

sung.» Der abschließende Teil variiert. Siehe dazu B.M. Lewin, *Otsar Hageonim*, Bd. 3 S. 130, sowie Israel Ta-Shema, *Addendum: M. Margoliot, Hilkhot Erets Yisra'el* 34-37.

¹⁶ Goldschmidt (Hg.), *Seder Rav Amram* 10.

¹⁷ Siehe für die biblische Grundlage dieses *widui* Dtn 26 und für das rituelle Bekenntnis der Bauern im ersten Jahrhundert u.Z. den *Mischnatraktat Maaser Scheni* 5,10-13.

¹⁸ Für eine Erörterung und einen Kommentar dieses Textes siehe Hoffman, *Beyond the Text* 79-92.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

LAWRENCE A. HOFFMAN

1969 zum Rabbi ordiniert. 1973 zum Doktor der Liturgiewissenschaft promoviert. Derzeit Professor für Liturgiewissenschaft am Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion in New York. Er betätigt sich im American Reform Movement, in dessen Liturgischer Kommission er zeitweise den Vorsitz innehatte. Herausgeber von «Gates of Understanding», einem zweibändigen Kommentar zur neuen Liturgie dieser Bewegung, und Verfasser der geschichtlichen Einführung in die derzeit in dieser Bewegung verwendete *Pessach-Hagada*. Weitere Veröffentlichungen u.a.: *The Canonization of the Synagogue Service* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1979); *The Land of Israel. Jewish Perspectives* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1986); *Beyond the Text* (Indiana University Press, Bloomington, Indiana 1981); *The Art of Public Prayer: Not for Clergy Only* (Pastoral Press, Washington 1988). Anschrift: Prof. Dr. Lawrence A. Hoffman, Hebrew College, Jewish Institute of Religion, 1 West 4th Street, New York, N.Y. 10580, USA.

George M. Soares-Prabhu

Zum «Abba» sprechen

Das Gebet als Bitte und
Danksagung in der Lehre Jesu

«Das Christentum», so erinnert uns Lucien Cerfaux, «entstand nicht als ein plötzlicher Ausbruch des Gebets»¹. Die Welt Jesu, sowohl die jüdische Welt, in der er lebte, als auch die umgebende hellenistische Welt, deren integraler, aber nicht assimilierter Bestandteil das Judentum war, war reich an Gebetsformen und -formeln. Das Neue Testament hatte dem wenig hinzuzufügen. Es trug weder etwas bei zu der großartigen Opferliturgie des Zweiten Tempels, noch zu der unermeßlichen «Schatzkammer . . . der Gebete von unvergänglichem Wert»², die im Buch der Psalmen der hebräischen Bibel aufbewahrt sind, noch zu den geheimnisvollen, aber tief bewegenden Riten, welche die Eingeweihten der Mysterienreligionen zu ihren glückseligen Heilserfahrungen führten. Verglichen mit all dem (und dies gilt umso mehr, wenn man einen Vergleich zu dem großen Reichtum und der Vielfalt der Rituale, Meditationstechniken und Gebetsformen, wie sie der Hinduismus anbietet, anstellt)³ ist

die Lehre des Neuen Testaments über das Gebet wirklich dürftig!

I. Die Frage nach der Lehre Jesu über das Gebet

Diese Lehre geht zurück auf Jesus, dessen eigene Erfahrung mit dem Gebet die Basis dessen ist, was das Neue Testament lehrt. Denn trotz einer großen Traditionsvielfalt im Neuen Testament bleiben die Ausrichtungen auf das Gebet darin auffallend unverändert. Johannes hat die Gebete Jesu offensichtlich im Licht seiner eigenen Theologie von der himmlischen Herrlichkeit umformuliert. Wir erkennen das, wenn wir das typisch johanneische Vokabular des Gebets Jesu am Grab des Lazarus betrachten (Joh 11,41f.) oder wenn wir das «johanneische Gethsemane» (Joh 12,27f) mit dem synoptischen (Mk 14,36) vergleichen oder auch Jesu Dankgebet bei Johannes (Joh 17, 1-26) mit dem bei Matthäus (Mt 11,25f). Beide synoptischen Gebete Jesu (Bitt- und Dankgebet) können also auch bei Johannes, wiewohl in veränderter Form, wiedergefunden werden. Außerdem gibt Johannes dem Auftrag Jesu, daß wir Gott um das bitten sollen, was wir brauchen (Joh 14,13; 15,16; 16,23), eine explizit christologische Färbung («in meinem Namen»). Aber die johanneischen Reden sind klar mit den synoptischen verbunden, da deren Grundform (das «Bittet, und ihr werdet empfangen» bei Joh 16,24) offensichtlich das «Bittet, dann wird euch gegeben» der Synoptiker wiederholt (Mt 7,7 = Lk

1,9)⁴. Auch bei Paulus bleibt die Grundstruktur des christlichen Gebets (das einen Bogen schlägt von vertrauensvoller Bitte zu frohem Dankgebet) unverändert, obwohl sich dort der Schwerpunkt vom Bitt- zum Dankgebet verlagert⁵. Und die Weisungen über die Wirksamkeit von Bittgebeten, die wir in 1 Joh 3,22 («alles, was wir erbitten, empfangen wir von ihm») und in Jak 1,5 («Fehlt es aber einem von euch an Weisheit, dann soll er sie von Gott erbitten; Gott wird sie ihm geben») finden, sind der Logien-Quellenschrift Q in Mt 7,7 = Lk 11,9 («Bittet, dann wird euch gegeben») so ähnlich, daß uns hier mit Sicherheit eine Tradition vorliegt, die durch die ganze neutestamentliche Zeit hindurch mit großer Genauigkeit überliefert worden ist.

Wir finden also in den verschiedenen Büchern des Neuen Testaments eine vereinheitlichte und übereinstimmende Lehre über das Gebet — und das läßt sich am leichtesten erklären, wenn man annimmt, daß diese Lehre das Resultat einer auf Jesus zurückgehenden Tradition ist, die sich zwar entwickelt hat, aber nicht grundsätzlich entstellt worden ist. Einen Zugang zu den Ursprüngen dieser Tradition (der Lehre Jesu) ermöglichen die synoptischen Evangelien, deren Lehre über das Gebet ein sehr frühes Stadium dieser Tradition darstellt. Wir können uns daher mit ziemlich großer Zuversicht auf die synoptischen Evangelien berufen, die uns berichten, was Jesus über das Gebet lehrte.

Die synoptischen Evangelien liefern uns (1) den Text dreier Gebete, die Jesus in den Hauptmomenten seines Lebens gesprochen hat: seinen Freudenruf der Danksagung, als seine Jünger von der erfolgreich bestanden Mission zurückkehren (Lk 10,21 = Mt 11,25f); seine angstvolle Bitte um die Verschonung vor dem nahen Tod im Garten Gethsemane (Mk 14,36 = Mt 26,39 = Lk 22,42); und seinen Schrei der Verlassenheit am Kreuz (Mk 15,34 = Mt 27,46)⁶. Sie nennen außerdem (2) ein «Modell»gebet, das Jesus seine Jünger als «ihr» Gebet lehrte (Lk 11,2-4 = Mt 6,9-13). Und sie überliefern (3) Lehren über das Gebet (Reden und Gleichnisse) von Jesus, in denen Jesus zwar nicht akribisch eine Gebetsmethode auseinandersetzt (wie es ein orientalischer *Guru* täte), sondern uns sagt, wofür wir beten sollen und welche Haltung wir einnehmen sollen, wenn wir beten. Wir sollen für das Reich Gottes beten (Lk 11,2), welches als die Erfüllung all unserer Wünschen kommen wird

(Mt 6,33); und wir sollen nicht prahlerisch beten wie die Pharisäer (Mt 6,5), auch nicht wortreich wie die Heiden (Mt 6,7), sondern in einer Haltung voll Glauben (Mk 11,24 = Mt 21,22), Vergebung (Mk 11,25), unermüdlicher Ausdauer (Lk 18,1-8) und in einmütiger Gemeinschaft (Mt 18,19).

II. Die Grundlage der Lehre Jesu über das Gebet

Hier genau liegt das Unterscheidungsmerkmal für Jesu Lehre über das Gebet. Jesus gibt uns keine neue Form des Gebets, ausgenommen das Vaterunser, das mehr Modell als Gebetsformel ist. Er selbst und seine Jünger nach ihm benutzen weiterhin (bis zum heutigen Tag) die Gebetsformen der hebräischen Bibel, speziell die Psalmen. Er entwickelt auch keine neuen Gebetsstechniken. Gebetsstechniken sind im Christentum (im Vergleich z.B. zum Hinduismus oder Buddhismus) dürftig entwickelt, und wo sie existieren, stellen sie meist nur die angesammelte Erfahrung von Generationen betender Christen dar, zusammengestellt ohne große Exaktheit⁷. Was uns Jesus statt dessen gibt, ist eine neue Gebetshaltung, eine neue Einstellung zum Gebet, die aus einer neuen Gotteserfahrung heraus erwächst. Alle Gebete Jesu und seine gesamte Lehre über das Gebet entspringen seiner Erfahrung Gottes als *Abba*. Genau das ist es, was die spezifische Orientierung des Gebetes Jesu erklärt und seine verwirrende Vernachlässigung der «Technik» zugunsten der «Haltung» verständlich macht.

Denn Jesus erfährt Gott nicht als das alles erfüllende Absolute (*brahman*), welches das wahre «Selbst» (*ātman*) des Kosmos und jedes individuellen Dings darin ist, sondern als liebenden «Elter» (engl. «parent», Anm. d. Übers.) (*Abba*), der sich der Menschheit in Liebe geschenkt hat. Gott kann daher nicht durch «Meditation» begegnet werden, d.h. durch ein anhaltend nach innen gekehrtes Bewußtsein, das zur Wahrnehmung des «Selbst im Selbst» (*Bhagavadgita* vi. 20) führt, sondern durch «Gebet», d.h. durch ein interpersonales «Gespräch» mit Gott, in dem Liebe erfahren und geschenkt wird und Beziehungen auf Vertrauen begründet werden⁸. Die Meditation benötigt hochdifferenzierte Techniken. Doch in einem Gespräch sind Techniken gewöhnlich nicht hilfreich, außer vielleicht zu Beginn, um das Gespräch in Gang zu setzen. Sobald dies geschehen ist, überwiegt die Dynamik der

persönlichen Interaktion, und was dann benötigt wird, ist keine Technik, sondern eine Haltung gegenseitiger Offenheit und gegenseitigen Vertrauens.

Die Grundhaltung, die Jesus von seinen Jüngern beim Gebet erwartet, ist von ihm im Bild des Kindes veranschaulicht worden. «Amen, das sage ich euch», sagt er ernst, «wer das Reich Gottes nicht so annimmt, wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen» (Mk 10,15 = Lk 18,17). Das Reich Gottes wie ein Kind anzunehmen, heißt Gottes rettende Liebe mit der Offenheit, dem Vertrauen, der Freiheit und der Spontaneität, mit denen ein Kind auf das Leben antwortet, zu akzeptieren. Es bedeutet, das Geschenksein des Lebens voll und ganz zu akzeptieren (so wie Kinder es tun) — und weder auf seine Verdienste zu bauen, wie der betende Pharisäer in einem Gleichnis Jesu (Lk 18, 9–14), noch sein Herz an seine Besitztümer zu hängen wie der reiche Mann, der Jesus nachfolgen will in der Evangelienzählung (Mk 10, 17–22)⁹, sondern einfach, nicht selbstgerecht, vertrauensvoll und frei(mütig) zu sein.

Jesus fordert diese Haltung von seinen Jüngern, weil dies die ergänzende Kehrseite einer spezifischen Gotteserfahrung ist, die er ihnen eröffnet hat. Mit der grundlegenden christlichen Gotteserfahrung als eines liebenden «Elter» (*Abba*) korrespondiert (auf dialektische Weise) die christliche Grundhaltung der Annahme des Reiches Gottes nach der Art, wie ein Kind etwas annimmt. Mit der fortdauernden christlichen Erfahrung von Gottes unbedingter väterlicher, oder besser, mütterlicher Fürsorge (denn es ist die Mutter, und nicht der Vater, die für Kleidung und Nahrung sorgt) korrespondiert (auf dialektische Weise) die fortdauernde christliche Haltung eines unbeschwertem, kindlichen Vertrauens, das sich nicht um den folgenden Tag sorgt (Mt 6,25–34). Erfahrung und innere Haltung sind daher dialektisch aufeinander bezogen. Gott wird nur dann als liebender und fürsorglicher «Elter» erfahren, wenn wir das Reich Gottes (Gottes rettende Liebe) wie ein vertrauendes Kind annehmen; aber wir können das Reich Gottes nur dann wie ein Kind annehmen, wenn wir die fürsorgende Liebe Gottes erfahren haben.

Aus dieser Dialektik von Erfahrung und Haltung heraus entsteht das christliche Gebet. Weil der Christ Gott als liebenden «Elter» erfährt und

sich ihm gegenüber wie ein vertrauensvolles Kind verhält, ist das christliche Gebet das Gebet eines Kindes. Solch ein Gebet ist dann primär ein Bitt- und Dankgebet, da das Bitten und Danken (besonders das Bitten) die normalen Konversationsformen eines Kindes sind. Wir verstehen dann auch, warum die Lehre Jesu über das Gebet — wie anhand der synoptischen Evangelien aufgezeigt wurde — so strikt auf Bitte und (in geringerem Maße) Danksagung besteht.

III. Die Bitte in der Lehre Jesu

1. Das Vaterunser

Als seine Jünger Jesus baten, sie das Beten zu lehren (Lk 1,2), zeigte er ihnen keine Gebetstechnik, sondern lehrte sie bezeichnenderweise ein Bittgebet (Mt 6,9–13 = Lk 11,2–4). In seiner ursprünglichen Form, so wie Jesus es selbst ausgesprochen haben mag, würde sich dieses Gebet vielleicht wie folgt angehört haben¹⁰:

Abba!

Möge Dein Name heilig sein,

Möge Dein Reich kommen;

Unser Brot für morgen gib uns heute,

vergib uns unsere Schuld, so wie wir unseren Schuldner vergeben;

Und laß uns nicht vom Glauben an Dich abfallen.

Das Gebet beginnt mit einer Anrede Gottes als *Abba* und gibt so den Ton an für den vertrauten Modus des nun folgenden «Gesprächs». Das Vertrauen, das durch diese intime Form der Anrede ausgedrückt und hervorgerufen wird, leitet fließend zu den fünf Bitten des Gebets über. Die zwei ersten, die sogenannten «Du-Bitten», bitten den Vater, seinen Namen zu heiligen und die Ankunft seines Reiches zu ermöglichen — zwei parallele Weisen, die gleiche Sache auszudrücken. Sie bereiten vor auf die drei sogenannten «Wir-Bitten», die sich anschließen. Dies geschieht auf zweierlei Weise. Die erste der «Du-Bitten» («Möge Dein Name heilig sein») kann als eine Art Bekenntnis und Lobpreis gelesen werden, die in einem Bittgebet dazu dienen, Gott für die folgenden Bitten wohlwollend zu stimmen. Bedeutsamer noch die zweite «Du-Bitte» («Möge Dein Reich kommen»), die für die Verwirklichung von Gottes eschatologischem Heil betet, dessen konkrete Dimensionen dann in den folgenden drei «Wir-Bitten» ausdifferenziert werden. Darin beten wir für unser «Brot für mor-

gen» (d.h. für physische und geistige Erhaltung), für die Vergebung, die, wie wir erkannt haben, dialektisch bezogen ist auf unsere Vergebung für Menschen, die uns verletzt haben (d.h. für eine rechtmäßige Beziehung zu Gott und dem Nächsten), und für die Bewahrung vor der Gefahr der Apostasie (d.h. für bleibende Treue zu Gott). In den drei «Wir-Bitten» beten wir also für die konkrete Verwirklichung der neuen eschatologischen Existenz in Liebe, die uns Jesus gegeben hat (das Reich Gottes), in den wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Bereichen unseres Lebens. Es wäre schwierig, ein Gebet zu finden, das so vieles so kurz und knapp sagt. Das Gebet ist kurz, einfach, verständlich und tiefgründig.

Dieses außergewöhnliche Gebet, das Jesus seine Jünger gelehrt hat, ist wirklich das «Gebet des Herrn»: Es offenbart die Struktur Jesu eigenen Verständnisses davon, was ein Gebet sei. Seine ganze Lehre über das Gebet muß deshalb in diesem Licht gesehen werden. Aber das Vaterunser ist, wie alles Lehren und Predigen Jesu, in Wort und Tat ganz auf das Reich Gottes konzentriert. Daher müssen Jesu Gebete und seine Weisungen zum Gebet in Hinsicht auf das Reich Gottes verstanden werden.

2. Jesu Weisungen über das Gebet

In den synoptischen Evangelien können die Weisungen Jesu über das Gebet (im Unterschied zu den Gebeten, die er spricht, und dem Modell-Gebet, das er vorgibt) in vier Gruppen geteilt werden: 1. drei lukanische Gleichnisse (der Freund bei Mitternacht in Lk 11,5-8; die zudringliche Witwe in Lk 18,1-8 und der Pharisäer und der Steuereinnahmer in Lk 18,9-14), die uns auffordern, beharrlich und demütig zu beten, in vertrauensvoller Gewißheit, daß unser Gebet erhört wird, weil es an einen Gott gerichtet ist, der sich mehr um uns sorgt als ein menschlicher Freund; 2. zwei Aussprüche in Markus, die von der Notwendigkeit des Betens im Glauben sprechen, wenn unsere Bitte erhört werden soll (Mk 11,24 = Mt 21,22), und des Betens mit der Bereitschaft zur Vergebung, wenn unsere eigenen Sünden vergeben werden sollen (Mk 11,25); 3. ein Ausspruch in Matthäus (Mt 18,19f), der uns versichert, daß der «Vater im Himmel» alles, um das gebeten wird, gewährt, wo «zwei oder drei» im Namen Jesu versammelt sind; und 4. zwei Aussprüche in der Logienquelle

Q, deren einer (Mt 9,37 = Lk 10,2) eine apokalyptische Ermahnung ist, die uns auffordert, zu beten, daß Gott uns Helfer für die uns anvertraute verheißungsvolle eschatologische Mission sende, während der andere (Mt 7,7-11 = Lk 11,9-13) eine wohlformulierte Weisheitsermahnung ist, die das Bittgebet empfiehlt.

Von allen genannten ist die letzte, die Q-Weisheitsermahnung die interessanteste und wichtigste, weil sie uns in einer dichten, aber verständlichen Zusammenfassung Jesu eigene Lehre über das Bittgebet vorlegt. Die Gebetsgleichnisse in Lukas (die wahrscheinlich auch auf Jesus selbst zurückgehen) liefern uns sehr bestätigende Erläuterungen dessen, was die Ermahnung lehrt, aber sie fügen nichts Neues hinzu. Ebensowenig die Worte über das Gebet bei Matthäus und Markus (wahrscheinlich Gemeindeschöpfungen), da sie nur konkrete Anwendungen dieser Lehre auf spezielle Situationen in der jungen Kirche sind. Die Ermahnung in der matthäischen Bergpredigt (Mt 7,7-11 = Lk 11,9-13) belegt am klarsten, was Jesus über das Bittgebet zu sagen hatte.

In der Originalfassung dürfte die Q-Ermahnung wahrscheinlich so gelesen worden sein¹¹:

- A. *Bittet, und es wird euch gegeben.
Sucht, und ihr werdet finden.
Klopft an, und die Tür wird euch geöffnet.*
- B. *Denn jeder, der bittet, empfängt.
Und einer, der sucht, findet.
Und einem, der anklopft, wird die Tür geöffnet.*
- C. *Wer ist unter euch,
der, wenn sein Sohn ihn um einen Laib Brot bittet,
ihm einen Stein gibt?
Oder, wenn er ihn um einen Fisch bittet,
ihm eine Schlange gibt?
Wenn nun schon ihr, die ihr schlecht seid,
wißt, wie ihr euren Kindern gute Geschenke macht,
Wieviel mehr wird euer Vater im Himmel
denen gute Dinge schenken, die ihn darum bitten?*

Diese Textpassage ist bewundernswert strukturiert. Sie beginnt (A) mit einer dreifach wiederholten Ermunterung (bittet-sucht-klopft an) zum Bittgebet. Die Ermahnung wird begründet (B) durch die dreifach wiederholte Behauptung, daß das Bittgebet immer erhört werden wird. Ermahnung und Begründung sind parallel, aber nicht tautologisch, da sich der Schwerpunkt von

der Bitte («bittet») in A auf die Gewährung der Bitte («ihr werdet erhalten») in B verlagert. Die Ermahnung schließt (C), indem sie die grundlegende theologische Basis für die Wirksamkeit des Bittgebets darlegt. Zwei parallele Illustrationen aus dem alltäglichen Leben, formuliert als zwei rhetorische Fragen, bilden ein *a-fortiori*-Argument, das aus der erfahrbaren Güte menschlicher Eltern heraus argumentiert (die ihren Kindern keinen Stein statt eines Laibs Brot und keine Schlange statt eines Fisches geben), daß die Bereitschaft Gottes, denen (den Kindern Gottes!), die darum bitten, «gute Dinge» zu geben, umso größer sein muß.

Mit ihrer wohlabgerundeten Struktur, ihrem autoritativen Ton, ihrem Verwurzeltein in der Erfahrung Gottes als *Abba*, ihrer parabolischen Form und dem rhythmischen Stil und ihrer engen Übereinstimmung mit dem sozialen und sprachlichen Milieu des Judentums vor dem Jahr 70 christlicher Zeitrechnung ist die Weisheits-Ermahnung eine Texteinheit mit allen Kennzeichen, die sie als authentischen Ausspruch Jesu ausweisen. Sie zieht unsere Aufmerksamkeit auf die große Bedeutung, die der Bitte in der Lehre Jesu über das Gebet beigemessen wird. Tatsächlich sind beinahe alle Aussprüche über das Gebet, die in den synoptischen Evangelien wiedergegeben werden, Aussprüche über das Bittgebet, so daß «beten» (*proseúchesthai*) in den Evangelien fast synonym ist mit «bitten» (*aiteîn, deîsthai, erotân, parakaleîn*). Solch ein Gebet, so versichert uns Jesus, ist immer wirksam. Seine Wirksamkeit wird wiederholt in Formulierungen betont, die uns durch ihr Ungestüm schockieren. «Jeder, der bittet, wird empfangen», sagt Jesus mit einer kategorischen Bestimmtheit, die keine Einschränkung oder Bedingung zuläßt. Seine Versicherung, daß das Gebet erhört wird, ist so universal und absolut wie irgend möglich.

An anderer Stelle in den Evangelien kommen manchmal solche Bedingungen vor: selten bei den Synoptikern (Mk 11,24; Mt 18,19f) — meistens bei Johannes (Joh 14,13; 15,16; 1 Joh 3,22)¹². Dies sind in der Regel kluge Kommentare der jungen Kirche, die die Radikalität der Versicherung Jesu nur dämpfen, aber nicht beseitigen. Was sie uns mitteilen, ist, daß die Wirksamkeit des Bittgebets durch Beharrlichkeit im Gebet (Lk 18,1-8) gesteigert werden kann, welches ausgeführt wird in einer so vertrauenden Haltung des Glaubens, daß es glaubt, die geäußerte

Bitte habe sich schon erfüllt (Mk 11,24). Dieses Vertrauen wird von einem gemeindlichen Konsens gestützt (Mt 18,19f). Doch die Wirksamkeit des Bittgebets hängt nicht von diesen Dispositionen der Person ab. Sie verdankt sich letztendlich ganz und gar der Güte Gottes, der, weil Gott *Abba* ist, allen, die darum bitten, «gute Dinge» gibt. Die in den Evangelien als «Bedingungen» für ein wirksames Gebet erwähnten Dispositionen bewegen Gott effektiv nicht, zu geben: sie disponieren denjenigen, der bittet, um zu erhalten.

3. Die Probleme des nicht beantworteten Gebets

Eine solche Lehre über das Gebet wirft ein Problem auf, das allen, die beten, bekannt ist, und das oft mit großer Schmerzlichkeit in den Gebeten der Mystiker und Heiligen ausgedrückt worden ist. Es handelt sich um das Problem des nicht beantworteten, nicht erhörten Gebets. Wenn jeder, der bittet, empfängt — wie kann es dann sein, daß so viele (oft diejenigen, die am tiefsten in der Not stecken) nicht das erhalten, um das sie beten? Ist die Lehre Jesu hier nicht unrealistisch — Ausdruck einer primitiven, kindlichen Naivität, und nicht eines reifen, obwohl kindlichen Glaubens, der sich eignet für eine erwachsen gewordene Welt? Teilweise gibt Jesus selbst die Antwort. Denn sein Gebet im Garten Gethsemane ist ein dramatisches Beispiel eines nicht erhörten Gebetes. Die Art und Weise, in der Jesus hier betet, deutet darauf hin, daß alle Bittgebete, die er empfiehlt, eine unausgesprochene Bedingung enthalten: «Nicht, was ich will, sondern was du willst» (Mk 14,36). Wir beantworten Gottes voraussetzungslose Liebe zu uns, indem wir ein so absolutes Vertrauen in Gott setzen, daß unser Gebet immer bedeutet: «Dein Wille geschehe.» Denn Gottes Wille, so glauben wir, ist tatsächlich unser Friede.

Um es auf andere Weise zu sagen: Die ganze Lehre Jesu über das Bittgebet muß im Licht des Vaterunsers verstanden werden, das — darauf habe ich hingewiesen — den Horizont Jesu eigenen Verständnisses vom Gebet bestimmt. Aber das Vaterunser ist ganz und gar ein Gebet für das Reich Gottes. Wenn Jesus uns daher auffordert, zu bitten, zu suchen und anzuklopfen, will er nicht, daß wir für gelegentliche «Gunsterweise»

beten. Er drängt uns, für das Reich Gottes (dem sein alleiniges Interesse gilt) zu beten, welches uns als neue Existenz in Liebe von Gott geschenkt wurde und tatsächlich jede Sehnsucht des menschlichen Lebens erfüllt. Wie auch die Bitten des Vaterunsers sind all unsere Bitten letztendlich Umschreibungen der einen großen Bitte: «Dein Reich komme». Als solche sind sie immer auch schon beantwortet — aber auf Gottes, nicht auf unsere Weise, wie Mahatma Gandhi einmal treffend gesagt hat¹³. Gott gibt wirklich allen, die darum bitten, «gute Dinge» (den Segen des Reiches Gottes) (Mt 7,11).

IV. Das Dankgebet in der Lehre Jesu

Das als Bitte verstandene Gebet wird im Neuen Testament oft mit der Danksagung zusammengedacht. Das gilt speziell für Paulus. Seine Briefe beginnen fast immer mit einem Dankgebet, das Teil der normalen Briefform in der hellenistischen Welt ist, was Paulus aber gewöhnlich weit über die konventionellen Grenzen hinaus ausdehnt, um seine überfließende Dankbarkeit auszudrücken (Phil 1,3–11; 1 Thess 1,2–10). Und seine Briefe enden oft mit einer Mahnung, «ohne Unterlaß zu beten» und «für alles zu danken» (1 Thess 5,17f — vgl. Phil 4,6; 1 Tim 2,1), wodurch er versucht, seine Leser in seine Spiritualität beständiger Bitte und Danksagung hineinzuziehen.

Diese Assoziation von Bittgebet und Danksagung ist keine zufällige. Sie reflektiert die enge Beziehung, die zwischen diesen beiden Gebetsformen besteht, welche beide der gleichen Grundhaltung eines kindlichen Glaubens, mit dem die Jünger Jesu auf die Offenbarung Gottes als *Abba* antworten, entspringen. Diese Haltung impliziert sowohl das Bewußtsein der eigenen Unfähigkeit, sich diese Liebe zu verdienen (so daß wir gezwungen sind, um das Reich Gottes zu «bitten»), als auch das Bewußtsein, daß uns die Liebe von Gott freiwillig geschenkt wurde (so daß wir uns bewegt fühlen, Gott für die «guten Dinge», die uns geschenkt wurden, zu danken). Das Dankgebet im Neuen Testament darf daher nicht nur als zufälliges Ereignis, als Feier von Bitten, die erhört wurden, betrachtet werden, sondern muß (wie von Paulus her klar wird) als Ausdruck einer dauernden Grundhaltung, die für das christliche Leben konstitutiv ist, gelten.

1. Das Dankgebet in den Evangelien

Es scheint daher überraschend, daß Jesu Lehre über das Gebet, die soviel über das Bittgebet sagt, so wenig vom Dankgebet spricht. Die originale aramäische Sprache, die auch Jesus gesprochen hat, besitzt (wie das Hebräische) kein spezielles Wort für «Danke». Dennoch ist die hebräische Bibel reich an Danksagungen, die sich in spezialisierten literarischen Formen wie dem Danklied (*tōdāh*) oder durch geeignete Formeln wie «den Herrn segnen (*bārak*)» ausdrücken. Solche jüdische Redewendungen kommen tatsächlich in den synoptischen Evangelien (Mk 6,41; 8,7; Lk 1,46–55; 64,68–79; 2,28) zusammen mit gelegentlicher Verwendung des griechischen *eucharisteîn* (=danken) und anderen Wörtern der gleichen Wortfamilie (Mk 8,6; 14,23; Lk 17,16; 18,11) vor. Aber sie sind selten. Was die synoptischen Evangelien zum Dankgebet zu sagen haben, ist mager.

Die Kindheitsgeschichte bei Lukas beinhaltet zwei frühchristliche Lobgesänge, typisch jüdische Lobgesänge, die Schlüsselmomente der Heilsgeschichte feiern: die Geburt des Täufers (Lk 1,68–79) und die Empfängnis Jesu (Lk 1,46–55). Alle drei Synoptiker (in Anlehnung an Markus) zeigen, wie Jesus (als guterzogener Jude) das Dankgebet über das Essen in den zwei wunderbaren Speisungen (Mk 6,41; 8,6f) und beim letzten Abendmahl (Mk 14,22f) spricht. Matthäus und Lukas geben ein von Jesus gesprochenes Dankgebet wieder (Mt 11,25f = Lk 10,21). Und nur Lukas hat einen Ausspruch Jesu über das Dankgebet aufgenommen (der einzige Ausspruch dieser Art in der synoptischen Tradition), in dem sich Jesus beschwert, daß von den von ihm geheilten zehn Aussätzigen nur ein Samariter zurückgekommen war, um ihm zu danken, und so nicht nur Heilung, sondern das Heil fand (Lk 17,17–19).

Wir könnten geneigt sein, die Beschreibung der Einsetzung der Eucharistie beim letzten Abendmahl des Herrn (Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; Lk 22,17–20) als den wichtigsten Beleg für das Dankgebet in den Evangelien zu halten. Denn die Eucharistie ist, so deutet es schon der Name an, für uns der bedeutendste Ritus des christlichen Dankgebetes. Aber es ist zweifelhaft, ob die Eucharistie diese Bedeutung auch in den Evangelien hatte. Dort ist das Danksagen nicht im Zentrum des Ritus, sondern nur eine übliche Schicklichkeit vor dem Mahl als Vorbe-

reitung zum anschließenden «Brotbrechen». Zentral ist die Geste der Einheit und des Teilens, und sie dient zur Kennzeichnung der Eucharistie in neutestamentlicher Zeit (Apg 2,42.46; 20,7; 1 Kor 10,16). Daher sind es weder die Evangelientexte über die Einsetzung der Eucharistie noch ihre Antizipation in den zwei Berichten über die von Jesus gewirkten wunderbaren Speisungen (die beide bearbeitet worden sind, um an die Einsetzungserzählung angepaßt zu werden)¹⁴, die uns über Jesu Vorstellungen vom Dankgebet unterrichten können. Zu diesem Zweck müssen wir uns dem Jesus zugeschriebenen Dankgebet bei Matthäus und Lukas (Mt 11,25f = Lk 10,21) zuwenden, und das, was wir dort herausfinden, mit dem ergänzen, was über das Dankgebet in den Lobgesängen bei Lukas 1-2 und in den Aussprüchen über das Dankgebet gegen Ende der lukanischen Erzählung von den zehn Leprakranken (Lk 17,17-18) gesagt wurde.

2. Das Dankgebet Jesu

So wie Siegfried Schulz es aus den beinahe identischen Versionen bei Matthäus und Lukas (Mt 11,25f = Lk 10,21) rekonstruiert, würde das Gebet ursprünglich ungefähr so gelautet haben¹⁵:

In jener Zeit sprach Jesus:

«Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde,

Weil du diese Dinge

den Weisen und Klugen verborgen

und den Unmündigen offenbart hast.

Ja, Vater, dies war dein huldreicher Wille.»

Mit seiner Schlußformel «Ja, Vater . . .», welche eine Zugehörigkeit zu dem «Ich preise dich, Vater . . .» der Eröffnungsanrede herstellt, erweist sich das Gebet als eine abgerundete, in sich selbst vollständige Einheit. Ursprünglich war es getrennt von dem Offenbarungswort («niemand kennt den Sohn, nur der Vater»), mit dem es in der Q-Schrift dann zusammengezogen wurde (Mt 11,27 = Lk 10,2). Für sich genommen, und losgelöst von dem Offenbarungswort, dessen hellenistisches Vokabular und explizite Christologie es unwahrscheinlich machen, daß es von Jesus selbst stammt, könnte das Dankgebet sehr wohl authentisch sein. Seine Form ist absolut jüdisch, und sein Inhalt reflektiert sowohl die Haltung Jesu, die eine klare Option für die Armen bedeutet, als auch die Situation seiner Mission, die bei den «Geringeren» erfolgreich war, nicht

aber bei der religiösen und intellektuellen Elite. Die Schärfe der Opposition zwischen den «Unmündigen», denen «diese Dinge» (die Gegenwart des eschatologischen Heils in den Worten und Taten Jesu) offenbart worden sind, und den «Weisen und Klugen», denen sie verborgen geblieben sind, erinnert an die kompromißlose Radikalität so vieler Aspekte der Lehre Jesu, die unvermeidlich zur Trennung zwischen sich widersprechenden Gruppen führt. Jesus polarisiert Gott und den Mammon (Mt 6,24), arm und reich (Lk 6,20-26), Steuereintnehmer und Pharisäer (Lk 18,9-14), altes und neues Gesetz (Mt 5,21-48), Besudelung von außen und Verunreinigung von innen (Mk 7,15), Einhalten des Gesetzes und Praxis der Liebe (Mk 3,1-5). Das Dankgebet der Q-Schrift korrespondiert daher sehr gut mit der spezifischen Perspektive Jesu und kann ihm mit Sicherheit zugeschrieben werden.

Das Gebet beginnt (wie alle Gebete Jesu) mit einer Anrede Gottes als «Vater» (*Abba*). Die folgende Attribuierung «Herr des Himmels und der Erde» ist (wie der Zusatz zur Anrufung in der matthäischen Version des Vaterunsers) eine Einfügung der jüdischen Christengemeinde, die eine typisch rabbinische Formel benutzt. Außerdem eignet sich diese Einfügung gut für diese Art von Gebet. Denn Jesus dankt darin Gott nicht für persönliche Gunstbeweise, sondern für die Form, in der Gottes rettende Tat in der Geschichte stattfindet. Das Dankgebet Jesu ist eine Danksagung für die Heilsgeschichte.

Damit steht Jesus genau inmitten der biblischen Tradition. Überall in der hebräischen Bibel «antworten Dankgebete auf das großartige Werk Gottes. Mehr oder weniger undeutlich wird jede einzelne Freundlichkeit Jahwes als ein Moment einer großen, sich im Realisierungsprozeß befindenden Geschichte empfunden. Dankgebete tradieren biblische Geschichte und verlängern sie in eschatologischer Hoffnung»¹⁶. Diese Orientierung setzt sich durch Jesus fort bis in die christliche Gemeinde hinein. Wir erkennen sie in den Lobgesängen der Kindheitsgeschichte bei Lukas, die ein gutes Beispiel für die frühe jüdisch-christliche Frömmigkeit sind. Darin dankt Zacharias Gott nicht nur für die Geburt eines Sohnes, sondern dafür, daß diese Geburt zeigt, daß «der Herr, der Gott Israels . . . sein Volk gesegnet und erlöst hat» (Lk 1,68). Und auch Marias Lobgesang, der mit einem Dank an Gott für die ihr erwiesene Gnade beginnt (Lk

1,46–49), fährt fort, Gott für die endgültige Befreiung seines Volkes zu danken, die mit diesem Gnadenakt Gottes begonnen hat (Lk 1,50–55).

Die Erzählung von den zehn Leprakranken bei Lukas (Lk 17,11–19) fügt dem eine weitere Dimension hinzu. Dem Samariter, der umkehrt, um Jesus zu danken, wird gesagt: «Steh auf und geh! Dein Glaube hat dir geholfen» (Lk 17,19). Das Danksagen wird hier mit dem rettenden Glauben identifiziert! Diese Erzählung mit den zwei Aussprüchen Jesu und dem ausdrücklich lukanischen Vokabular besitzt wenig historische Wahrscheinlichkeit. So wie sie dasteht, ist sie weitgehend eine Komposition des Lukas. Aber was sie über die Danksagung sagt, stimmt voll und ganz mit der Lehre Jesu überein. Denn auch sie pointiert, daß das Dankgebet als Ausdruck des Glaubens (ebenso wie das Bittgebet) ein konstitutives Element christlichen Lebens ist.

3. Das Problem von Gebet und Tat

Offensichtlich besteht die Gefahr, daß solch ein Leben, das auf Bitt- und Dankgebet aufbaut, zu Passivität und Fatalismus führen könnte. Das Bittgebet kann leicht zu einem Ersatz für effektive Handlungen werden, und Gott für alle Dinge zu danken, kann zu einem passiven Hinnehmen ungerechter Situationen führen. Aber dies tritt bei Jesus oder Paulus nicht ein. Wenn Jesus uns auffordert, um alle Dinge mit einem kindlichen

Vertrauen zu bitten, und wenn Paulus uns einlädt, Gott fortwährend zu danken, empfehlen sie uns das nicht aus der Sicherheit eines klösterlichen Lebens heraus, sondern sprechen aus dem Tumult intensiver, aktiver und konfliktgeladener Lebenssituationen heraus. Wenn das Gebet für sie kein Alibi für Untätigkeit war, dann darum, weil sie das Gebet (Bitt- und Dankgebet) als immer schon auf das Reich Gottes und seine geschichtliche Verwirklichung bezogen verstanden.

Denn das Reich Gottes ist sowohl ein Geschenk als auch eine Aufgabe. Gottes Liebe für uns wird genau in seinem tiefen Respekt für menschliche Freiheit und in seiner herausfordernden Berufung der Menschheit, die Verantwortung für ihre Geschichte zu übernehmen, gezeigt. Die Liebe des *Abba* ist nicht paternalistisch oder maternalistisch, sondern eine Liebe, die Verantwortung und Wachstum fördert. Für das Reich Gottes zu beten, ist daher eine Möglichkeit, die Verantwortung für unseren Teil der persönlichen, gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Revolution zu übernehmen, die das Reich Gottes einleitet. Gott für die Heilsgeschichte zu danken, heißt, die Anforderungen, die die Geschichte an uns stellt, anzuerkennen.

Und, um einen wohlbekannten Grundsatz des Ignatius von Loyola ein wenig umzuformulieren: Beten, als ob alles von Gott abhinge, heißt auch handeln, als ob alles von uns allein abhinge.

¹ L. Cerfaux, *Recueil Lucien Cerfaux*, Band 3 (Gembloux 1962) 253.

² J. Hermann, *ThDNT*, II, 798 (= *ThWNT* II, 797).

³ Siehe M. Dhavamony, *Hindu Prayer: Studia Missionaria* 24 (1975) 185–192; K. Mitra, *Cultic Acts in Hinduism*: W. Strolz/A. Ueda (Hgg.), *Offenbarung als Heilerfahrung im Christentum und Buddhismus* (Freiburg i.B. 1982) 127–144.

⁴ J. Caba, *La oración de petición. Estudio exegetico sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos* (*Analecta Biblica* 62, Rom 1974) 310–316.

⁵ Dies belegen Statistiken. Die Verben *aiteîn* und *deîsthai*, die zwei am häufigsten für das Bitten im Neuen Testament gebrauchten Verben, finden sich (als Bittgebet) ungefähr 30mal in den Evangelien und 14mal bei Paulus. Im Unterschied dazu taucht *eucharisteîn* (danken) nur 11mal in den Evangelien, im Kontrast zu 24mal bei Paulus auf, und das damit verwandte Substantiv *eucharistia* (Danksagung) findet sich überhaupt nicht in den Evangelien, obwohl es 12mal bei Paulus verwendet wird.

⁶ Von den zwei anderen Jesus zugeschriebenen Gebeten in den synoptischen Evangelien ist Lk 23,34 textlich anzweifelbar. Selbst wenn es authentisch wäre, würde es wie Lk

24,46 eine lukanische Komposition sein, die so formuliert ist, um den Tod Jesu zum Paradigma für christliches Märtyrertum zu machen.

⁷ Selbst die «Geistlichen Übungen» des Ignatius von Loyola, eine der mehr technischen Abhandlungen über das Gebet in der christlichen Tradition, würden einem indischen Leser, der an penible Anweisungen zur Ernährung, Körperhaltung, Atmung und Konzentrationsübungen gewöhnt ist, die sich detailliert in indischen Meditationstexten finden, merkwürdig unabgeschlossen vorkommen.

⁸ Siehe F.X. D'Sa, *Gott der Dreieinige und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus* (Düsseldorf 1987) 79–95 zu einem Vergleich zwischen christlichem Gebet und indischer Meditation.

⁹ Die Aussprüche über die Annahme des Reiches Gottes nach der Art, wie ein Kind etwas annimmt, ist bei Markus und Lukas an die Erzählung angeschlossen, in der Jesus die Kinder segnet (Mk 10,13–16 = Lk 18,15–17). Dies steht bei Markus (10,17–22) und Lukas (18,18–23) unmittelbar vor der Erzählung vom reichen jungen Mann und bei Lukas (18,9–14) unmittelbar nach dem Gleichnis vom Pharisäer und Steuereinnahmer. In diesen Evangelien dienen also der Pharisäer des Gleichnisses und der reiche Mann der Erzäh-

lung als Negativbilder dessen, was es heißt, ein Kind zu sein. Sie zeigen, wie ein Kind *nicht* das Reich Gottes annimmt.

¹⁰ J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (London 1967) 82-107.

¹¹ S. Schulz, Q: Die Spruchquelle der Evangelisten (Zürich 1972) 161-162.

¹² Caba (siehe Anmerkung Nr. 4) 310-311.

¹³ M.K. Gandhi, zitiert in S.R. Tikekar, *Epigrams from Gandhiji* (Delhi 1971) 124.

¹⁴ Siehe A. Heising, *Die Botschaft der Brotvermehrung* (Stuttgarter Bibelstudien 15, Stuttgart 1966) 61-68.

¹⁵ Schulz (siehe Anmerkung Nr. 11) 213-214.

¹⁶ A. Ridouard und J. Guillet, Art. «Thanksgiving»: X. Léon-Dufour (Hg.), *Dictionary of Biblical Theology* (London 1973) 599 (= *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1968).

GEORGE SOARES-PRABHU

1929 in Indien geboren. Nach dem Studium der Chemie an der Universität Bombay (Graduierung 1949) trat er in den Jesuitenorden ein. Derzeit Professor für neutestamentliche Exegese an der Päpstlichen Hochschule Jnana-Deepa Vidya-peeth in Puna und Gastprofessor für höhere christliche Studien an der Universität Madras. Seine Doktor-Dissertation über «The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew» wurde 1967 in den *Analecta Biblica* des Päpstlichen Bibelinstituts in Rom veröffentlicht. Außerdem zahlreiche Beiträge in indischen theologischen Zeitschriften. Anschrift: Prof. Dr. George Soares-Prabhu SJ, De Nobili College, Post Box 7, Ramwadi, Pune 411 014, Indien.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé