

Marc Philonenko, Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger (aus dem Französischen übersetzt von Catherine und Karsten Lehmkuhler, mit einem Geleitwort von Martin Hengel), Tübingen 2002 (UTB 2312)

Angesichts der Flut von Veröffentlichungen, die sich aus allen Bereichen der neutestamentlichen Wissenschaft über uns ergießt, ist die wichtigste Frage an eine Neuerscheinung, hier nun zum Thema „Herrengebet“: Was macht dieses Buch notwendig und unverzichtbar? Worin unterscheidet es sich von allen anderen Beiträgen zum Thema?

Die Antwort fällt in diesem Falle leicht: Bereits der Untertitel „Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger“ deutet an, dass Philonenko sich von der herkömmlichen Auffassung des Herrengebets als einer zusammenhängenden Gebetsbelehrung Jesu an seine Jünger verabschiedet und eine Zweiteilung vornimmt – in ein Gebet Jesu, das die erste bis dritte Bitte, und ein Gebet der Jünger, das die vierte bis sechste Bitte des Vaterunser umfasst. Ersteres zeige Jesus im Gespräch mit Gott als seinem Vater (ursprüngliche Anrede „Abba“); die Jünger hätten es zwar mitgehört, Jesus habe es aber nicht mit ihnen geteilt. Letzteres habe Jesus seine Jünger gelehrt als „Gebet für die Tage der Prüfung und der Not“ (110) in der letzten Zeit (die jetzt begonnen hat) und zur Selbstunterscheidung von anderen Gruppen, wie es Lk 11,1 beschreibt (10f; 23). Dieses wiederum habe Jesus sich selbst nicht zu eigen gemacht; die Situation der Jünger „war nicht dieselbe wie die seinige“ (110).

Letzteres ist sicher richtig; doch kann man damit die Abtrennung der ersten drei Bitten rechtfertigen? Philonenko kann auf die sprachlichen Unterschiede zwischen Mt 6,9c-10 (Du-Bitten) und 6,11-13 (Wir-Bitten) verweisen (21f), außerdem (35) auf die Tatsache, dass Jesus niemals in den Evangelien (außer Mt 6,9b) „unser Vater“ sagt (vgl. besonders Joh 20,17).<sup>1</sup> Doch hat man dies auch bisher schon gesehen, ohne daraus die Konsequenz zu ziehen, die beiden Teile seien erst später miteinander verbunden und die Anrede sei erst im Zuge dieser Vereinigung der beiden Gebete (erste bis sechste Bitte) nach dem Tode Jesu pluralisch verstanden worden (111). Interessant ist die nähere Begründung mit Mk 14,35-38: Auch hier verteilen sich die Anrede „Abba, Vater“ und das der dritten Bitte entsprechende „nicht, was ich will, sondern was du (willst, soll geschehen)“ einerseits sowie die der sechsten Bitte entsprechende Aufforderung Jesu an die Jünger „betet, damit ihr nicht in die Prüfung geratet“ andererseits auf die beiden angenommenen Gebetsituationen (Jesus/Vater und Jünger/Gott). Der Text (Passionsbericht) setze also die Kenntnis zweier Gebete, nicht aber eines einheitlichen Vaterunser voraus (110). Ferner geht Philonenko aufgrund seiner These (gegen die Mehrheit der Forschung) davon aus, dass Matthäus (und nicht der kürzere Lukastext) die älteste Gestalt des Vaterunser (2 x 3 Bitten inkl. V.10c und 13b) am besten bewahrt und Lukas wohl aus metrischen Erwägungen in seine Vorlage eingegriffen habe (109). Ein konstitutiver Bestandteil der These vom „Gebet Jesu“ ist weiterhin die Annahme, dass sich in der Anrede „Vater“ = „Abba“ Jesu messianisches Sohnesbewusstsein spiegele, wie es aus der zeitgenössischen (qumran-essenischen) Auslegung von Ps 89,27f gewonnen (vgl. 4Q369) und damit für Jesus vorausgesetzt werden könne. „Auf eben sein Gebet, in das er die messianische Auslegung des Psalms 89 einschloß, gründete Jesus seine Gewißheit, der Sohn Gottes zu sein“ (42f). Es ist die „Antwort auf die göttliche Berufung“ in der Taufe („du bist mein Sohn“; 43). Eine Einbeziehung der Jünger in die Vateranrede, wie sie von den Evangelisten

---

<sup>1</sup> In diesem Abschnitt des Buches finden sich auch wichtige Untersuchungen zur Vateranrede im Targum und zu den Forschungsbeiträgen von J. Jeremias.

deutlich vorausgesetzt und bereits von Paulus bezeugt wird (unter Einschluss des Abbarufes: Gal 4,6; Röm 8,15), ist damit für Jesus undenkbar.

So interessant diese Beobachtungen im Einzelnen sind, so wenig sind sie geeignet, derart weit reichende Hypothesen, die direkt das verminte Gelände der historischen Jesusforschung berühren (Selbstverständnis Jesu!), ausreichend zu begründen. Ich habe deshalb diesen Aspekt der Interpretation des Herregebets durch Philonenko vorangestellt, weil ich der Meinung bin, dass Notwendigkeit und Wert des vorliegenden Buches nicht davon abhängen, ob man seine Kernthese vom Gebet Jesu und dem Gebet der Jünger teilt oder nicht. Vielmehr ist von der wiederholt vorgetragenen Überzeugung Philonenkos auszugehen: „Man kann die Worte Jesu nur dann verstehen, wenn man sie ständig nicht nur mit dem Alten Testament, sondern auch mit den folgenden, traditionellen Auslegungen zusammenstellt“ (93). Und von daher gesehen leistet der Verfasser einen mustergültigen Beitrag zur traditionsgeschichtlichen Erforschung und Erklärung des Vaterunser auf dem Hintergrund der zwischentestamentlichen frühjüdischen Literatur. Wo seine besonderen Interessenschwerpunkte liegen, zeigt schon ein Blick in das Stellenregister: Es sind nicht die rabbinischen Schriften, sondern neben Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments sowie Qumrantexten (die sich nach Philonenko im Bereich der „essenischen“ Schriften überschneiden<sup>2</sup>) sind es vor allem die Targume (die aramäischen Übersetzungen und Paraphrasen der hebräischen Bibel<sup>3</sup>), die sich als besonders ergiebig für das Verständnis des Vaterunser (wie des ganzen Neuen Testaments) erweisen. Denn nach entsprechenden Qumranfunden wie auch Vergleichen mit anderen intertestamentarischen Schriften kann das hohe Alter der targumischen Überlieferungen (bis 1. Jh. v. Chr.) als gesichert gelten (16-19). Sie sind also viel stärker als bisher für die Bearbeitung der Jesus-Überlieferung heranzuziehen.

Eine wichtige Ausnahme bezüglich der rabbinischen Literatur ist allerdings festzuhalten; und dies sind die dort überlieferten Gebete aus der synagogalen Liturgie, die im Einzelfall bis in die Zeit des zweiten Tempels (vor Jesus) zurückgehen können. Und so beginnt Philonenko seine Untersuchung der drei ersten Bitten mit dem Nachweis, dass diese – in etwas veränderter Reihenfolge der Hauptstichworte (Heiligen des Namens, Gottes Wille, Königsherrschaft) – aus dem Qaddisch (= dem „Heiligen“), einem sehr alten aramäischen Gebet, abgeleitet werden können (24-28). Bei allem Aufzeigen traditionsgeschichtlicher Verwandtschaft legt Philonenko immer auch Wert darauf, das Vaterunser als „ein ganz neues Gebet“ zu verstehen (12). Und so weist er im vorliegenden Zusammenhang hin auf den intimeren Charakter des Vaterunser (Anrede in der 2. Person) gegenüber dem Qaddisch (synagogales Gebet in der 3. Person), auf seinen schlichten und knappen Stil gegenüber dem wortreicheren jüdischen Gebet sowie natürlich – gemäß seiner oben dargestellten Hauptthese – auf den messianischen Charakter des „Gebetes Jesu“ (28-32). Wie das Qaddisch, so wird auch das Vaterunser durchgängig als eschatologisches Gebet verstanden. In dem alten Streit um die alltagsbezogene oder endzeitlich orientierte Deutung des Herregebets ergreift Philonenko eindeutig Partei für die letztere. Sein Ansatz wird nun im Folgenden an den einzelnen Bitten – unter Einbeziehung des traditionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials – darzustellen und zu überprüfen sein. Die Nummerierung bezieht sich auf die Bitten des Vaterunser.

- 1) „Dein Name werde geheiligt“: Bei dem Heiligen des Namens denkt Philonenko primär an die Lobpreisung Gottes bzw. (als Ersatzvokabel) seines Namens nach Art der Engel

<sup>2</sup> Deren Kenntnis lasse sich im Übrigen auch bei Jesus nachweisen; Philonenko verweist (15; 94) zu Lk 11,49 auf Jub 1,12 und zu Mt 11,25-30 auf den qumranischen Psalter (13ff).

<sup>3</sup> Zur Sprachensituation im damaligen Palästina s. 16f! – Ergänzend verweise ich auf die differenzierteren Ausführungen von U. Gleßmer, Einleitung in die Targume zum Pentateuch, TSAJ 48, 1995, 58-75.

im „Dreimalheilig“ von Jes 6,3. Gott selbst soll dafür sorgen („ehrerbietiges Passiv“!), dass die Menschen ihm endlich in vollkommener Weise die Ehre geben, seinen Namen heiligen – wie die Engel im Himmel schon jetzt (vgl. 1Hen 39,12; 61,12; Offb 4,8).

- 2) „Dein Reich komme“: Der eschatologische Sinn der Bitte steht außer Frage und färbt auch auf die erste Bitte ab. Eine genaue Entsprechung in AT oder altem Judentum findet sich nicht, doch stehen die targumischen Texte vom (plötzlichen, machtvollen) Erscheinen Gottes bzw. seiner Herrschaft recht nahe und können Mt 6,10a (sowie Lk 19,11 und Mk 9,1) gut illustrieren. – Für Lk 11,2 v.l. („Dein heiliger Geist komme auf uns und reinige uns“) weist Philonenko einen Zusammenhang mit der targumisch-essenischen Lehre vom Heiligen Geist nach.
- 3) „Dein Wille geschehe“: Die dritte Bitte ist von Lukas ausgelassen und damit „das Gleichgewicht der drei Du-Bitten und der drei Wir-Bitten“ zerstört worden (69).<sup>4</sup> Geht es in dieser Bitte (voluntaristisch) um den Gehorsam gegen Gottes Gebote oder (fatalistisch) um die Ergebung in seinen Willen? Die von Philonenko beigebrachten Belege zeigen deutlich, dass dies in der Auslegung der dritten Bitte eine falsche Alternative darstellt. M.E. beweist dies schon die nächste sprachliche Parallele zu Mt 6,10b im Matthäusevangelium selbst: 26,42. Das Trinken des Leidenskelches durch Jesus ist ebenso aktiver Gehorsam wie passive Ergebung in Gottes Willen. Zugleich ist mit dieser Stelle aber Philonenkos einseitig eschatologische Auslegung der Bitte/des ganzen Gebets in Frage gestellt, denn in Mt 26,42 handelt es sich eindeutig nicht um eine Verwirklichung des göttlichen Willens am Ende der Tage (vgl. 74: „endgültig am Tage des Gerichts“), sondern um eine solche in der Vergangenheit, die sich die Gemeinde der Gegenwart zum Vorbild nehmen soll. – Überzeugend ist jedoch der Vorschlag, die „Präzisierung“ (75) Mt 6,10c („Wie im Himmel, so auch auf der Erde“) nicht nur auf die dritte, sondern auf die erste bis dritte Bitte zu beziehen. Was im Himmel jetzt schon existiert (Heiligung des Namens, Herrschaft Gottes, Verwirklichung des göttlichen Willens), soll sich auch auf der Erde realisieren. Aber auch hier wird man sagen müssen: Diese Realisierung ist nicht nur der Zukunft vorbehalten, sondern sie soll (punktuell) jetzt schon stattfinden und beginnen (z.B. im Tun des Willens Gottes; vgl. Mt 7,21).
- 4) „Gib uns heute unser Brot für morgen“: Die eschatologische Deutung ist hier noch weniger überzeugend als bei der dritten Bitte. Der Verfasser versucht eine aufwändige traditions-geschichtliche Erklärung der Brotbitte durch Rückgang auf die targumische Tradition zum Manna für den Sabbat, welches bereits am Vortag gesammelt werden musste (vgl. Ex 16,4f.23) und somit den Gegensatz „(für) heute – (für) morgen“ in sich enthält (78f). Außerdem wurde in der Tradition – besonders bei hellenistisch-jüdischen Autoren – das „Brot vom Himmel“ aus Ex 16,4 und Ps 78,24 als „himmlisches Brot“, d.h. als überirdische Speise verstanden, so dass sich von da aus für die Vaterunser-Bitte die Bedeutung „Brot der Heilszeit“ (81), „Brot des Zeitenendes“ (86) ergebe. Die Übersetzung „für morgen“ von aramäisch *limehar*, griechisch *ep-iousios* dürfte für sich genommen zutreffen (sie wird auch vom Kirchenvater Hieronymus bestätigt), die übrige Erklärung leidet jedoch an einer doppelten Schwierigkeit: Philonenko beachtet nicht, dass die von ihm (82-85) gesammelten Belege zur Manna-Tradition im palästinischen Targum (Neofiti, Pseudo-Jonathan) und bei Pseudo-Philo durchgehend nicht-eschatologischer Art, für seine These also nicht beweiskräftig sind. Zudem ergeben sich folgende Fragen: Wo und wie wird die Erfüllung der Bitte erhofft? Wenn „nicht (durch) die tägliche Nahrung“

---

<sup>4</sup> Der Wortlaut von Lk 22,42 könnte zeigen, dass er sie gleichwohl kennt, aber aufgrund von metrischen Überlegungen ausgelassen hat (109).

(85)<sup>5</sup>, wo dann? Und welchen Zweck hätte das?<sup>6</sup> – Hier scheinen mir die sozialgeschichtlichen Erklärungsansätze einstweilen noch überlegen zu sein: Bei der Brotbitte geht es um die Voraussetzungen, die heute erfüllt sein müssen, damit morgen die Ernährung (und damit das Überleben unter schwierigen Bedingungen) sichergestellt ist (durch vorabendliche Aufnahme in ein offenes Haus, durch göttliche Zuteilung von Korn zum Mahlen und Backen).<sup>7</sup> Das Gegeben-Sein dieser Voraussetzungen entlastet heute schon von der Sorge für das Existenzminimum des morgigen Tages (vgl. Mt 6,25-34).

- 5) „Erlasse uns unsere Schulden, wie wir selbst unseren Schuldnern erlassen haben“: Philonenko stellt hier – unter Verweis auf 11QMelchidesek (eschatologische Deutung des Jubeljahrens als Freilassung der Gefangenen<sup>8</sup>) – auf den eschatologischen Schuldenerlass am Ende der Tage ab, den Gott nur denjenigen gewähren wird, die ihrerseits ihre Schuldner von ihren Schulden losgesprochen haben. – Diese Auslegung ist eindrucklich, schließt aber doch ein Verständnis im Sinne aktueller „Sündenvergebung“ (vgl. Lk 11,4) nicht aus.
- 6) „Und lass uns nicht in die Prüfung geraten, sondern erlöse uns von dem Bösen“: Der Begriff *peirasmós*, der gewöhnlich mit „Versuchung“ wiedergegeben wird, ist besser mit „Erprobung“/„Prüfung“ zu übersetzen, da es laut Ausweis der Parallelen um das (ergebnisoffene, aber mit einem positiven Ziel veranstaltete) Auf-die-Probe-Stellen eines Menschen bzw. seiner Treue zu Gott (vgl. Gen 22,1; Jub 17,15ff) geht und nicht von vornherein um den böswilligen Versuch einer Verführung zum Abfall.<sup>9</sup> Freilich kommt mit der Übersetzung „lass uns nicht ... geraten“ (oder: „mache, dass wir nicht ... geraten“) sowie mit dem zweiten Teil der Bitte „neben Gott ein anderer Handelnder“ ins Spiel, „welcher zum Instrument der Prüfung wird. So ist es nicht Gott, der auf die Probe stellt, sondern derjenige, dem er die Erlaubnis gibt, dies zu tun“ (100). Aufgrund seines Materials kann Philonenko wahrscheinlich machen, dass die alte Frage, ob mit „dem Bösen“ in Mt 6,13b „der“ oder „das“ Böse (Luther: „Übel“) gemeint sei, im Sinne des Ersteren zu beantworten ist. Satan kann in hebräischen und aramäischen Texten sehr wohl „der Böse“ genannt werden (103f).<sup>10</sup> Er ist derjenige, der auf die Probe stellt wie (böswillig) in die Irre führt. Vorausgesetzt ist bei dieser Auslegung, dass der zweite Teil der Bitte in antithetischem Parallelismus zum ersten hinzugehört. Nach Philonenko ist er „stilistisch notwendig, und es gibt keinen Grund, daraus eine autonome siebte Bitte zu machen. Das zweite Glied der sechsten Bitte ist die natürliche Fortsetzung des ersten“ (102). – Kritisch befragt werden muss wieder die ausschließlich eschatologische Deutung der Bitte im Sinne von Offb 3,10: Bewahre uns (die Jünger Jesu) vor der letzten großen Prüfung, die

<sup>5</sup> Was heißt aber dann: „Das Brot ist ein konkretes Brot, es ist das Brot, welches zu jeder Mahlzeit des palästinischen Bauern notwendig gehört“ (84f)?

<sup>6</sup> Immerhin könnte man mit U. Wilckens auf „die Freudenmahlzeiten im Kreise der erretteten Verlorenen“ verweisen (Theologie des Neuen Testaments, Bd. I/1, 2002, 242). Vgl. schon J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, 1971, 194.

<sup>7</sup> Vgl. dazu die Ansätze von W. Bindemann (Das Brot für morgen gib uns heute, BThZ 8, 1991, 199-215) und K. Berger (Manna, Mehl und Sauerteig, 1993, 75-81). – Man beachte auch den Zusammenhang von Gottes Namen, Gottes Reich und konkreter Nahrungszuteilung in Ps 145 (Berger ebd. 79), welcher der ersten, zweiten und vierten Vaterunser-Bitte entspricht (Philonenko erwähnt diesen Psalm nur im Zusammenhang der zweiten Bitte: 53 Anm. 6).

<sup>8</sup> Zu ergänzen wäre, dass es sich dabei nach dem Kontext um einen Akt der Entsühnung handelt (11Q13 Kol. II, Z. 7-8). Der Gedanke der Sündenvergebung liegt also nicht fern.

<sup>9</sup> So aber vielleicht in Berakhôt 60b (Sünde/Schuld/Versuchung/Schändliches=Abfall), das im Zusammenhang der sechsten Bitte immer wieder – auch von Philonenko (101f) – genannt wird. Auch enthält dieses Gebet die wohl älteste Analogie zum Prohibitiv der sechsten Bitte („Bring mich nicht in die Gewalt der...“).

<sup>10</sup> Gegen z.B. U. Luz, der seine Aussage gegenüber der 1. Aufl. seines Kommentars (Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/1, 1985, 349: „nicht belegt“) zwar eingeschränkt hat (5. Aufl. 2002, 454: „kaum belegt“), an der neutrischen Deutung aber gleichwohl festhält (ebd.).

Satan (vgl. Offb 2,10) über die ganze Erde bringen wird, um ihre Bewohner auf die Probe zu stellen! (102) Eine solche Zuspitzung ist im Wortlaut des Vaterunser durch nichts angezeigt und bereits die Aufnahme der Formulierung in der Gethsemane-Perikope (Mt 26,41) spricht dagegen (ebenso die Parallele in 2Tim 4,18; vgl. auch Jub 12,20).

Eine weitere Anfrage an Philonenko betrifft das Fehlen der Logienquelle (Q) in der Darstellung der Entstehungsgeschichte des Vaterunser. Auf S. 109 heißt es: „In jedem Fall gehen die matthäische und die lukanische Form des Gebetes auf ein und dieselbe griechische Übersetzung zurück, die auf der Grundlage des Aramäischen erstellt wurde.“ Üblicherweise würde man diese Übersetzung mit der Q-Version gleichsetzen. Dem widerspricht jedoch S. 87, wo Matthäus und Lukas als voneinander unabhängige Übersetzer der aramäischen Grundlage des Vaterunser ins Griechische erscheinen. Die gemeinsame griechische Grundlage (bzw. die Q-Version) wird also völlig übersprungen. Beides kann nicht gleichzeitig zutreffen. Daneben wird auch die Möglichkeit erwogen, „daß nicht Matthäus oder Lukas für die Abweichungen verantwortlich sind, durch die sich die beiden Formen des Gebetes voneinander unterscheiden, sondern daß diese vielmehr auf die Gebräuche in ihren jeweiligen Gemeinden zurückgehen“ (108). – Auf die Schlussdoxologie (105ff) gehe ich hier nicht ein, weil sie – auch nach Philonenko – nicht zum ursprünglichen Bestand des (vereinigten) Vaterunser-Gebets bzw. der Evangelientexte gehört.

Abschließende Würdigung: Ein wichtiges Buch, dessen Auslegungsvorschläge und reiches traditionsgeschichtliche Material in jedem einzelnen Fall Beachtung und Prüfung verdienen. Die meisten Vaterunser-Bitten erscheinen in neuer Beleuchtung und das ganze Gebet und seine Teile werden einmal mehr als eminent jüdische Überlieferung erwiesen (ohne die neuen Elemente und Akzente bei Jesus zu übersehen). Allerdings ist es Philonenko nicht gelungen, meine Zweifel an der durchgängig eschatologischen Deutung und Bedeutung des Herrengebets zu beseitigen – im Gegenteil: Die konsequente Durchführung lässt auf eine gewisse Gewalttätigkeit des Ansatzes erst recht aufmerksam werden. Auch sollte man sich nicht gänzlich davon abhalten lassen, auch nach paganen Analogien zum Vaterunser und einzelnen seiner Formulierungen zu suchen – immerhin ist es in seiner in den Evangelien und der Didache vorliegenden Gestalt auch ein „hellenistisches“, nicht nur ein jüdisches bzw. judenchristliches Gebet. Aber das wäre schon wieder eine neue Untersuchung und ein anderes, nicht unumstrittenes Thema.

*Günter Röhser/Aachen, Februar 2004*