

Florian Wilk (Hg.)

Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten

Zum Gedenken an Eduard Lohse

V&R Academic

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

Herausgegeben von
Ismo Dunderberg, Jan Christian Gertz,
Dietrich-Alex Koch, Matthias Köckert, Hermut Löhr,
Joachim Scharper, David Andrew Teeter
und Christopher Tuckett

Band 266

Vandenhoeck & Ruprecht

Florian Wilk (Hg.)

Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten

Zum Gedenken an Eduard Lohse

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 3 Abbildungen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2198-1183

ISBN 978-3-525-54052-7

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

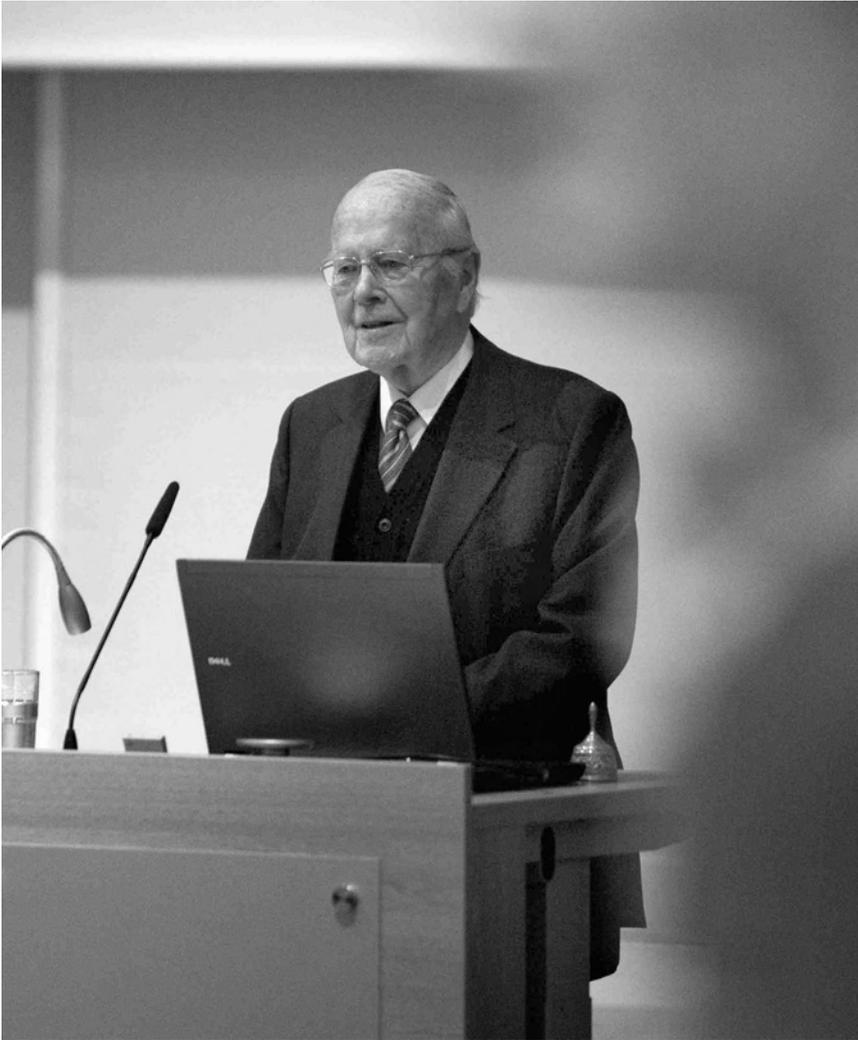
© 2016, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: © Hubert & Co GmbH & Co. KG,
Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.



Eduard Lohse auf der Feier zu seinem 90. Geburtstag
am 20.02.2014. © Ulrich Reinecke, Hannover

Inhalt

Vorwort	IX
<i>Jörg Frey</i>	
Das Vaterunser im Horizont antik-jüdischen Betens unter besonderer Berücksichtigung der Textfunde vom Toten Meer	1
<i>Reinhard Feldmeier</i>	
„Geheiligt werde dein Name“. Das Herrengebet im Kontext der paganen Gebetsliteratur	25
<i>Florian Wilk</i>	
„So sollt ihr beten ...“ Das Vaterunser als Element der frühen Jesusüberlieferung	83
<i>Peter von der Osten-Sacken</i>	
Das Vaterunser als Zugang zum Matthäusevangelium. Das Beispiel der Vergebungsbitte	103
<i>Michael Wolter</i>	
Das Gebet der Jünger. Das Vaterunser im Lukasevangelium (Lk 11,2c–4)	125
<i>Jürgen Wehnert</i>	
Ein Gebet für alle christlichen Gemeinden. Zum Vaterunser in der Didache	143
Literaturverzeichnis	163
Nachruf auf Eduard Lohse	179
Bibliographie Eduard Lohse 2007–2015	181
Verzeichnis der Beiträge zu diesem Band	187
Stellenregister	189
Autorenregister	197

Vorwort

Am 19. Februar 2014 konnte Eduard Lohse seinen 90. Geburtstag feiern. Aus diesem Anlass lud das Seminar für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen gemeinsam mit der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers für den folgenden Tag zu einem Symposium unter dem Titel „Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten“ ein, das in der Paulinerkirche, dem Historischen Gebäude der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek, stattfand.

Die Idee dazu entstand in einem Gespräch, das der Herausgeber im Jahr 2013 mit dem zu Ehrenden führte. Dabei bekundete Eduard Lohse mit Nachdruck seinen Wunsch, es möge bei solch einem Festakt nicht um seine Person, auch nicht um sein Wirken als Wissenschaftler und Mann der Kirche gehen; vielmehr solle die Veranstaltung ganz der Interpretation des Neuen Testaments gewidmet sein. Dem Vorschlag, dafür im Anschluss an seine eigenen Arbeiten das Vaterunser ins Zentrum zu stellen, stimmte er dann umgehend und gerne zu.

Anlässlich der Verleihung des Dr. Leopold-Lucas-Preises 2007 durch die Universität Tübingen hatte Eduard Lohse eine Vorlesung gehalten, die das Vaterunser „im Licht seiner jüdischen Voraussetzungen“ erklärte. Das Manuskript wurde, gemeinsam mit dem Text der bei der Preisverleihung von Friedrich Schweitzer gehaltenen Festansprache, 2008 publiziert.¹ Im Folgejahr legte Eduard Lohse eine Untersuchung vor, mit der er die 2007 „entworfene Skizze ... auf eine breitere Basis“ stellte. In dieser – inzwischen mehrfach neu aufgelegten – Studie wurde das Vaterunser „im Zusammenhang mit der Wirksamkeit Jesu und seiner Verkündigung von der anbrechenden Gottesherrschaft, aber auch im Blick auf das Gebet der frühen Christenheit betrachtet“, um „sowohl die ursprüngliche Gestalt des Gebets wie auch seine bleibende Bedeutung des näheren zu bedenken“.²

Beide Bücher bringen die Einsicht zur Geltung, dass das Vaterunser nur unter Berücksichtigung der verschiedenen Kontexte, in denen es entstand, überliefert wurde und ein ums andere Mal ausgelegt worden ist, angemessen verstanden werden kann. Gleichwohl sind sie im Kern und auf weite Strecken als Kommentare angelegt, die das Gebet Zug um Zug, von der Anrede bis hin zur Schlussbitte, in seinem Aussagegehalt erläutern. Das

¹ Vgl. E. LOHSE, *Das Vaterunser im Licht seiner jüdischen Voraussetzungen*, Lucas-Preis 2007, hg. von F. Schweitzer, Tübingen 2008.

² Vgl. E. LOHSE, *Vater unser. Das Gebet der Christen*, Darmstadt 2009, 8.

Symposium sollte deshalb jener grundlegenden Einsicht auf andere Weise entsprechen und Beiträge versammeln, die jeweils das Vaterunser als Ganzes in einen bestimmten Kontext einordnen. Aus sachlichen und zeitlichen Gründen lag es nahe, sich dafür auf die ältesten Quellen zu beschränken.

Die Themenauswahl ergab sich bei diesem Ansatz gleichsam von selbst: Es galt, das Vaterunser in den drei frühchristlichen literarischen Zeugnissen, die es in je anderem Wortlaut anführen, in seinem diesen Schriften vorausliegenden Überlieferungszusammenhang und in den für die Jesusbewegung sowie das entstehende Christentum maßgeblichen religionsgeschichtlichen Horizonten zu verorten. Die Referenten, die sich Eduard Lohse dafür wünschte, haben die Einladung zum Symposium ohne Zögern angenommen. Aus ihren Kurzvorträgen, den anschließenden Diskussionsvoten und dem Schlusswort von Eduard Lohse³ ergab sich ein ebenso facettenreiches wie kohärentes Gesamtbild vom Vaterunser in seinen antiken Kontexten.

Der vorliegende Band vereint die vor diesem Hintergrund ausgearbeiteten Fassungen der im Februar 2014 gehaltenen Vorträge. Am Anfang stehen die beiden religionsgeschichtlich orientierten Studien. *Jörg Frey* betrachtet „[d]as Vaterunser im Horizont antik-jüdischen Betens unter besonderer Berücksichtigung der Textfunde vom Toten Meer“. Dabei erweisen sich insbesondere die in Qumran entdeckten aramäischen Privatgebete in mehrfacher Hinsicht als „enge Geistesverwandte“ (24); sie und einige andere Qumrantexte bieten nicht nur eindruckliche Parallelen für die Anrede Gottes als Vater, sondern darüber hinaus diverse Ansatzpunkte für ein vertieftes, gängige Alternativen überwindendes Verständnis der einzelnen Bitten und ihrer Zusammenstellung im Vaterunser. *Reinhard Feldmeier* untersucht „[d]as Herrengebet im Kontext der paganen Gebetsliteratur“, um „die Charakteristika biblischen Betens im Allgemeinen und die des Herrengebets im Besonderen präziser wahrzunehmen“ (29). Der Vergleich mit vielen griechisch-römischen Texten lässt im Blick auf Horizont, Anlass, Gestaltung, Inhalt und Subjekte des Betens „nicht nur ... Unterschiede, sondern ... auch Entsprechungen“ (30) hervortreten und zumal für die erste Bitte erkennen, wie sie die Heiligkeit des Namens Gottes als Zuspruch und Anspruch an die Betenden zur Sprache bringt.

Florian Wilk geht in seinem Aufsatz zum „Vaterunser als Element der frühen Jesusüberlieferung“ der Frage nach, wem es ursprünglich wozu übermittelt wurde. Im Horizont der synoptischen Erzähltradition und der Anweisungen Jesu zu privat-individuellem Beten erscheint das Vaterunser

³ Bedauerlicherweise wurde versäumt, dieses eindrucksvolle Schlusswort aufzuzeichnen. Für den vorliegenden Band wäre es freilich auf die Druckfassungen der Beiträge abzustimmen gewesen, und dazu fand sich vor Eduard Lohses Tod im Juni 2015 keine Gelegenheit mehr.

als Gebet, mit dem nicht nur die Jünger, sondern all seine Hörer „je für sich seinen Weisungen und seinem Vorbild folgen“ (102) können, um „die Beziehung zu Gott als Vater, die Teilhabe an der Gottesherrschaft und de[n] Eintritt in das Kraftfeld der Vergebung“ (100) Ereignis werden zu lassen.

Die weiteren Beiträge sind den frühchristlichen Quellschriften gewidmet, die das Vaterunser wörtlich anführen. *Peter von der Osten-Sacken* präsentiert anhand der Vergebungsbitte „[d]as Vaterunser als Zugang zum Matthäusevangelium“: Wie dieses durchweg „die Einheit Gottes als Erbarmer und Richter“ betont, so bringt jene Bitte das kasuistisch veranschaulichte „Korrespondenzverhältnis zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Verhalten“ (107) ebenso zum Ausdruck wie das Angewiesensein der Menschen „auf die ständige Gewährung eines Neuanfangs ohne Schulden“ (113) und damit auf das überreiche Erbarmen Gottes. Letzteres sollte die kirchliche Abendmahlsliturgie daher auch Judas nicht länger absprechen. *Michael Wolter* legt dar, welche Interpretation „[d]as Vaterunser im Lukasevangelium“ durch die narrative Einbindung, die Verknüpfung mit einem „kleinen Gebetskatechismus“ (128)⁴ und die Gestaltung des Wortlauts erfährt: Es erscheint als das alltagstaugliche, alltäglich zu sprechende „Gebet der Jünger“ Jesu, das ihre Gemeinschaft kennzeichnet, ihr Beten auf Gottes Fürsorge und Vergebung gründet und es auf die in Erhöhungsgewissheit geäußerte Bitte ausrichtet, dass Gott als Vater „seine himmlische Wirklichkeit durch seinen Geist in ihrer Mitte erfahrbar werden lässt“ (142). *Jürgen Wehnert* schließlich erläutert, warum, wie und wozu das „Vaterunser in der Didache“ zitiert wird: Sie legt für alle angesprochenen Gemeinden „einen verbindlichen Wortlaut fest“ (147), der die spätere Textüberlieferung an einigen Punkten nachhaltig beeinflusst hat; sie stellt es als Abschluss des Taufritus, als maßgebende Einleitung der Eucharistiefeier und als integrales Element der Alltagsfrömmigkeit des Einzelnen dar; und sie macht es so zu einem zentralen Symbol der religiösen Identität der Didache-Christen „zwischen Heiden und nicht-christusgläubigen Juden“ (161).

Insgesamt dokumentieren die hier gesammelten Beiträge ein weitgehendes Einverständnis in grundlegenden exegetischen Einsichten zum Vaterunser, die Vielfalt der für seine Interpretation zu berücksichtigenden Quellen und Perspektiven, den Bedarf an weiterer Klärung, der bei strittigen Sachverhalten und offenen Fragen besteht – und in alledem, durch positive Aufnahme ebenso wie durch kritische Weiterführung, die wegweisende Bedeutung der Arbeiten Eduard Lohses zu diesem Gebet, das die Christen in aller Welt eint und sie zugleich an ihre Verbundenheit mit den Juden erinnert⁵.

⁴ M. Wolter greift damit eine Formulierung Eduard Lohses (DERS., Vater unser, 98) auf.

⁵ Vgl. LOHSE, Vater unser, 102.

Eduard Lohse hatte sich eine Ehrung seiner Person anlässlich seines hohen Geburtstages verbeten. Das Gleiche galt für die Trauerfeier am 4. Juli 2015 im Kloster Loccum. So erscheint auch dieses Buch nicht zu seinen Ehren. Es soll aber, im Sinne von Hebr 13,7, durchaus dem Gedenken an ihn als theologischen Lehrer dienen. Daher enthält es neben den vorgestellten fachwissenschaftlichen Beiträgen zum einen den Nachruf der Theologischen Fakultät zu Göttingen, zum andern den vierten und letzten Teil der Bibliographie Eduard Lohses. Ich danke der Familie Lohse für die Möglichkeit, dafür die von ihm selbst geführte Publikationsliste einsehen zu können.

Auch von anderen habe ich vielfältige Unterstützung erfahren, ohne die der Band nicht hätte fertiggestellt und veröffentlicht werden können: Die beteiligten Autoren haben die Aufgabe, ihre Vorträge zu Aufsätzen auszuarbeiten, mit großem Ernst und Einsatz wahrgenommen und mir im Korrekturprozess ebenso zügig wie verlässlich zugearbeitet. Janine Müller hat die Erstellung der Druckvorlage – von der redaktionellen Bearbeitung der Beiträge bis hin zur Anfertigung der Register – mit Ausdauer, Geschick und Sorgfalt mustergültig vorbereitet. Julian Bergau hat mir mit scharfem Auge beim Korrekturlesen geholfen. Die Herausgeber der „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments“ haben den Band bereitwillig in die renommierte Reihe aufgenommen. Jörg Persch hat das Publikationsvorhaben von Anfang an begrüßt und mit wertvollem Rat begleitet. Moritz Reissing sowie weitere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht haben den Prozess der Drucklegung engagiert und professionell vorangetrieben. Ihnen allen danke ich von Herzen.

Möge das Buch in „Wissenschaft und Kirche“⁶ die Aufmerksamkeit für die Eigenart des Gebetes fördern, „das heute wie einst die Welt umspannt“⁷.

Göttingen, im Advent 2015

Florian Wilk

⁶ K. Aland/S. Meurer (Hg.), Wissenschaft und Kirche. FS Eduard Lohse, TAZB 4, Bielefeld 1989.

⁷ LOHSE, Vater unser, 8.

Jörg Frey

Das Vaterunser im Horizont antik-jüdischen Betens unter besonderer Berücksichtigung der Textfunde vom Toten Meer

„Jesus war kein Christ, sondern Jude“ – so hat es der Göttinger *genius loci* Julius Wellhausen 1905 in seiner Einleitung in die synoptischen Evangelien formuliert.¹ Das klingt heute weniger provokativ als damals, zumal nach über 30 Jahren des ‚Third Quest‘, der dritten ‚Runde‘ der Frage nach dem historischen Jesus, in der – anders als häufig zuvor – Jesu Kontinuität zum Judentum² seiner Zeit stärker betont wird als die Diskontinuität oder gar die theologische Herausarbeitung seiner Einzigartigkeit.³

So gilt auch für das Gebet Jesu, das mit der Zeit zum Gebet der weltweiten Christenheit avanciert ist: Es ist zunächst ein ganz und gar jüdisches Gebet, wenngleich es uns ausschließlich in christlichen Texten – zwei Evangelien sowie der Didache – begegnet,⁴ und auch in seinem christlichen

¹ Vgl. J. WELLHAUSEN, Einleitung in die synoptischen Evangelien, Berlin 1905, 113. S. dazu H.D. BETZ, Wellhausen's Dictum ‚Jesus was not a Christian, but a Jew‘ in Light of Present Scholarship, *Studia Theologica* 45 (1991) 83–110.

² Vgl. G. THEISSEN/A. MERZ, Der historische Jesus, Göttingen 1996, 29; T. HOLMÉN, The Jewishness of Jesus in the ‚Third Quest‘, in: M. Labahn/A. Schmidt (Hg.), *Jesus, Mark and Q. The Teaching of Jesus and the Earliest Records*, JSNT.S 214, Sheffield 2001, 143–162; DERS., An Introduction to the Continuum Approach, in: Ders. (Hg.), *Jesus from Judaism to Christianity. Continuum Approaches to the Historical Jesus*, LNTS 352, London 2007, 1–16; ausführlich C.A. EVANS, *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies*, Leiden 1995; B. CHILTON, *Jesus within Judaism*, in: Ders./C.A. Evans (Hg.), *Jesus in Context. Temple, Purity, and Restoration*, Leiden 1997; J.H. CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries*, New York 1988; M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, *Die Geschichte des frühen Christentums I: Jesus und das Judentum*, Tübingen 2007; W. STEGEMANN, *Jesus und seine Zeit*, *Biblische Enzyklopädie* 10, Stuttgart 2010.

³ Zur bleibenden Funktion der Rede von Diskontinuitäten im Rahmen des neuen Paradigmas s. zuletzt T. HOLMÉN, *Hermeneutics of Dissimilarity in the Early Judaism-Jesus-Early Christianity Continuum*, in: Ders. (Hg.), *Jesus in Continuum*, WUNT 289, Tübingen 2012, 3–42. Wo von Diskontinuität zu reden ist, ist diese im Kontext des inzwischen deutlich pluraleren Bildes des antiken Judentums im Blick auf spezifische Strömungen oder Positionen des zeitgenössischen Judentums zu erheben, und hier ergeben sich durchaus aufschlussreiche Beobachtungen. Aber die in der älteren Forschung verbreitete generalisierende Rede von ‚dem‘ Judentum verbietet sich für die Zeit Jesu.

⁴ Gelegentlich wird gefordert, auf die Bezeichnung der Texte der frühen Jesusbewegung als ‚christlich‘ zu verzichten. Doch wäre dies m.E. eine übereilte und zugleich wenig fruchtbare ‚terminological correctness‘: Auch wenn diese Texte sämtlich noch mehr oder weniger im Rah-

Gebrauch hält es in der Gemeinde Jesu den jüdischen Urgrund präsent⁵ – die jüdische Praxis des (regelmäßigen, zu festen Zeiten erfolgenden) Betens ebenso wie praktisch alle Einzelthemen und -motive der fünf bzw. sieben Bitten und der sekundär angeschlossenen Doxologie:⁶ der heilige Gottesname, die kommende Königsherrschaft Gottes, das Tun seines Willens, die tägliche Fürsorge Gottes, die Sündenvergebung, die Bewahrung vor der Versuchung und die endgültige Beseitigung des Bösen.

In diesem Horizont hat Eduard Lohse in seiner schönen Auslegung das Vaterunser interpretiert:⁷ als jüdisches Gebet und im Kontext der Traditionen jüdischer Gebete, insbesondere des *Qaddisch*, des Achtzehnbittegebets und der qumranischen Gebetsdichtung der *Hodayot*. Damit und in vielen Details folgt der Jubilar einem anderen Göttinger *genius loci*, Joachim Jeremias, der mit seinen grundlegenden Arbeiten zur Vateranrede Jesu⁸ und überhaupt mit seinen Forschungen zur Sprache Jesu⁹ die neutestamentliche Forschung, nicht nur zum Vaterunser, geprägt hat. Seine Einsichten zur poetischen Gestalt der Sprache und Verkündigung Jesu sind bis heute, trotz aller Problematisierungen der Kriterienfragen in der Jesusforschung¹⁰ und trotz vieler neuer Erkenntnisse im Detail, von grundlegender Bedeutung.

men eines synagogalen Judentums oder im Strahlungsfeld jüdischer Überlieferung stehen, sollte man auf das Attribut ‚christlich‘ (vgl. Apg 11,26; 26,28; 1Petr 4,16) nicht verzichten. Strikte Grenzen zwischen dem werdenden Christentum und dem synagogalen Judentum gab es im 1. Jh. aber noch nicht, und trotz aller Abgrenzungen und Auseinandersetzungen (gerade in dem so jüdischen Matthäusevangelium) verfestigte sich die ‚Trennung der Wege‘ erst deutlich später im 2. Jh.

⁵ Zu diesem hermeneutischen Sinn s. J. FREY, Neutestamentliche Wissenschaft und antikes Judentum. Probleme – Wahrnehmungen – Perspektiven, ZThK 109 (2012) 445–471.

⁶ Der jüdische Gelehrte Israel Abrahams hat einmal versucht, aus jüdischen Gebeten ein „Vaterunser“ zusammenzusetzen: I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels II*, Cambridge 1924 (Nachdruck New York 1967), 98f; s. W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel according to Saint Matthew I: Introduction and Commentary on Matthew I–VII*, ICC, Edinburgh 1988, 595.

⁷ Vgl. E. LOHSE, *Das Vaterunser – im Licht seiner jüdischen Voraussetzungen*, Tübingen 2008; vgl. DERS., *Vater unser. Das Gebet der Christen*, Darmstadt³ 2011.

⁸ Vgl. J. JEREMIAS, *Abba*, in: DERS., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 15–66; DERS., *Das Vaterunser im Lichte der neueren Forschung*, Calwer Hefte 50, Stuttgart 1962, wieder abgedruckt in: DERS., *Abba*, 152–170; DERS., *Die Botschaft Jesu vom Vater*, Calwer Hefte 92, Stuttgart 1968.

⁹ Zusammengefasst in J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1970.

¹⁰ Vgl. zunächst G. THEISSEN/D. WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, NTOA/StUNT 34, Fribourg/Göttingen 1997; T. HOLMÉN, *Doubts about Double Dissimilarity. Restructuring the Main Criterion of Jesus-of-History Research*, in: B. Chilton/C.A. Evans (Hg.), *Authenticating the Words of Jesus I*, Leiden 1999, 47–80; S.E. PORTER, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research*, JSNT.S 191, London/New York 2000; T. HOLMÉN, *Authenticity Criteria*, in: C.A. Evans (Hg.), *Encyclopedia of the Historical Jesus*, New York 2008, 43–54; S.E. PORTER, *The Criteria of Authenticity*,

Es ist also nicht mehr, als ein paar Eulen nach Athen zu tragen, wenn ich an dieser Stelle zum ehrenden Gedenken an Eduard Lohse, den Vaterunser-Ausleger und wirkungsvollen Vermittler der Qumran-Texte,¹¹ einige Aspekte zur Auslegung des Vaterunsers präsentiere, die sich aus neueren Forschungen zur Sprache Jesu wie auch zu seiner palästinisch-jüdischen Mitwelt ergeben. Aufgrund dieser Einsichten dürften auch einige Göttinger Traditionen nochmals zu korrigieren oder zu modifizieren sein.

Grundlage neuerer Einsichten sind immer wieder neue Quellen bzw. deren verbesserte Zugänglichkeit und vertiefte Auswertung. Für die neutestamentliche Wissenschaft des 20. Jh.s waren dies insbesondere die Textfunde vom Toten Meer, die einen Paradigmenwechsel in wesentlichen Bereichen der Auslegung bewirkt haben.¹² Auch wenn in den ersten Dekaden der Qumranforschung viele überzogene Thesen formuliert wurden, die später aufgrund der vollständigeren Publikation des Materials zu revidieren waren,¹³ und das Interesse der neutestamentlichen Forschung sich mehrheitlich wieder anderen Texten, Themen und Trends zugewandt hat, sind die Einsichten, die sich aufgrund der Qumran-Bibliothek philologisch, methodologisch, religionsgeschichtlich und exegetisch ergeben, noch längst nicht hinreichend aufgenommen. Dies gilt auch für die Fragen der Sprache des irdischen Jesus und – angesichts der zahlreichen Gebetstexte aus Qumran – für die Gebetspraxis im palästinischen Judentum seiner Zeit, so dass sich von hier aus auch neue Aspekte zum jesuanischen Vater-Gebet ergeben.¹⁴

in: T. Holmén/S.E. Porter (Hg.), *Handbook of Historical-Jesus Research I*, Leiden 2011, 695–714, sowie aus der Perspektive des ‚memory approach‘ C. Keith/A. Le Donne (Hg.), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, London 2012.

¹¹ Mit seiner zweisprachigen Ausgabe der wichtigsten Qumran-Texte in masoretischer Punktation und deutscher Übersetzung hat Eduard Lohse für Generationen deutschsprachiger Theologiestudierender den Zugang zu den Textfunden vom Toten Meer ermöglicht; s. E. Lohse (Hg.), *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch. Mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen*, Darmstadt ²1971.

¹² Vgl. dazu J. FREY, *Die Bedeutung der Qumran-Funde für das Verständnis des Neuen Testaments*, in: M. Fieger/K. Schmid/P. Schwagmaier (Hg.), *Qumran – die Schriftrollen vom Toten Meer. Vorträge des St. Galler Qumran-Symposiums vom 2./3. Juli 1999*, NTOA 47, Fribourg/Göttingen 2001, 129–208; DERS., *The Impact of the Dead Sea Scrolls on New Testament Interpretation: Proposals, Problems and Further Perspectives*, in: J.H. Charlesworth (Hg.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls III: The Scrolls and Christian Origins*, Waco 2006, 407–461; DERS., *Critical Issues in the Investigation of the Scrolls and the New Testament*, in: J.J. Collins/T. Lim (Hg.), *Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2010; DERS., *Die Textfunde von Qumran und die neutestamentliche Wissenschaft. Eine Zwischenbilanz, hermeneutische Überlegungen und Konkretionen zur Jesusüberlieferung*, in: S. Beyerle/J. Frey (Hg.), *Qumran aktuell*, BThS 120, Neukirchen-Vluyn 2011, 225–293; DERS., *Qumran Research and Biblical Scholarship in Germany*, in: D. Dimant (Hg.), *The Dead Sea Scrolls in Scholarly Perspective. A History of Research*, STDJ 99, Leiden/Boston 2012, 529–564.

¹³ Dazu und zu den Fragestellungen der älteren Forschung s. insbesondere FREY, *Qumran Research*, 529–538; DERS., *Die Textfunde, passim*.

¹⁴ Die Frage der Authentizität des Vaterunsers muss hier nicht erörtert werden. Der Versuch von Ulrich Mell, das Gebet dem irdischen Jesus abzusprechen, hat in der Forschung kaum Zu-

Ich beziehe mich im Folgenden besonders auf eine neue, grundlegende Abhandlung der Judaistin und Aramaistin Ursula Schattner-Rieser, die bei der Schwerter Qumrantagung 2009 Erwägungen zur Sprache Jesu anhand des Vaterunser präsentiert hat, basierend auf der Gestalt des Aramäischen, wie es sich nun aus den aramäischen Texten von Qumran für die Zeit Jesu präziser rekonstruieren lässt.¹⁵ Das Qumran-Aramäische weicht ja in einigen Details von der späteren Sprachgestalt des sogenannten ‚galiläischen Aramäisch‘ ab, das im Wesentlichen auf Targumim und Midraschim ab dem 3. Jh. basiert und von Forschern wie Gustaf Dalman, Karl-Georg Kuhn, Joachim Jeremias und Matthew Black – die noch keine zeitnäheren Quellen zur Verfügung hatten – zur Rekonstruktion der ursprünglichen Sprachgestalt des Vaterunser und anderer Jesusworte zugrunde gelegt worden war.¹⁶ Die aramäischen Texte aus Qumran erlauben es nun, in einigen Aspekten die Sprachentwicklung (ungeachtet der galiläischen Aussprachebesonderheiten) präziser zu rekonstruieren, was im Blick auf Vokabular, Morphologie und auch die Verwendung von Verbstämmen gegenüber dem Idiom der späteren Targumim und Midraschim einige Abweichungen impliziert. Auf der Datenbasis der aramäischen Texte aus Qumran ‚der mittel-aramäisch-palästinischen Phase‘¹⁷ und insbesondere der in Qumran belegten, bislang in der Forschung kaum ausgewerteten aramäischen Gebetstexte¹⁸ hat Schattner-Rieser eine neue Rückübersetzung bzw. Rekonstruktion des ursprünglichen aramäischen Gebets vorgelegt, die sich in einer Reihe von Details von den verbreitet rezipierten Retroversionen bei Kuhn und Jeremias unterscheidet.¹⁹

stimmung gefunden; vgl. U. MELL, Gehört das Vater-Unser zur authentischen Jesus-Tradition? (Mt 6,9–13; Lk 11,2–4), BThZ 11 (1994) 148–180; DERS., Das Vater-Unser als Gebet der Synagoge – eine Antwort an Klaus Haacker, ThBeitr 28 (1997) 283–290; vgl. M. PHILONENKO, Das Vaterunser, Tübingen 2002, 11, der dies als einen „unglücklichen Versuch“ bezeichnet.

¹⁵ Vgl. U. SCHATTNER-RIESER, Das Aramäische zur Zeit Jesu, „ABBA!“ und das Vaterunser. Reflexionen zur Muttersprache Jesu anhand der Texte von Qumran und der frühen Targumim, in: J. Frey/E.E. Popkes (Hg.), Jesus, Paulus und die Texte vom Toten Meer, WUNT II/390, Tübingen 2015, 81–144. Vgl. grundlegend zum Qumran-Aramäischen U. SCHATTNER-RIESER, L’araméen des manuscrits de la mer Morte, Lausanne 2004.

¹⁶ Vgl. G. DALMAN, Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch und aramäische Dialektproben, Darmstadt 1989 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1905), 41: „der galiläische Dialekt, von dem wir im palästinischen Talmud und Midrasch Denkmäler aus dem vierten bis sechsten Jahrhundert besitzen“; vgl. DERS., Die Worte Jesu, Leipzig 1898, 371. Zur Sache s. ausführlicher SCHATTNER-RIESER, Das Aramäische, 95.

¹⁷ SCHATTNER-RIESER, Das Aramäische, 96.

¹⁸ S. die Liste der Texte bei SCHATTNER-RIESER, Das Aramäische, 91f.

¹⁹ S. die aramäische Retroversion bei SCHATTNER-RIESER, Das Aramäische, 106f, die anschließende philologische Kommentierung sowie a.a.O. 138–141 eine Synopse der älteren Rekonstruktionen. Dabei wird – um Authentizitätsfragen nicht voreilig zu entscheiden – eine Rekonstruktion sowohl für den lukanischen als auch für den matthäischen Text vorgelegt. Die Rekonstruktion von Joachim Jeremias (JEREMIAS, Vater-Unser, 160; DERS., Theologie, 191), wurde auch

Für die Auslegung des Textes sind natürlich die beiden kanonischen griechischen Fassungen maßgeblich,²⁰ die vermutlich ursprünglichere nach Lukas und die längere, vermutlich ergänzte nach Matthäus, wobei auch diese ganz im Rahmen jüdischer Gebetspraxis bleibt und gleichermaßen ins Aramäische transponiert werden kann.²¹ Die übliche Priorisierung der lukanischen Kurzform des Vaterunsers muss sich zumindest der kritischen Frage stellen, ob unsere gebräuchlichen und auch weithin bewährten Methoden der literarkritischen Priorisierung des kürzeren Textes (hier des Lk) für einen liturgischen, sicher immer auch mündlich überlieferten und weithin auswendig verwendeten Text gleichermaßen valide sind.²² Doch kann dies hier nicht weiter erörtert werden.

1. Das Vaterunser im Horizont zeitgenössischer jüdischer Gebete und die Bedeutung der aramäischen Privatgebete

Das Vaterunser begegnet bekanntlich im Rahmen einer Gebetsanweisung Jesu für den Jüngerkreis (Lk 11,1f; vgl. Mt 6,5f.7f), der bei Lukas die Notiz vorausgeht, dass auch Johannes der Täufer seine Schüler ein Gebet gelehrt habe. Wir kennen dieses nicht, aber die berichtete Gebetspraxis der Täufer-

von Eduard Lohse übernommen (LOHSE, Vater unser, 13f). Vgl. weiter die Retroversionen von K.G. KUHN, Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim, WUNT 1, Tübingen 1950, 32f, und C.F. BURNEY, The Poetry of our Lord. An examination of the formal elements of Hebrew poetry in the Discourses of Jesus Christ, Oxford, 1925, 113, die auf Studien von C.C. TORREY (The Translations made from the Original Aramaic Gospels, in: D.G. Lyon/G.F. Moore [Hg.], Studies in the History of Religions presented to Crawford Howell Toy by Pupils, Colleagues and Friends, New York 1912, 309–317) basierende Version von E. LITTMANN, Torreys Buch über die vier Evangelien, ZNW 34 (1935) 20–34: 29f, sowie die im deutschsprachigen Raum kaum bekannte Arbeit von P. GRELOT, L'arrière-plan araméen du ‚Pater‘, RB 9 (1984) 531–556: 555. Die sehr idiosynkratische, da strikt mit dem Postulat des Metrums arbeitende Rekonstruktion von G. SCHWARZ, Matthäus VI.9–13/Lukas XI.2–4. Emendation und Rückübersetzung, NTS 15 (1968/69) 233–247: 246, die nach der selbstbewussten Überzeugung des Autors „kristallklar und ohne ein überflüssiges Wort“ (ebd.) sein soll, kann hier beiseite bleiben.

²⁰ Darauf weist LOHSE, Vater unser, 14, mit Recht hin, doch fügt er hinzu, dass die Rekonstruktion einer (hypothetischen) aramäischen Urfassung helfen kann, „die verborgene Tiefenschicht der Sätze wahrzunehmen“.

²¹ Das hebt SCHATTNER-RIESER, Das Aramäische, 97, hervor, die konsequenterweise auch für den Matthäustext eine aramäische Rekonstruktion bietet.

²² M. WOLTER, Das Lukasevangelium, HNT 5, Tübingen 2008, 404, hat das Problem erkannt und weist darauf hin, „dass die Überlieferungsgeschichtliche Situation möglicherweise ... noch erheblich komplexer ist“. Er verweist darauf, dass die dritte Wir-Bitte des Vaterunsers Mt 6,10b im Munde Jesu auch in der Gethsemaneszene begegnet, in Mt 26,42d und in Lk 22,42d, außerdem noch in Apg 21,14, und schließt: „Dieser Sachverhalt macht es nicht unwahrscheinlich, dass auch Lukas die dritte Du-Bitte des mt Vaterunsers gekannt hat.“

jünger dürfte historisch zutreffend sein.²³ Eduard Lohse weist zu Recht darauf hin, dass diese regelmäßige Gebetspraxis, von der wir z.B. aus Qumran schöne Zeugnisse haben,²⁴ die jüdische Frömmigkeit auch in der Diaspora von der religiösen Praxis der Griechen und Römer unterschied.²⁵

In der Forschung wird das Vaterunser gemeinhin in den Kontext der jüdischen *liturgischen* Gebete gestellt, v.a. des aramäischen *Qaddisch* und des hebräischen *Schemone Esre*, des Achtzehnbittengebets.²⁶ In der Tat weisen diese Gebete eine Reihe von Elementen auf, die sich zum Vergleich mit dem Vaterunser anbieten. Rhythmen, Parallelismen und Reime finden sich im Achtzehnbittengebet ebenso wie im Vaterunser,²⁷ und die eschatologische Ausrichtung ist in der zehnten bis fünfzehnten *Berakha* ebenso deutlich wie im Vaterunser. Im Vergleich mit dem recht langen *Schemone Esre* scheint das kürzere *Qaddisch* durch die aramäische Sprache wie durch die enge Verbindung der beiden Motive von Gottes Namen und Gottes Reich dem Vaterunser noch näher zu stehen.²⁸ Für jede einzelne Bitte des Vaterunser können Parallelen im liturgischen Schatz Israels gefunden werden.²⁹ Dabei fällt etwa im Vergleich mit dem *Schemone Esre* auf, dass im Vaterunser anders als im *Schemone Esre* die Eschatologie am Anfang steht und durchgehend bestimmend bleibt, wohingegen eine messianische Bitte fehlt, was natürlich für die zu erschließende Eschatologie und Zeitwahrnehmung signifikant ist. Ein weiterer, häufig genannter Differenzpunkt ist die Anrede mit dem schlichten *πάτερ/אבא* ohne weitere, ergänzende Prädikationen wie König, Herrscher etc.³⁰ Was daraus erschlossen werden kann, wird im Folgenden noch zu diskutieren sein. Schließlich fehlt beim Vaterunser auch jeder Hinweis auf eine Ausrichtung des Gebets zum Tempel hin.

²³ Der Gedanke, dass Jesu Gebetsinstruktion eine ‚Anpassung‘ an die Praxis der Täuferkreise wäre, ist in der Jesusüberlieferung deutlich tendenzwidrig. So mit Recht K. BACKHAUS, Die Jüngerkreise des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums, PaThSt 19, Paderborn 1991, 179.

²⁴ S. den Kalender der Gebetszeiten in 1QS 9,26–10,1, 1QM 14,12–14 und besonders den Text 4Q503 (Daily Prayers) 4Q504–506 (Divre Ha-me’orot); vgl. auch Dan 6,11; bBer 9b.11a–12a; jBer 1,8 3a. S. dazu D. FALK, Prayer in the Qumran Texts, in: W. Horbury u.a. (Hg.), The Cambridge History of Judaism III: The Early Roman Period, Cambridge 1999, 852–876.

²⁵ Vgl. LOHSE, Vater unser, 17.

²⁶ So auch LOHSE, Das Vaterunser; DERS., Vater unser, 16–29, der noch die Hodayat aus Qumran hinzuzieht; vgl. auch F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband: Lk 9,51–14,35, EKK III/2, Zürich u.a. 1996, 122f.

²⁷ Dazu ausführlich KUHN, Achtzehngebet.

²⁸ So mit Recht LOHSE, Vater unser, 26f.

²⁹ Vgl. BOVON, Evangelium II, 123; s. auch DAVIES/ALLISON, Matthew I, 593f.

³⁰ Vgl. LOHSE, Vater unser, 32f; BOVON, Evangelium II, 123, bringt dies mit der Abwesenheit jeder Bitte von Vergeltung zusammen (unter Bezug auf KUHN, Achtzehngebet, dessen Kontrastierung zwischen Jesu Gebet und dem Achtzehnbittengebet [40–46] freilich noch allzu sehr unter dem Schatten antijüdischer Voreingenommenheit steht).

Zwei Probleme stellen sich jedoch im Blick auf die bisherigen Analysen: Erstens ist die Datierung der genannten synagogalen Gebete außerordentlich schwierig, und ihre Textgestalt zur Zeit Jesu ist alles andere als klar; zweitens ist die Unterscheidung zwischen privatem und öffentlich-liturgischem Gebet zu beachten.

Um mit dem Letzteren zu beginnen: Das Vaterunser ist in seinem ursprünglichen Setting im Jüngerkreis Jesu noch kein liturgisches, offizielles Gebet, sondern ein Privatgebet einer Gruppe, die sich am Rande der ‚offiziellen Religion‘ und von dieser unabhängig bewegt und betätigt hat. Es avancierte zum liturgischen Gebet erst später, in der nachösterlichen Gemeinde, wenngleich sein Text (abgesehen von der zugefügten Doxologie) keine Spuren der nachösterlichen Situation bzw. eines liturgischen Gebrauchs zeigt. Der private Charakter des Gebets ist ernst zu nehmen, so dass sich die Frage stellt, ob und inwiefern liturgische Gebete überhaupt der ‚richtige‘ Vergleichspunkt sind.³¹

Ein noch wesentlich gravierenderes Problem besteht hinsichtlich der chronologischen Einordnung der liturgischen Gebete des antiken Judentums bzw. ihrer uns verfügbaren Textformen. Diese Gebete liegen in der Regel nur in Textformen der späteren rabbinischen Zeit oder in Fassungen des jüdischen Mittelalters vor, und diese können sich „von ihren kulturellen Wurzeln im Palästina des 1. Jh. schon weit entfernt haben.“³²

Dies gilt für das Achtzehnbittengebet, das zwar in der jüdischen Tradition auf die Männer der großen Synagoge zurückgeführt wird (bBer 33a), aber die Ordnung der Reihenfolge der *Berakhot* wird in einer *Baraita* erst Simon dem Flachshändler in der Jabne-Epoche zugeschrieben (bMeg 17b)³³, die Einführung der *Birkat-ha-Minim*, des ‚Ketzersegens‘, Schmuelem dem Kleinen, doch ist die Zeit und die frühe Gestalt dieser Ergänzung ebenso unsicher³⁴ wie die vorrabbinische Textgestalt des gesamten *Schemone*

³¹ Vielleicht muss man diesen Sachverhalt noch radikaler fassen, wenn das Gebet zunächst als Privatgebet Jesu selbst gelten kann, das erst dann dem Jüngerkreis mitgeteilt wurde. Doch ist dies kaum sicher zu erweisen.

³² So zusammenfassend C. LEONHARD, Art. Vaterunser II: Judentum, TRE 34 (2002) 512–515: 514,51.

³³ S. die Texte und ihre Diskussion bei U. KELLERMANN, Das Achtzehn-Bitten-Gebet. Jüdischer Glaube in neutestamentlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 2007, 28–35.

³⁴ Die Diskussion um die Bedeutung der *Birkat-ha-Minim* für die Trennung der Wege von Juden und Christen kann hier nicht weiter referiert werden. S. im Blick auf das Johannesevangelium J. FREY, ‚Die Juden‘ im Johannesevangelium und die Frage nach der ‚Trennung der Wege‘ zwischen der johanneischen Gemeinde und der Synagoge, in: DERS., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten, hg. von J. Schlegel, WUNT 307, Tübingen 2013, 339–377; zur Konstruktion der sogenannten ‚Synode von Jabne‘, die faktisch „verschiedene Entscheidungen“ der rabbinischen Lehrer der Zeit zwischen 70 und 135 „zu einem einzigen Ereignis“ vereint (G. STEMBERGER, Jabne und der Kanon, in: DERS., Studien zum rabbinischen Judentum, SBAB 10, Stuttgart 1990, 375–389: 375), s. weiter G. STEMBERGER, Die sogenannte ‚Synode von Jabne‘ und das frühe Christentum, Kairos

Esre, auch wenn durch Parallelen in anderen frühjüdischen Texten und Gebeten³⁵ zu vermuten ist, dass der „Grundbestand der Tefilla ... schon in neutestamentlicher Zeit vorauszusetzen ist“³⁶.

Wohl noch skeptischer ist das aramäische *Qaddisch* zu beurteilen, das in der älteren Forschung, etwa bei Ismar Elbogen,³⁷ ebenfalls schon vor 70 angesetzt wurde und bis heute von manchen Exegeten unkritisch als Hintergrund oder gar Quelle des Vaterunsers aufgefasst wird.³⁸ Hier ist die neuere Judaistik sehr viel zurückhaltender. Der Text ist jedenfalls erst spät in die Liturgie gelangt,³⁹ und seine Entstehung war wohl ein sehr komplexer Prozess der Zusammenführung unterschiedlicher Gebetsformeln, so dass dieses Gebet erst deutlich nach dem Vaterunser anzusetzen ist und somit nicht dessen ursprünglichen Kontext repräsentieren kann.⁴⁰

Die liturgischen Gebete der Synagoge ‚entziehen‘ sich also einem direkten Vergleich mit dem Vaterunser aus chronologischen Gründen bzw. aufgrund der Unsicherheit des Textbestandes. Zurück bleibt lediglich der Vergleich von Einzelmotiven, die auch in anderen, klarer datierbaren Texten aus der Zeit des Zweiten Tempels belegt sind, sowie die Suche nach anderen Quellen der Gebetspraxis des antiken Judentums, nicht nur der liturgischen, sondern auch der persönlichen und privaten Gebete. Diese fanden natürlich kaum Eingang in die rabbinische Traditionsliteratur; dennoch finden sich zahlreiche Individualgebete, z.T. eingebettet in Erzählkontexte in antik-jüdischen Texten unterschiedlicher Gattung, und auch diese geben Aufschluss über Orte und Zeiten, Anlässe und Formen von Gebeten einzel-

19 (1977) 14–21; P. SCHÄFER, Die sogenannte Synode von Jabne, in: DERS., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, AGJU 15, Leiden 1978, 45–64; zur Tradition der Birkat-ha-Minim s. R. KIMELMAN, Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity, in: E.P. Sanders/A.I. Baumgarten/A. Mendelson (Hg.), Jewish and Christian Self-Definition II, London 1981, 226–244; W. HORBURY, The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy, in: DERS., Jews and Christians in Contact and Controversy, Edinburgh 1998, 67–110, sowie zuletzt Y.Y. TEPLER, Birkat ha-Minim. Jews and Christians in Conflict in the Ancient World, TSAJ 120, Tübingen 2007.

³⁵ KELLERMANN, Achtzehn-Bitten-Gebet, 28–35, führt Texte von dem Gebet Sir 52,12d–l über 2Makk 1,24–29 und 3Makk 2,2–20 bis zur Mischna an.

³⁶ So KELLERMANN, Achtzehn-Bitten-Gebet, 35.

³⁷ So wirkungsvoll bei I. ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Hildesheim/Zürich/New York 1995 (Nachdruck der 3. verbesserten Auflage von 1931), 93; vgl. das Referat bei A. LEHNARDT, Qaddish. Untersuchungen zur Entstehung und Rezeption eines rabbinischen Gebetes, TSAJ 87, Tübingen 2002, 2–14: 7.

³⁸ JEREMIAS, Das Vaterunser, 164, hatte gemutmaßt, dass das Vaterunser „Jesus wahrscheinlich seit Kindestagen geläufig war“. Ähnlich immer noch z.B. bei PHILONENKO, Vaterunser, 24, der unkritisch postuliert, dass dieses Gebet sehr alt sei und die ersten Bitten des Vaterunsers inspiriert habe; s. seinen Vergleich beider Gebete a.a.O., 24–32.

³⁹ Dies hängt auch damit zusammen, wann für die Rabbinen aramäische Gebete liturgisch ‚salonfähig‘ wurden.

⁴⁰ S. die Zusammenfassung bei LEHNARDT, Qaddish, 297f.

ner jüdischer Männer und Frauen und ihre Themen.⁴¹ Die Auswertung der in Qumran belegten Gebetstexte,⁴² auch gerade derer, die nicht einer ‚gruppenspezifischen‘ Haltung verpflichtet sind, ist hier noch lange nicht hinreichend erfolgt. Nach wie vor weithin unbeachtet sind die aramäischen Gebete, überwiegend kurze Privatgebete in narrativen Kontexten.⁴³ Ursula Schattner-Rieser hat in ihrer Arbeit zwölf solcher Texte in den nichtbiblischen Texten aus Qumran identifiziert,⁴⁴ neben dem Gebet Nabonids (4Q242) Texte aus dem Genesisapokryphon, den aramäischen Tobithandschriften, den aramäischen Henochhandschriften, dem aramäischen Levi-Material und weiteren Texten, formal ‚drei Bittgebete um Beistand und Erlösung ...‘, zwei Dankgebete ...‘, zwei Segenssprüche und Lobpreisungen ...‘, zwei Abschiedssegens mit testamentarischen Verordnungen ...‘, ein exorzistisches Beschwörungsgebet ... und ein Bußgebet innerhalb des Abschiedssegens in 4Q213a⁴⁵. Hinzu kommen noch die Gebete aus den aramäischen Danieltexten.⁴⁶ Mit diesen Gebeten erhalten wir einen Einblick in Formen persönlicher Gebetspraxis in aramäischer Sprache. Zwar sind diese Gebete durch die Einfügung in narrative Texte nicht mehr unmittelbare Zeugnisse konkreten Betens, und einige der Texte stammen auch aus einer etwas früheren Zeit; dennoch bieten diese Texte eine wesentliche Brücke zur aramäischen Gebetssprache der Zeit Jesu. Natürlich enthalten auch nicht alle dieser Gebete sachliche Parallelen zum Vaterunser, aber z.B. das in Fragmenten auch aramäisch belegte Dank- und Preislied Tobits (Tob 13,1–18 = 4QTobit^a frag. 18 1–15) bietet einige der Motive: Gott wird hier angesprochen als unser Vater (13,3), himmlischer König (13,9.13) und ewiger König (13,16), dessen Königsherrschaft in Jerusalem aufsteht (13,16f) und der als Barmherziger Sünden vergibt (13,5f.8). Daneben bietet

⁴¹ S. die Textsammlung von R.D. CHESNUTT/J. NEWMAN, *Prayers in the Apocrypha and Pseudepigrapha*, in: M. Kiley u.a. (Hg.), *Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology*, London/New York 1997, 38–42; J. NEWMAN, *Praying by the Book. The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism*, EJM 14, Atlanta 1999; sowie im Blick auf Frauengebete M. MCDOWELL, *Prayers of Jewish Women. Studies of the Patterns of Prayer in the Second Temple Period*, WUNT II/211, Tübingen 2006, dort zum Überblick: 11–28.

⁴² Vgl. E. CHAZON, *Preface*, in: Dies. u.a. (Hg.), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center*, 19–23 January 2000, STDJ 48, Leiden/Boston 2003, vii–ix. Zu den Gebetstexten aus Qumran s. neben diesem Band grundlegend B. NITZAN, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, STDJ 12, Leiden 1994, und D.K. FALK, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, STDJ 27, Leiden/Boston/Köln 1998.

⁴³ S. jedoch D.A. MACHIELA, *Prayer in the Aramaic Dead Sea Scrolls: A Catalogue and Overview*, in: J. Penner/K.M. Penner/C. Wassen (Hg.), *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. FS E. Schuller, STDJ 98, Leiden/Boston 2012, 285–305.

⁴⁴ S. die Liste bei SCHATTNER-RIESER, *Das Aramäische*, 91f.

⁴⁵ SCHATTNER-RIESER, *Das Aramäische*, 92.

⁴⁶ Vgl. MACHIELA, *Prayer*, 287f.

das Gebet Levis in 4Q213a⁴⁷ eine Verbindung von Vergebungsbite und ‚apotropäischer‘ Bitte um Fernhalten des ‚Satan‘ bzw. eines unreinen Geistes, was für die Deutung des ‚Bösen‘ in der Schlussbitte des Vaterunsers nicht unwesentlich ist.⁴⁸ Hier bietet sich also z.T. in aramäischer Sprache ein Material, das die private, nicht offizielle Gebetspraxis erschließt. Sachlich könnten dann auf dieser Basis auch weitere hebräische Privatgebete aus Qumran wie z.B. das Gebet Josephs 4Q372 mit einbezogen werden. Die Beachtung dieses Materials erscheint insbesondere deshalb geboten, weil auch das Vaterunser zunächst kein offizielles oder öffentliches Gebet ist, sondern auch noch nach der Gebetsinstruktion in den Evangelien ein persönliches Gebet der Jünger(gemeinschaft), und am Anfang vielleicht sogar ein persönliches, ja privates Gebet Jesu von Nazareth.

2. Das Gottesverhältnis Jesu und die Abba-Anrede

2.1 Die These von Joachim Jeremias

Ein erster Gang der Überlegungen muss der Gebetsanrede *Abba* gelten. Hier ist die einflussreiche Interpretation des Göttinger *genius loci* Joachim Jeremias zu korrigieren. Jeremias hatte die *Abba*-Anrede (die im NT außer im Vaterunser noch im Gethsemane-Gebet Mk 14,36 und dann als aramäisches Lehnwort bei Paulus Röm 8,15 und Gal 4,6 begegnet⁴⁹) als Kennzeichen der *ipsissima vox* Jesu gewertet und als Zeichen der Einzigartigkeit des Gottesverhältnisses Jesu interpretiert.⁵⁰ Im Hintergrund steht die semantische Deutung des aramäischen *Abba* als Diminutivform aus der Familien- oder gar Kindersprache („Papa“ oder „Väterchen“), die auf einem einzigen, vermeintlich vorchristlichen, faktisch aber aus dem babylonischen Talmud stammenden Beispiel erschlossen wurde, in dem nach der Interpretation von Jeremias gesagt wird, dass Kindern nachgesehen werde, dass sie zu Gott ohne Scheu (wie zu ihrem Vater oder Großvater) *Abba* sagen.

⁴⁷ Auf dieses hatte schon D. FLUSSER, Qumran and Jewish ‚Apotropaic‘ Prayer, IEJ 16 (1966) 194–205, hingewiesen.

⁴⁸ S. dazu LEONHARD, Vaterunser, 512f.

⁴⁹ Vgl. weiter Gebetsanreden mit dem übersetzten *πάτερ* im Munde Jesu in Mt 11,25 par Lk 10,21; Mt 26,39.42 par Lk 22,42; Lk 23,34.46; Joh 11,41; 12,27f; 17,1.5.11.21.24f.

⁵⁰ Vgl. J. JEREMIAS, Kennzeichen der *ipsissima vox* Jesu, in: Synoptische Studien. FS Alfred Wikenhauser, München 1953, 86–93 (wieder abgedruckt in: DERS., Abba, 145–152); DERS., Das Vaterunser; DERS., Abba; DERS., Die Botschaft Jesu; DERS., Neutestamentliche Theologie I, 67–73. Zur These von Jeremias s. die Darstellung bei G. SCHELBERT, ABBA Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias, NTOA/SUNT 81, Göttingen 2011, 17–23, der dann im Verlauf des Buches eine ausführliche und vernichtende Kritik der philologischen Argumente bietet.

Der Text findet sich in bTaan 23b; es handelt sich um eine Episode über Chanin ha-Nechba, einen Enkel von Choni dem Kreiszieher, an den Kinder als vermeintlichen Regenbeter die Bitte richten: „Abba, Abba, gib uns Regen!“, worauf dieser selbst betet: „Herr der Welt, tue es doch um dieser willen, die noch nicht unterscheiden können zwischen einem Abba, der Regen geben kann, und einem Abba, der keinen Regen geben kann.“⁵¹ Jeremias interpretiert, „dass Chanin ‚in Wiedergabe der Kindersprache‘ die ganz unliturgische Redeweise der Schulkinder aufnimmt“⁵².

Auf der Basis dieses faktisch wertlosen Beispiels hat sich die klischeehafte Antithese zwischen der familiär-vertrauten Gottesanrede Jesu (und seiner Nachfolger) und der ehrfürchtig-scheuen Wahrnehmung der Distanz Gottes in seiner jüdischen Umwelt entwickelt. Ideologisch passt dieses Bild ganz in die durch Julius Wellhausen, Wilhelm Bousset und andere Gelehrte wirkungsvoll vertretene Spätjudentumsthese, der zufolge das nachbiblische Judentum in gesetzlicher Erstarrung und der Wahrnehmung einer großen Distanz von Gott lebte, wohingegen Jesus dann (in direkter Anknüpfung an die klassischen Propheten) ein diametral anderes Bild eines nahen, liebenden Gottes, eben des ‚Vaters‘, vermittelte.

Jeremias hat diese These 1953 in seinem Aufsatz zur *ipsissima vox* Jesu entwickelt⁵³ und später nur etwas vorsichtiger wiedergegeben. Sie basiert auf verschiedenen Bausteinen:

a) Morphologisch wird *Abba* verstanden als „eine eigene Vokativform, in der das -a durch Kontraktion von -ai entstanden sei“⁵⁴. Die Deutung als *status determinatus*, der zugleich die Form mit dem Pronominalsuffix der 1. Sing. vertrete, lehnt Jeremias ab.⁵⁵

b) Semantisch wird diese Anrede verstanden auf dem Hintergrund des erwähnten talmudischen Belegs, der (zu Unrecht) als (einzige) vorchristliche Parallele gewertet wird. Daraus wird die Deutung von *Abba* = mein Vater als *Diminutivform* („Väterchen“) und Element der Kindersprache („Papa“) hergeleitet. Später führt Jeremias dafür andere Belege aus dem babylonischen Talmud an – eben dass ein Kind irgendwann, wenn es zu lallen beginnt, ‚*abba*‘ und ‚*imma*‘ – Papa und Mama – sagen lernt.⁵⁶

⁵¹ JEREMIAS, Kennzeichen, 86f; s. dazu SCHELBERT, ABBA, 17.

⁵² SCHELBERT, ABBA, 17f. Dabei ist offenbar vorausgesetzt, dass der Wundertäter von sich aus nicht so hätte zum „Herrn der Welt“ beten können. Joachim Jeremias hat das Beispiel interessanterweise aus einem Werk von Johannes Leipoldt aus dem Jahr 1941 übernommen: J. LEIPOLDT, Jesu Verhältnis zu Juden und Griechen, Leipzig 1941, 136f (Verweis bei JEREMIAS, Kennzeichen, 88 [147]). Diese Veröffentlichung Leipoldts ist freilich eine offen antisemitische Schrift, in der auf Schritt und Tritt der Gegensatz Jesu zum Judentum betont wird.

⁵³ Vgl. JEREMIAS, Kennzeichen, 88f; s. das Referat bei SCHELBERT, ABBA, 17f.

⁵⁴ Vgl. JEREMIAS, Kennzeichen, 86f; s. dazu SCHELBERT, ABBA, 17f.

⁵⁵ Vgl. SCHELBERT, ABBA, 17.

⁵⁶ Vgl. JEREMIAS, Abba, 59f.

c) Hinzu kommt die Feststellung, dass es „für die Gottesanrede Abba (ohne Suffix) ... in der ganzen jüdischen Literatur keinen einzigen Beleg“ gebe.⁵⁷

Aus den Befunden folgert Jeremias sachlich, dass „das Auftauchen eines völlig neuen Sprachgebrauchs“ auch „zugleich ein in die letzten Tiefen reichendes neues Gottesverhältnis widerspiegelt“⁵⁸. D.h., der vermeintlich radikal neue Sprachgebrauch wird zum Schlüssel für die theologische Interpretation des Selbst- und Gottesverständnisses Jesu.

2.2 Die Unhaltbarkeit der These

Neuere Arbeiten auf verbesserter Quellengrundlage zeigen nun, dass die Argumentation in all ihren Bestandteilen unhaltbar ist. Dies haben wichtige Arbeiten zur Vateranrede⁵⁹ und zuletzt v.a. die Studien von Georg Schelbert zum aramäischen *Abba*⁶⁰ sowie von Ursula Schattner-Rieser⁶¹ gezeigt:

a) *Morphologisch* zeigen die zeitgenössischen aramäischen Texte, „dass die Pronominalsuffixe „mein“ und „unser“ um die Zeitenwende immer noch an die Nomina angefügt und nicht durch den *status emphaticus* ausgedrückt wurden“⁶².

„Im Genesisapokryphon aus Qumran (1QGenAp 2,24) redet Methusalem seinen Vater Henoch mit ‚Oh mein Vater, oh mein Herr/Meister!‘ (und vorangehender Vokativpartikel *yāʾ*) an: *yāʾ ʾabī*, *yāʾ māri*, und im aramäischen Tobitbuch 7,5 (4Q196 [Tobit^a] frag. 14 ii,11) begegnet der Ausruf: ‚Er (Tobit) ist mein Vater!‘ (*ʾabī hūʾ*), was der These von Jeremias, dass ABBA ‚mein (lieber) Vater‘ bedeuten müsse, klar widerspricht. Ebenso ist *talita (qum/qumi)* ‚Mädchen (steh auf)!‘ in Mk 5,41 ein

⁵⁷ Vgl. JEREMIAS, Kennzeichen, 89 (s. auch SCHELBERT, ABBA, 18).

⁵⁸ JEREMIAS, Kennzeichen, 89.

⁵⁹ Vgl. schon 1985 die Kritik bei J.A. FITZMYER, *Abba* and Jesus' Relation to God, in: F. Reoulé (Hg.), *A cause de l'Évangile*. FS P. Jacques Dupont, LeDiv 123, Paris 1985, 14–38; dann zur zwischentestamentarischen Literatur A. STROTMANN, *Mein Vater bist du!* (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften, FTS 39, Frankfurt 1991; zu den tannaitischen Texten E. TÖNGES, „Unser Vater im Himmel!“ Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur, BWANT 147, Stuttgart 2003 (dort 12–23 zur Kritik an Jeremias und der zuvorliegenden Forschung), sowie zuletzt C. ZIMMERMANN, *Die Namen des Vaters*. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhintergrund, AJEC 69, Leiden 2007 (dort 42–45 zur Forschung).

⁶⁰ Vgl. SCHELBERT, ABBA; s. zuvor DERS., Sprachgeschichtliches zu „Abba“, in: P. Casetti/O. Keel/A. Schenker (Hg.), *Mélanges Dominique Barthélémy*, Fribourg/Göttingen 1981, 395–447; DERS., *Abba, Vater!* Stand der Frage, FZfTh 40 (1993) 259–281.

⁶¹ Vgl. SCHATTNER-RIESER, *Das Aramäische*, 100–106; DIES., Rez. zu G. Schelbert, *ABBA Vater*, *Early Christianity* 4 (2013) 141–147.

⁶² SCHATTNER-RIESER, *Das Aramäische*, 110.

Vokativ, und niemand würde diesen Befehl mit ‚mein liebes kleines Mädchen, steh auf‘ zu übersetzen gedenken.“⁶³

D.h. umgekehrt: „Abba war zur Zeit Jesu noch ein reiner Vokativ und respektvolle Anrede für ‚o Vater!‘“.⁶⁴ Die Aussage von Jeremias, dass für die Anrede ‚mein Vater‘ im zeitgenössischen Aramäisch und Hebräisch keine andere Form als *Abba* zur Verfügung gestanden hätte,⁶⁵ ist also unzutreffend.

b) Dass die Form – als kontrahiertes Possessivum – eine *diminutive* Bedeutung hätte („Väterchen“), entbehrt mithin der sprachlichen Grundlage. Aus den späten *Babli*-Belegen wäre eine solche Bedeutung auch aus chronologischen Gründen nicht zu folgern; außerdem ist der von Jeremias (im Anschluss an Leipoldt) angeführte Beleg ohnehin tendenziös interpretiert.

Die Pointe der kleinen Szene in bTaan 23b ist ja, dass die Jugendlichen den Wundertäter um Regen bitten und ihn – wie das später für Rabbinen und Lehrer ebenfalls erfolgen konnte⁶⁶ – mit „Abba“ anreden. Der Bezug auf Gott erfolgt erst in dem Gebet Chanin ha-Nechbas, der milde über die mangelnde Unterscheidung zwischen dem menschlichen Wundertäter und Gott als dem Herrn der Welt urteilt und Gott gleichwohl vertrauensvoll um Erfüllung der Bitte anruft. D.h., die *Abba*-Anrede an Gott erfolgt im Munde Chanin ha-Nechbas, und es ist eine reine Spekulation, dass die unliturgische *Abba*-Anrede des Charismatikers nur in Nachahmung der Kindersprache erfolgt und sonst nicht möglich wäre.⁶⁷

Eine Herkunft der Anrede aus der Kindersprache ist aus diesem Beleg daher ebenfalls nicht abzuleiten und auch aus den später von Jeremias angeführten Belegen nicht zu begründen.⁶⁸

c) Es bleibt die Frage, was man aus dem Sachverhalt schließen kann, dass aramäisches *Abba* als *Gebetsanrede* vor Jesus tatsächlich nicht belegt ist.⁶⁹ Ist die Anrede tatsächlich „bewußt vermieden“⁷⁰ – weil eine solche von Juden als unehrerbietig und unbotmäßig angesehen worden wäre? Doch

⁶³ SCHATTFNER-RIESER, Das Aramäische, 110. Zutreffend hier auch PHILONENKO, Vaterunser, 37; vgl. weiter G. VERMES, Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993, 249f.

⁶⁴ SCHATTFNER-RIESER, Das Aramäische, 110.

⁶⁵ Vgl. JEREMIAS, Abba, 58.

⁶⁶ Vgl. die Belege bei SCHATTFNER-RIESER, Das Aramäische, 103.

⁶⁷ Richtig VERMES, Jesus, 194, der betont, „daß Gott für den Charismatiker wie für Jesus *abba* ist“, und zum Vergleich auf Mt 23,9 verweist.

⁶⁸ Eben diesen Ursprung in der Kindersprache hatte Jeremias aber bis zum Ende festgehalten, auch als er zusätzliche Belege zur Kenntnis genommen und zugestanden hatte, dass *Abba* nicht nur Kindersprache, sondern auch respektvolle Anrede sein könne. Vgl. JEREMIAS, Abba, 61: „Trotz der starken Ausweitung [sc. des Gebrauchs von *abba*] ging jedoch das Wissen um die Herkunft von *abba* aus der Sprache des Kleinkindes nie verloren.“

⁶⁹ FITZMYER, Abba 22: „It’s never used of God.“

⁷⁰ JEREMIAS, Abba, 62.