Jesus dann freilich auch auf die Widerständigkeit der Welt gegenüber dem schon anbrechenden Reich Gottes aufmerksam (vgl. etwa das Sämannsgleichnis Lk 8,4-8 sowie die Gleichnisse in Mt 13,24-33 u.a.) und muss sich mit den Einwänden führender jüdischer Lehrer gegen die bedingungslose Teilhabe der Sünder am Reich Gottes auseinandersetzen. Das geschieht besonders eindrücklich in den Gleichnissen vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn (besser: vom barmherzigen Vater). In ihnen wird deutlich, dass sich das innerste Wesen [186] der

---

<sup>16</sup> Vgl. WILCKENS 1/1, 131-136; ferner ebd., 105.

Gottesherrschaft gerade in der Barmherzigkeit gegenüber den Sündern offenbart (vgl. Lk 15,1-32).<sup>17</sup> Doch die Anerkennung dieser umfassenden Barmherzigkeit fällt den Gegnern Jesu schwer, die ihre eigene „Gerechtigkeit“ offenbar in Abgrenzung von den Sündern (vgl. etwa das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner in Lk 18,9-14) und nicht in befreiender Gemeinschaft mit ihnen (wie Jesus etwa nach Lk 19,1-10 im Haus des Zachäus) leben. Darin zeigt sich ein tragischer Konflikt, der schließlich in Jesu Tod am Kreuz endet – offenbar nicht nur aus der Sicht der Obrigkeit, sondern auch in den Augen der Jüngerinnen und Jünger das Ende des Experiments „Gottesherrschaft“!

Wenn also im Vaterunser das Reich Gottes doch wieder als eine zukünftige Größe erscheint, so dass erst noch darum gebetet werden muss, so ist das kein „Rückfall“ in die Theologie des Täufers Johannes. Es hat seinen Grund darin, dass dieses Reich zwar schon da ist, aber noch so sehr vom Unverständnis und von der Feindseligkeit der Menschen bedroht ist, dass seine endgültige universale Vollendung noch aussteht. Allerdings hätte die Bitte um das Kommen der Gottesherrschaft auch dann einen guten Sinn, wenn die erste Begeisterung (der sog. „galiläische Frühling“) angehalten hätte. Denn dann wäre der Ausruf „Dein Reich komme“ gewissermaßen der begeisterte Programmruf gewesen, der alle Reden und Taten Jesu begleitet hätte. Und es sollte sich zeigen, dass die Möglichkeit zu einem solchen Verständnis mit dem Tod Jesu keineswegs aufgehoben war, sondern jetzt erst eigentlich ganz zum Tragen kam. Das Gebet des Herrn erinnert im Licht von Ostern daran, nunmehr erst recht das Kommen der Gottesherrschaft in das Zentrum des eigenen Lebens zu stellen (vgl. Mt 6,33) – in der befreiten Dankbarkeit dafür, dass Gott in Jesus Christus bereits die Macht der Sünde gebrochen und den größten Feind des Menschen, den Tod, besiegt hat, aber auch im Wissen darum, dass die damit eingeleitete Schaffung eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ (vgl. Offb 21,1) noch längst nicht abgeschlossen ist und daher der Ruf „Dein Reich komme“ nicht intensiv und leidenschaftlich genug sein kann.

2. Der Vater Jesu und der Christen. – Das Vaterunser erscheint im Neuen Testament zunächst als das Gebet, mit dem Jesus selbst sich an Gott wendet. Die Evangelisten überliefern ja, er habe immer wieder zum Beten die Einsamkeit gesucht (vgl. Mk 1,35 par.; ferner Lk 6,12; 9,18; 9,29) – offenbar um seiner ganz besonderen Beziehung zu Gott [187] Raum zu geben. Einhellig bezeugen sie auch, dass Jesus dabei Gott ausschließlich als „Vater“ angeredet hat – mit Ausnahme seines letzten Gebets am Kreuz, bei dem er Ps 22,1 zitierte („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“; vgl. aber nach Lk 23,46: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist“). Dass er hierbei durchgängig auf das aramäische „Abba“ zurückgriff, das seine innerste Verbundenheit mit Gott noch prägnanter zum Ausdruck brachte, lässt sich daraus schließen, dass sowohl der früheste Evangelist Markus (für das Getsemani-Gebet: vgl. 14,36: „Abba, Vater, alles ist dir möglich ...“) wie auch der Apostel Paulus (in Röm 8,15; Gal 4,6: „Abba, Vater!“) dieses Fremdwort offenbar bewusst auch noch ihrer griechischsprachigen Leserschaft zumuten (freilich es auch für sie übersetzen).<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Vgl. WILCKENS 1/1, 211-225; zum Gleichnis vom barmherzigen Vater Lk 15,11-32 vgl. ebd., 188-198.

<sup>18</sup> Dass beide hier auch speziell das Vaterunser meinen, ist nicht nachzuweisen, aber auch nicht auszuschließen; vgl. positiv für Paulus CULLMANN 100 mit Anm. 229, 100f.; WILCKENS, Ulrich, Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1/3, Neukirchen-Vluyn 2005, Anm. 50, 153.

Auch wenn die Gebetsanrede, wie oben schon angedeutet, innerhalb des Judentums keineswegs völlig fehlte, so musste doch die Ausschließlichkeit, mit der Jesus sie anwandte, geradezu revolutionär wirken und forderte eine Erklärung. Unter den Exegeten setzt sich daher heute immer stärker die Überzeugung durch, dass die besondere Erfahrung, die Jesus nach seiner Taufe am Jordan gemacht hat und die von allen Evangelisten bezeugt wird (vgl. Mk 1,9-11 par.), der historische Ausgangspunkt dafür war, dass Jesus mit einem so ausgeprägten Sohnesbewusstsein ans Werk ging.<sup>19</sup> Die Schau (Vision) des herabkommenden Geistes und vor allem das Vernehmen (Audition) einer Stimme, in der er ausdrücklich von Gott selbst als „Sohn“ angedredet wurde (in Anlehnung an Jes 42,1: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden“), ließ von nun an für Jesus keine andere Anrede an Gott mehr zu als das familiäre „Abba“. Im Einklang mit der Nathanweissagung (zu 2 Sam 7,14 und Ps 89,27f. siehe oben) konnte aber dieses Vater-Sohn-Verhältnis nichts anderes bedeuten als die Gegenwart der messianischen Heilszeit; das von Johannes als zukünftig angekündigte Reich Gottes war bereits da, wenn in Jesus derjenige sprach und handelte, der Gottes geliebter Sohn war und der seinerseits Gott als seinen „Abba“ betrachten durfte.

„Abba ... , lass dein Reich kommen“ war somit die Begleitmelodie des Wirkens Jesu. Allerdings dürfen wir die Anrede nicht etwa mit dem kindlichen „Papi“-Rufen in heutigen Kleinfamilien [188] vergleichen. In Jesu Rede von der Gottesherrschaft tritt neben das Bild des „Vaters“ ganz selbstverständlich das des „Königs“ („basileia“ bedeutet „Königsherrschaft“), und in einer patriarchalen Gesellschaft ist selbstverständlich auch die glücklichste Vaterbeziehung noch von der tiefen Unterordnung unter die Autorität des Familienoberhaupts geprägt. Doch der alles seiner Herrschaft unterwerfende Gott erweist in Jesus seine Größe eben gerade in seiner Barmherzigkeit, so dass die Vater-Anrede nicht nur formal die Nähe Jesu zu Gott ausdrückt, sondern auch die unbedingt positive Form seiner Herrschaft bezeugt. So öffnet sich das persönliche Abba-Verhältnis Jesu konsequent auf alle Menschen, die dem Evangelium glauben und Jesus nachfolgen.<sup>20</sup> Sie gewinnen nicht nur Anteil an der innersten Intention des einzigartigen Sohnes Gottes – dass der Name Gottes geheiligt werde und sein Reich anbreche –, sondern partizipieren auch an der „Sohnschaft“ selbst, dürfen Gott also nun ihrerseits als „Abba“ (bzw. „Vater“ oder nach Matthäus „unser Vater“) anreden. Dass dies keineswegs selbstverständlich ist, sondern eine ganz unverhoffte und unverdiente Gnade, wird noch in späteren Liturgien deutlich. Sie sprechen vom „Wagnis“ eines solchen Betens, zu dem man nur auf die Weisung oder die Kraft eines Anderen, nämlich Jesu bzw. des Heiligen Geistes, überhaupt ermächtigt ist.<sup>21</sup> Letztlich werden die Jüngerinnen und Jünger vor

<sup>19</sup> Vgl. PHILONENKO 43; WILCKENS 1/1, 106-109.

<sup>20</sup> PHILONENKOS These, es habe sich ursprünglich um zwei verschiedene Gebete gehandelt – ein persönliches Gebet Jesu, enthalten in den drei Du-Bitten, und ein Gebet der Jünger, bestehend aus den drei Wir-Bitten –, wobei Jesus zunächst nur das zweite (auf die Bitte in Lk 11,1 hin) gelehrt habe (vgl. 22f.), stellt eine exegetische Sondermeinung dar, die mir nicht überzeugend genug begründet zu sein scheint.

<sup>21</sup> Vgl. zwei der vier Gebetseinladungen, die in unserer liturgischen Tradition zur Auswahl stehen: „Dem Wort unseres Herrn und Erlösers gehorsam und getreu seiner göttlichen Weisung wagen wir zu sprechen ...“ – „Wir haben den Geist empfangen, der uns zu Kindern Gottes macht. Darum wagen wir zu sprechen ...“ (Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Teil II: Das Messbuch deutsch für alle Tage des Jahres außer der Karwoche, Einsiedeln-Köln u.a., 1988, 511)



Ostern allerdings noch gar nicht in der ganzen Tiefe realisiert haben, was dies bedeutete. Danach freilich musste sich das Herrengebet erst richtig mit Leben füllen. Jetzt nämlich empfangen sie in der Taufe den Heiligen Geist, der sie an Jesu Tod und Auferstehung partizipieren ließ und sie so von innen heraus in Menschen verwandelte, die trotz ihrer eigenen Sündhaftigkeit und Ohnmacht zu Gott wie Jesus „Abba, Vater“ sagen durften (vgl. Röm 8,15; Gal 4,6). [189]

3. Versöhnung mit Gott und untereinander. – Wenn es nun aber ein besonderes Kennzeichen dieser Gottesherrschaft ist, dass auch die bisherigen Sünder in die Gemeinschaft des Gottesvolkes aufgenommen werden, so wird verständlich, dass zu Jesu Gebet auch die Bitte um Vergebung der Sünden gehören muss. Sie findet sich im zweiten, so genannten „Wir“-Teil des Vaterunsers, mit dem sich nun das persönliche Beten Jesu endgültig auch für die Jüngerinnen und Jünger öffnete. Doch wiederholt sich hier erneut die Spannung zwischen dem Schon und Noch-Nicht der Gottesherrschaft, von der bereits die Rede war. Denn wenn es bereits „Söhne“ und „Töchter“ sind, die das Kommen des Reiches zu ihrer Sache machen, so sind sie ja bereits mit Gott versöhnt – denn darin besteht ja ihre Annahme an Kindes Statt! Dennoch ist eben dieses Reich immer noch am Kommen; seine endgültige Durchsetzung erweist sich als mühsam; es gibt weiterhin erbitternden Widerstand gegen Gottes Herrschaft. Dies ist aber nicht nur ein Problem der Anderen, sondern auch der Christus Nachfolgenden, die zwar von Gott bereits grundlegend in der Taufe angenommen sind, aber offensichtlich die Widerständigkeit der Welt weiterhin auch in sich selbst vorfinden. So bitten sie als diejenigen, denen schon vergeben worden ist, ebenso selbstverständlich Tag für Tag weiter um die Vergebung durch Gott, damit die Gottesherrschaft auch in ihnen selbst zum Sieg gelange und ihre Teilhabe an der „Sohnschaft“ Jesu sich vollende.

Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum der stilistisch wie auch inhaltlich zunächst störende Nebensatz „wie auch wir vergeben unseren Schuldner“, unbedingt zu dieser Bitte hinzugehört. Denn das entscheidende Hindernis für den endgültigen Sieg der Gottesherrschaft besteht ja nach Jesus darin, dass das eigene Versöhntsein mit einem zwischenmenschlichen Unversöhntheit verbunden bleibt. Es ist die Figur des älteren Sohnes im Gleichnis vom barmherzigen Vater (Lk 15,11-32), die nicht nur für die damalige Gruppe der Pharisäer steht (und schon gar nicht in pauschaler Verzeichnung), sondern auch für den inneren Widerstand der Getauften gegen die (in ihren Augen ungerechte) Barmherzigkeit Gottes gegenüber Anderen, die sie als dieser Barmherzigkeit unwürdig betrachten. Erst wenn der ältere Sohn die Freude seines Vaters aus ganzem Herzen teilt (Lk 15,32: „Aber jetzt müssen wir uns doch freuen und ein Fest feiern; denn dein Bruder war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden“), kann die Gottesherrschaft gefeiert werden. Ein bloß vertikales Verständnis der Versöhnung wäre also ein Widerspruch gegen den Geist Jesu – und damit auch gegen den Geist seines Gebets. [190]

Dabei ist zu beachten, dass der ursprüngliche Text, wie ihn Matthäus noch bezeugt, von „Schulden“ sprach und nicht einfach von „Sünden“. Damit wird eine Metaphorik aufgenommen, die auch bestimmten Gleichnissen Jesu zu Grunde liegt, nämlich der Verweis auf eine ganz reale Geldschuld, die bestimmte Menschen anderen gegenüber haben. Die große Freude darüber, von dieser Schuld befreit zu sein – durch die unerwartete Barmherzigkeit eines Gläubigers – , erweist sich nach Jesus nur dann als stimmiger Verweis auf die Freude der

Gottesherrschaft, wenn die Befreiten selber zu Befreiern werden, also ihre meist viel geringeren Ausstände ebenfalls ihren Schuldnern erlassen (vgl. Mt 18,23-35). Freilich darf nicht übersehen werden, dass auch im Gleichnis nicht nur vom Geschuldeten die Rede ist, sondern dass das Schuldverhältnis insgesamt zur Debatte steht, das als eine gestörte Beziehung zwischen Personen erscheint. Zu Recht ist also in der Lukas-Fassung von „Sünden“ die Rede, weil es in diesem spezifisch religiösen Begriff ebenfalls um eine Beziehungsstörung – nämlich gegenüber Gott – geht. Die Bitte zielt somit auf die Versöhnung mit Gott, die aber ohne eine umfassende Versöhnung zwischen den Menschen nicht vollendet ist.

4. Die große Versuchung. – Die Bitte, mit der das Vaterunser ursprünglich wohl unvermittelt endete – „Führe uns nicht in Versuchung“ –, spricht nicht allgemein von den vielen einzelnen kleinen Versuchungen, die auch den Jüngerinnen und Jüngern Jesu nicht erspart bleiben, sondern von der einen großen Versuchung, angesichts des offenkundigen Scheiterns Jesu am Kreuz an der schon gegenwärtigen, aber noch zu vollendenden Gottesherrschaft zu verzweifeln. Dieser Versuchung, der Jesus selbst im Garten von Getsemani dadurch entrinnt, dass er sich ganz in die Hände seines „Abba“ übergibt (Mk 14,36: „Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht wie ich will, sondern was du willst ...“), wünscht er auch den Jüngern, wenn er sie dazu auffordert:

„Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung geratet“ (Mk 14,38).

Da dies nicht nur für die unmittelbare Situation der Passion Jesu gilt, in der die Jünger dann dieser Versuchung dann doch nicht entgehen (alle fliehen, Petrus verleugnet seinen Herrn und Judas hat ihn bereits verraten), sondern auch für die Zeit nach Ostern (trotz der eindeutigen Offenbarung Jesu als des Auferstandenen), ist jedes Gebet unvollständig, das gerade diese Gefährdung des Glaubenden vor Gott nicht ausspricht. [191]

Die Matthäus-Fassung rundet dann noch die bisherigen Bitten ab um eine verallgemeinerte Form der Versuchungsbitte: „Erlöse uns von dem Bösen“. Ob hier von einem persönlichen „Bösen“ die Rede ist – vom Satan also, der in Jesu Verkündigung ja durchaus eine sehr wichtige Rolle spielt – oder von einer allgegenwärtigen Macht „des Bösen“ (als Neutrum), ist weniger entscheidend als die Tatsache, dass die betenden Jüngerinnen und Jünger offensichtlich damit rechnen, dass auch sie selbst bleibend mit dem Widerstand gegen Gottes Herrschaft zu rechnen haben und daher um die endgültige Erlösung aus dieser Gegengewalt bitten müssen. So ist die Versöhnung mit Gott und untereinander, die in der Vergebungsbitte zuvor schon ausgesprochen worden war, als eine angefochtene Versöhnung erkannt, die immer neu erbeten werden muss, weil der oder das Böse immer wieder zur Versuchung wird, der Gottesherrschaft bei sich selbst den Zutritt zu verwehren. Denn wo Gott wirklich zur Herrschaft gelangt, da kann dies nur zu einer umfassenden Versöhnung aller führen, die in Jesu Wirken bereits begonnen und in seinem Tod am Kreuz zum Durchbruch gekommen ist.

### 3. Das Vaterunser als das Gebet der Versöhnten

Wenn das Gebet des Herrn nach Ostern zu einem Gebet aller wird, die in der Taufe durch den Geist an der Sohnschaft Jesu teilhaben, so stellt sich die Frage, in welcher Weise es die spätere Kirche tatsächlich in den „Dienst der Versöhnung“ (vgl. 2 Kor 5,18) gestellt hat. Einige Auswirkungen in dieser Richtung seien hier jeweils kurz angedeutet.

1. Das Vaterunser als Taufgebet. – Mit dem Sakrament der Wassertaufe knüpfte die junge christliche Gemeinde wieder an das Wirken des Täufers Johannes an, verstand darunter nun aber nicht mehr nur eine Vorbereitung auf das Kommen der Gottesherrschaft, sondern deren anfanghafte Realisierung (vgl. z.B. Röm 6,1-14). Da die Getauften aber im Heiligen Geist zu Söhnen und Töchtern Gottes wurden und daher „Abba, Vater!“ rufen durften (vgl. Röm 8,15; Gal 4,6f.), verband sich damit schon früh auch das Sprechen des Herrengebets.<sup>22</sup> Dies zeigt [192] sich bereits bei Tertullian (ca. 160-220 n. Chr.), der in seiner Schrift über die Taufe ausruft:

„Also, ihr Gesegneten, welche die Gnade Gottes erwartet, wenn ihr aus jenem hochheiligen Bade der Wiedergeburt heraufsteigt und unter Leitung der Mutter (= der Kirche) zum ersten Male mit den Brüdern die Hände zum Gebet ausbreitet, so erfleht euch vom Vater, so erbittet euch vom Herrn die Schätze der Gnade und die Erteilung der Geistesgaben.“<sup>23</sup>

Noch deutlicher bezieht sich Cyprian von Karthago (um 185 – ca. 235 n. Chr.) bei der Auslegung der Vater-Anrede aus dem Herrengebets auf die schon vollzogene Taufe:

„Der neue, wiedergeborene und seinem Gott durch dessen Gnade zurückgegebene Mensch sagt zuallererst: ‚Vater‘, weil er bereits angefangen hat, sein Sohn zu sein ... Auch soll er gleich bei den ersten Worten nach seiner Wiedergeburt bezeugen, dass er dem irdischen und fleischlichen Vater entsagt und nunmehr angefangen hat, nur den als seinen Vater zu kennen und anzusehen, der im Himmel ist ...“<sup>24</sup>

Und auch bei der ersten Bitte „Geheiligt werde dein Name“ denkt Cyprian an jene ursprüngliche Heiligung zurück, die bei der Taufe geschehen ist:

„So flehen wir darum, dass wir, die wir in der Taufe geheiligt worden sind, in dem verharren, was wir zu sein angefangen haben ...“<sup>25</sup>

Darum wird teilweise das Vaterunser im Rahmen der Taufvorbereitung ebenso feierlich an die Katechumenen übergeben wie das Glaubensbekenntnis und wie

<sup>22</sup> Vielleicht geht deshalb schon die Didache auf das Vaterunser (8,2-3) im Anschluss an die Behandlung der Taufe (7,1-4) ein (vgl. WILCKENS 1/3, Anm. 50, 153). Zwar sind noch Anweisungen zur Fastenpraxis dazwischengeschoben (8,1); aber dies hängt offenbar damit zusammen, dass am Ende der Taufpassage noch vom Fasten des Täufers und der Täuflinge die Rede gewesen war (8,4).

<sup>23</sup> TERTULLIAN, De baptismo 20 (übers. nach BKV: Tertullian I, 299).

<sup>24</sup> CYPRIAN, De oratione dominica 9 (übers. nach BKV: Cyprian I, 173).

<sup>25</sup> CYPRIAN, De oratione dominica 12 (übers. nach BKV: Cyprian I, 175).

dieses der „Arkandisziplin“ unterworfen: Nur in der versammelten Gemeinde der bereits Getauften soll es seinen Platz haben; vor Außenstehenden hat es nichts zu suchen, denn es lebt wesentlich aus der geradezu familiären Intimität, die die Glaubenden miteinander und mit Gott (dem „Abba“) verbindet.<sup>26</sup> Obwohl das Herrengebet auch Teil der Eucharistiefeier geworden ist (siehe unten) und daher innerhalb der ausgeformten Initiationsliturgie (mit Taufe, Salbung und Eucharistie) vor allem im eucharistischen Teil seinen Platz findet, besitzt es somit ursprünglich einen direkten [193] Bezug zur Taufhandlung selbst. Dies wirkt auch darin nach, dass viele Kirchenväter das tägliche Sprechen von Glaubensbekenntnis und Vaterunser ausdrücklich als persönliche Tauferinnerung empfehlen.<sup>27</sup> Es erhält daher dann auch einen festen Platz in der klösterlichen Tagzeitenliturgie<sup>28</sup> und kommt bis heute im kirchlichen Stundengebet an zwei herausragenden Stellen – am Morgen in den Laudes, am Abend in der Vesper – vor. Dass es sich hierbei um eine Tauferinnerung handelt, gilt es vermutlich erst wieder neu zu entdecken – und damit auch die mit der Taufe verbundene Versöhnung mit Gott, die als tragender Grund unser ganzes christliches Leben Tag für Tag, vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang, begleitet.

2. Das Vaterunser als Kommuniongebet. – Die Eucharistie ist „Quelle und Höhepunkt des gesamten christlichen Lebens“.<sup>29</sup> In ihr verkünden die Getauften „den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11,26), d.h. sie feiern das Herrenmahl im Glauben an das, was Gott selbst in der Vergangenheit schon für sie getan hat, und in der Hoffnung auf das, was sie noch zu erwarten haben, wenn Christus wiederkommt in Herrlichkeit.<sup>30</sup> Wenn daher das Vaterunser schon sehr früh auch innerhalb der Eucharistiefeier gebetet wird,<sup>31</sup> so gewinnt nicht nur die Bitte um das tägliche (wörtlich: „notwendige“) Brot einen ganz bestimmten Sinn (nämlich dass den Gläubigen Christus selbst geschenkt werde, das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist; vgl. Joh 6,22-59)<sup>32</sup>, sondern auch die gleich daran anschließende Vergebungsbitte, sofern man die eucharistischen Gaben immer nur in einer Haltung empfangen kann, die sich der eigenen Unwürdigkeit bewusst ist. Darauf weist bereits Augustinus hin, wenn er über das Vaterunser sagt: [194]

---

<sup>26</sup> Vgl. JUNGSMANN, Josef Andreas, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe*. Bd. 2, 4., erg. Aufl., Freiburg i. Br. 1958, 355f.; ferner ders., *Das Pater noster und Credo im Breviergebet. Eine altchristliche Tauferinnerung*, in: ders., *Gewordene Liturgie*, Innsbruck 1941, 165-172, hier 167f.

<sup>27</sup> Vgl. dazu JUNGSMANN, *Pater noster und Credo*, 168-171.

<sup>28</sup> Vgl. dazu JUNGSMANN, *Pater noster und Credo*, 171f.

<sup>29</sup> II. Vatikanisches Konzil, *Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“*, Nr. 11.

<sup>30</sup> So spiegelt sich gewissermaßen in der Eucharistie die paulinische Trias von paulinische Glaube, Hoffnung und Liebe (vgl. 1 Kor 13,13 u.ö.), wenn sich der Glaube auf die Vergangenheit, die Hoffnung auf die Zukunft und die Liebe auf die Gegenwart, den Vollzug des Christseins in der Einheit mit Gott und untereinander, bezieht.

<sup>31</sup> WILCKENS führt dies bereits auf die Mahlpraxis Jesu zurück und vermutet, dass Jesus es „ursprünglich als beraka für diese Mahlgemeinschaften gebildet hat, in denen er die Heilswirklichkeit der kommenden Gottesherrschaft bereits jetzt und hier vorgreifend mit den Seinen gefeiert hat“ (1/1, 242f.; unter Berufung auch auf Joachim JEREMIAS und Jürgen BECKER).

<sup>32</sup> Im Kontext der Mahlhandlungen Jesu (nach WILCKENS; siehe vorige Anmerkung) wäre es freilich zunächst „das Brot, das in der himmlischen Mahlgemeinschaft des kommenden Gottesreiches zu essen sein wird“ (WILCKENS 1/1, 242; vgl. Lk 14,15; 22,29f.; Mt 8,11f. par.).

„Warum wird es gesprochen, bevor man Leib und Blut Christi empfängt? Aus folgendem Grund: Wenn, wie es menschliche Gebrechlichkeit mit sich bringt, etwa unser Denken Ungehöriges auffasste, wenn unsere Zunge etwas Unrechtes herausredete, wenn unser Auge sich auf Unziemliches richtete, wenn unser Ohr etwa Unnötiges wohlgefällig anhörte ..., dann wird es getilgt durch das Gebet des Herrn an der Stelle: Vergib uns unsere Schulden, damit wir beruhigt hinzutreten und wir nicht das, was wir empfangen, uns zum Gerichte essen und trinken.“<sup>33</sup>

Der Bischof von Hippo vergleicht dann das Vaterunser mit dem Waschen des Gesichts, ohne das gläubige Juden nie zum Altar hinzutreten sollten, und erwähnt den in seiner Bischofsstadt üblichen Brauch, bei den Worten „dimitte nobis debita nostra“ – ähnlich wie der Zöllner in Jesu Gleichnis (Lk 18,13) – an die Brust zu schlagen. Was also in der späteren Römischen Liturgie, und zwar bis heute, in Anlehnung an die Worte des römischen Hauptmanns (Mt 8,8) in den Worten „Herr, ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach, aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund“ Ausdruck findet, das beinhaltet nach Augustinus und der ganzen anschließenden katholischen Tradition auch schon das Vaterunser, das ursprünglich wie im Osten direkt vor dem Kommunionempfang gebetet, später aber vor das Brotbrechen (mit dem „Agnus-Dei-Gesang“) verlegt wurde.<sup>34</sup> Dieses Verständnis des Herrengebets als Bußgebet wird noch dadurch unterstrichen, dass man die Vergebungsbitte in einen sehr engen Zusammenhang mit den nachfolgenden Bitten um die Bewahrung vor der Versuchung und die Errettung vor dem Bösen brachte und die Schlussbitte schließlich noch in einem so genannten „Embolismus“ („Zwischenruf“) vertiefte:

„Erlöse uns, Herr, allmächtiger Vater, von allem Bösen und gib Frieden in unseren Tagen. Komm uns zu Hilfe mit deinem Erbarmen und bewahre uns vor Verwirrung und Sünde, damit wir voll Zuversicht das Kommen unseres Herrn Jesus Christus erwarten.“<sup>35</sup>

Gerade dieser Zusatz macht aber auch deutlich, dass die im Vaterunsergebet besonders hervorgehobene Wirklichkeit der Sünde nicht etwa ein unfrohes und bedrücktes Christsein zur Folge hat, sondern im Gegenteil eine freudige, zuversichtliche Haltung bezeugt. Nicht die Rede von der Sünde verdirbt die Freude am Glauben, sondern das mit der Sünde verbundene Gefühl des Getrenntseins von Gott. Wenn die Christen daher das „Mahl des Herrn“ [195] in Freude feiern sollen, dann muss ihnen zuerst die Mutlosigkeit angesichts ihrer eigenen Schwäche und des Bösen überhaupt genommen werden – und genau darum bittet das Vaterunser. Die Ängstlichkeit, mit der man in früheren Zeiten zum Empfang der Kommunion gegangen (oder eben deswegen meist gerade nicht gegangen) ist, widerspricht also zutiefst nicht nur der versöhnenden Wirkung der Eucharistie, sondern auch dem Geist des Vaterunsers. Gerade das Vaterunser steht innerhalb der Eucharistie für die Hoffnung, die das Seufzen der bedrängten Schöpfung (vgl. Röm 8,18-30) aufnimmt, damit wir „voll Zuversicht das Kommen unseres Herrn Jesus Christus erwarten“ und in dieser freudigen Erwartung bereits jetzt seine sakramentale Gegenwart dankbar genießen.

<sup>33</sup> AUGUSTINUS, Serm. Denis 6; zit. Jungmann 2, 351. – Die Nachweise zu den nachfolgenden Aussagen Augustins finden sich ebd.

<sup>34</sup> Vgl. JUNGSMANN 2, 344-346.

<sup>35</sup> Messbuch II, 513. – Vgl. zum Embolismus Jungmann 2, 352-354; ferner auch Lang 115f.

3. Das Vaterunser und der Friedensgruß. – Gegenüber der damit so eindrucksvoll herausgestellten vertikalen Dimension der Versöhnung (Versöhnung mit Gott) konnte die horizontale (Versöhnung untereinander) leicht aus dem Blick geraten. Doch die Anweisung Jesu in der Bergpredigt, die noch den jüdischen Kult vor Augen hatte, darf auch in der christlichen Eucharistiefeyer nicht ausgeblendet werden, zumal diese sehr früh bereits ausdrücklich auch als „Opfer“ bezeichnet wird:

„Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe“ (Mt 5,23f.).

Gerade in der mangelnden Liebe zueinander bestand ja der Skandal, den Paulus bei der Feier des Herrenmahls in Korinth aufgedeckt und in aller Schärfe verurteilt hat (vgl. 1 Kor 11,17-34). Zum Zeichen dafür, dass die versöhnende Kraft der Gottesherrschaft bereits in der Gegenwart realisiert ist, dient daher schon sehr früh der gegenseitige Kuss, zu dem auch Paulus am Ende seines Briefes an die Römer auffordert (Röm 16,16: „Grüßt einander mit dem heiligen Kuss!“) und der nach Tertullian wie ein „Siegel“ das gemeinsame Gebet beschließen soll:

„Kann ein Gebet bei Versagung des heiligen Kusses vollständig sein? ... Was soll das für ein Opfer sein, von welchem man ohne den Frieden zurückkommt?“<sup>36</sup>

In der Alten Kirche und in den östlichen Liturgien bis heute bürgerte sich dieser Ritus daher auch in der Eucharistiefeyer ein, und zwar zunächst im Anschluss an die allgemeinen Fürbitten, wo er das gemeinsame Gebet der Gläubigen besiegelte und zugleich für die anschließend [196] vollzogene Gabendarbringung disponierte.<sup>37</sup> Im lateinischen Abendland hingegen verlegte man den Friedenskuss an das Ende des Hochgebets, also unmittelbar vor den Empfang der eucharistischen Speise (eingeleitet durch das Brotbrechen). Als schließlich dann seit Gregor dem Großen das Vaterunser unmittelbar an das Hochgebet angehängt wurde, besiegelte er das gesamte vorangegangene Beten (von den Fürbitten bis zum Vaterunser) und rückte zugleich noch einmal enger an den Kommunionempfang heran. So wurde er von selbst zur speziellen Ausdeutung jener Vaterunserbitte, in der es um die doppelte Versöhnung mit Gott und untereinander geht: „Vergib uns unsere Sünden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“. Bevor die Gläubigen die Kommunion empfangen, sollen sie also nicht nur Gott um Vergebung ihrer Sünden bitten, sondern sich auch miteinander versöhnen – denn nur als solche, die selbst aus ganzem Herzen vergeben, sind sie auch wahrhaft mit Gott versöhnt.

Später wird der Friedenskuss in vielen Riten auf eine bloße Andeutung reduziert und stilisiert, ja schließlich in der römischen Liturgie sogar auf die Kleriker beschränkt. Die jüngste Liturgiereform hat den Ritus wieder auf alle ausgedehnt, die konkrete Form aber offen gelassen: Der Priester oder der Diakon sollen in freier Form dazu auffordern, „in einer den örtlichen Gewohnheiten

---

<sup>36</sup> TERTULLIAN, De oratione 18 (BKV: Tertullian I, 261).

<sup>37</sup> Vgl. JUNGSMANN 2, 400f.

entsprechenden Weise einander die Bereitschaft zu Frieden und Versöhnung zu bekunden“.<sup>38</sup> Doch werden gegenüber dem Friedensgruß heute häufig ähnliche Bedenken geltend gemacht wie gegen die als sperrig empfundene Formulierung „wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“. Ist das nicht häufig bloß dahingesagt, während es vielen Mitfeiernden in Wirklichkeit ein Leben lang schwer fällt, bestimmten Menschen (die vielleicht nur ein paar Bänke entfernt von ihnen beten und in derselben Feier die Kommunion empfangen) aus ganzem Herzen zu vergeben? Und ist der Friedensgruß nicht doch auch nur ein leerer Ritus, wenn hinterher doch alles beim Alten bleibt? Doch wenn wir auf der anderen Seite schon von vornherein damit rechnen, dass alles „beim Alten bleibt“ – warum feiern wir dann überhaupt Eucharistie, und warum hat dann Paulus in Korinth so leidenschaftlich um ein versöhntes Miteinander beim Herrenmahl gekämpft? Gewiss sollten wir auf der anderen Seite die menschliche Schwachheit nicht unterschätzen, sondern einräumen, dass sämtliche Barrieren zwischen den Menschen nicht von einem [197] Augenblick auf den anderen abgebaut werden können. Vielleicht müssen wir uns tatsächlich damit zufrieden geben, dass mit dem Friedensgruß sich zumindest die Bereitschaft verbindet, die Versöhnung untereinander zu suchen und sich dafür im Empfang von Leib und Blut Christi die nötige Kraft zu holen. Aber unterhalb dieser Minimalerwartung kann es in keinem Fall gehen, soll die Eucharistie insgesamt und der darin gefeierte Tod des Herrn nicht um den eigentlichen Kern gebracht werden. Der Geist der Versöhnung – mag er nun in einem Friedensgruß zum Ausdruck kommen oder nicht – gehört wesentlich zu jeder Eucharistiefeier. „Kommunion“ (wörtlich „Gemeinschaft“) mit Jesus Christus und durch ihn mit Gott schließt immer „Kommunion“ untereinander ein. Daran erinnert das Vaterunser, wenn es die Gläubigen vor dem Herantreten an den Tisch des Herrn folgende Worte in den Mund legt: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.“ Das wirkt wie ein unbequemer, aber durchaus notwendiger Stachel, eben doch nicht alles „beim Alten“ zu lassen.

Die letzten Bemerkungen dürfen freilich nicht so verstanden werden, als zielte das Vaterunser vorrangig auf die eigene Leistung. Es handelt sich ja um ein Gebet, das alles von Gott erwartet, auch die doppelte Versöhnung mit ihm selbst und untereinander. Dass letzteres nicht ohne eine eigene Initiative geschehen kann (symbolisch ausgedrückt in der ausgestreckten Hand beim Friedensgruß oder auch nur in einem freundlichen Blick!), wird mit dem sperrigen Nebensatz der Vergebungsbitte deutlich. Doch steht ja dieses Sich-Öffnen füreinander keineswegs am Anfang. Zuvor schon hatte man sich ja in der Gebetsanrede „Vater unser“ an die Annahme als Sohn oder Tochter durch Gott erinnert und die Vollendung der Welt und des eigenen Lebens durch Gott selbst erbeten („Dein Reich komme“). Als in der Taufe aufgerichtete und befreite Kinder Gottes und im Bewusstsein seiner liebenden und versöhnenden Gegenwart wird es möglich, sich miteinander zu versöhnen und so der Vollendung der eigenen Versöhnung näher zu kommen.

So kann diese „Kurzfassung des ganzen Evangeliums“ helfen, das zu erfahren, was Paulus allen Christen besonders ans Herz legt: „Lasst euch mit Gott versöhnen!“ (2 Kor 5,20). Denn es ist richtig, dass Gott bereits alles getan hat, um

---

<sup>38</sup> Messbuch II, 519.

die gestörte Beziehung zu ihm und unter uns Menschen zu heilen. Aber die Menschen müssen es auch wirklich geschehen lassen.

Genau darum aber bittet das Vaterunser.