

# Von Gott zu Gott sprechen

Wenn die Theologie ins Gebet genommen wird<sup>1</sup>

Christoph Dohmen, Regensburg

*Heinrich Groß zum 85. Geburtstag*

## Gebet und Theologie

*„Macht Gebete aus meinen Geschichten“*

Mit diesen Worten des chassidischen Mystikers Rabbi Nachman aus Breslau deutet der Friedensnobelpreisträger und Überlebende von Auschwitz, Elie Wiesel, *seine* Geschichten, die Erfahrungen von Auschwitz, von einem tiefgründigen Verständnis des Gebetes her<sup>2</sup>. Das Gebet ermöglicht eine verbindende Erinnerung, die auch angesichts der unaussprechlichen Sinnlosigkeit der Katastrophe, der Schoa, wie es hebräisch heißt, zu bestehen vermag.

Elie Wiesel geht von einer großen Kraft des Gebetes aus. Es ist, schreibt er, „eine drängende Bewegung nach innen und nach außen. Es ist ein Weg zum Leben.“ Wenn im Gebet der Mensch seine *Seele* vor Gott ausgießt, wie es biblisch heißt (vgl. 1 Sam 1,15), dann tritt der Mensch bei dieser „Selbstlösung“, dem Lösen von sich selbst (seiner Seele), heraus und herein. Er tritt in Beziehung zu Gott *und* zu einer Glaubengemeinschaft, bzw. er holt diese Glaubengemeinschaft in sich hinein, um zu Gott herauszutreten.

Die Glaubengemeinschaft ist in gewisser Weise Grundlage des Gebetes, weil sie durch ihr *Zeugnis* von Gott, ihre Gotteserfahrungen, dem Beter, den Adressaten des Gebetes *vorstellt*. Wer und wie dieser Gott ist, zu dem der Beter spricht, das setzt eine Gottesvorstellung, eine Theo-Logie voraus, und diese Theo-Logie selbst wiederum steht als Gott-Rede auf dem Fundament der Rede zu Gott, dem Gebet. Mit dieser Relation ist ein zentrales Element jüdisch-christlicher Glaubenstradition berührt, das auf christlicher Seite schon seit den Tagen der alten Kirche präsent ist, vor allem dort, wo die Liturgie als Glaubensnorm gilt<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag stellt die überarbeitete Fassung einer Gastvorlesung im Rahmen des Berufungsverfahrens zur Besetzung des Lehrstuhls für die Exegese des Alten Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg, den Heinrich Groß von 1968–1983 inne hatte, dar.

<sup>2</sup> E. Wiesel, *Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen*. Freiburg 1986.

<sup>3</sup> Vgl. die Zuordnung von *lex orandi* und *lex credendi*: „Dieses theologische Axiom bezeichnet die Liturgie als Ort gelebten Glaubens und deshalb als Norm christlicher Wahrheit und Quelle theologischer Erkenntnis“ A. Schilson, Art. „*Lex orandi – lex credendi*“, in: *LThK*<sup>3</sup>, VI, 871f.

## Psalm 103 (Strukturierte Übersetzung)

- 1 Von David  
a Preise/segne meine Seele JHWH  
b und alles in mir seinen heiligen Namen
- 2 a Preise/segne meine Seele JHWH  
b und vergiss nicht all seine Taten:  
3 a der all deine Schuld vergibt,  
b der all deine Gebrechen heilt,  
4 a der dein Leben aus der Grube auslöst,  
b der dich krönt mit Gnade und Erbarmen,  
5 a der dich mit Gutem sättigt dein Leben lang,  
b es erneuert sich deine Jugend wie dem Geier.
- 6 a Heilstaten tut JHWH  
b und Recht für alle Unterdrückten.
- 7 a Er ließ seine Wege Mose wissen,  
b die Kinder Israels seine Werke.  
8 a Barmherzig und gnädig ist JHWH,  
b langmütig und groß an Gnade.  
9 a Nicht für immer streitet er,  
b und nicht auf ewig zürnt er.  
10 a Nicht nach unseren Verfehlungen tut er an uns,  
b und nicht entsprechend unserer Sünden handelt er an uns.  
11 a Denn so gewaltig der Himmel über der Erde ist,  
b so gewaltig ist seine Gnade über denen, die ihn fürchten.  
12 a So fern der Aufgang vom Untergang ist,  
b so entfernt er von uns unsere Vergehen.  
13 a Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt,  
b erbarmt JHWH sich über die, die ihn fürchten.  
14 a Denn er weiß, was für Gebilde wir sind,  
b er gedenkt, dass wir Staub sind.  
15 a Der Mensch – wie Gras sind seine Tage,  
b wie die Blume des Feldes, so blüht er.  
16 a Wenn der Wind darüber fährt, sind sie nicht mehr,  
b und nicht mehr kennt sie der Ort, wo sie stand.  
17 a Doch die Gnade JHWHs ist von Ewigkeit  
zu Ewigkeit über denen, die ihn fürchten,  
b und seine Heilstaten über den Kindeskindern,  
18 a über denen, die seinen Bund bewahren  
b und seiner Gebote gedenken, um sie zu tun.
- 19 a JHWH hat seinen Thron im Himmel gegründet,  
b und seine Königsherrschaft herrscht über alles.
- 20 a Preiset/segnet JHWH, seine Boten,  
b starke Helden, die seine Worte tun,  
b um auf die Stimme seiner Worte zu hören.  
21 a Preiset/segnet JHWH, all seine Heerscharen,  
b seine Diener, die seinen Willen tun.  
22 a Preiset/segnet JHWH, all seine Werke  
b an jedem Ort seiner Herrschaft.  
b Preise/segne meine Seele JHWH.

## Eine beziehungsreiche Theologie – Psalm 103

Dieser Frage, was geschieht, wenn *von Gott zu Gott* gesprochen wird, möchte ich im Folgenden am Beispiel eines Psalms (Ps 103) nachgehen. Auf dem Hintergrund der skizzierten Überlegungen lässt eine der üblichen Charakterisierungen dieses Psalms als „theologisches Lehrgedicht“ schon aufmerken. Wenn andere Exegeten ihn als späte biblische Anthologie oder als umfangreiche Lesefrucht oder sogar als undurchschaubares Sammelwerk bezeichnen<sup>4</sup>, dann wird deutlich, dass sich hier ein einzelner Aspekt des Psalms in den Vordergrund der exegetischen Bemühungen gedrängt hat, nämlich die Frage nach seiner Genese, also der Aspekt des Literarhistorischen. An dem Faktum, dass wir es hier mit einem sehr späten Psalm zu tun haben, der Elemente verschiedenster biblischer Traditionen in sich vereinigt, und der vor allem von einem hohen Grad an Intertextualität bestimmt wird, ist gar nicht zu rütteln. Doch will diese Beobachtung im Blick auf die *Intention* des vorliegenden Psalmentextes ausgewertet werden.

Im Kontext der vorliegenden Fragestellungen möchte ich nur einige für die anstehende Frage relevante Aspekte herausgreifen und erläutern.

Schon ein erster, rein formaler Überblick über den Text lässt eine seiner Besonderheiten erkennen: der Psalm enthält keine einzige Anrede an Gott, wie man sie bei einem Gebet doch erwarten würde.

Sechs Imperative vom hebräischen Verb *barak* „segnen/preisen“ rahmen statt dessen den Psalm. Sie richten sich in V. 1.2.22b an den Beter selbst („meine Seele“) und in V. 20.21.22a an „seine Boten“, „seine Heerscharen“, „all seine Werke“. Vor allen Dingen die ein- und ausleitenden Selbstaufforderungen („preise/segne meine Seele JHWH“) lassen den ganzen Psalm *indirekt* zum Gebet werden, weil das gesamte dazwischenliegende Textstück der Verse 3–19 (bzw. V. 3–22a) mit seinen konstativen Äußerungen sich wie eine Entfaltung dessen darstellt, was in der Eröffnung genannt ist: Gott selbst, sein Name (V. 1) und „seine Taten“ (V. 2). Unterstrichen wird diese Beziehung zwischen dem Beter und Gott auch von der Wortwahl her, denn dem Begriff „Taten“ (hebr. *gmul*) wohnt von seiner Grundbedeutung her schon der Gedanke der „Vergeltung“ – mit möglichen positiven (z.B. „schonen, belohnen“) wie negativen (z.B.

<sup>4</sup> Neben den einschlägigen Psalmen-Kommentaren u.a. von H.-J. Kraus, *Biblischer Kommentar Altes Testament*; H. Groß/Reindl, *Geistliche Schriftlesung*; A. Weiser, *Das Alte Testament Deutsch* vgl. bes. die folgenden Einzelstudien: F. D. Hubmann, *Gedanken zu Psalm 103* (Zeitschrift für kath. Theologie 116, 1994, 464–471; M. Metzger, *Lobpreis der Gnade. Erwägungen zu Struktur und Inhalt von Psalm 103*, in: *Meilenstein* (Festschrift H. Donner) Wiesbaden 1995, 121–133; E. Zenger, *Psalm 103: Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen*. Freiburg 1991, 193–204.

„heimzahlen, strafen“) Konnotationen – inne. Genau dies wird in den dann folgenden hymnischen Prädikationen des Gottes JHWH entfaltet. Ohne Gottes Namen zu nennen, werden in V. 3–5a Grundaussagen seiner Zuwendung zum Menschen (Vergebung, Heilung, Erlösung, Erbarmen, Fürsorge) formuliert, so dass die Rückbindung an die Selbstaufforderung der Verse 1 und 2 noch einmal deutlich wird, da ja in den genannten Aussagen der Verse 3–5a der Grund für die Selbstaufforderung der Eröffnungsverse zu erkennen ist. In jenen Grundaussagen kommen sowohl Aspekte der Vergebung der Schuld des Menschen als auch Aspekte der Rettung und des Lebensfördernden zum Ausdruck. Der Tenor dieser hymnischen Aussagen (V. 3–5a) wird in dem abschließenden Vergleich (V. 5b) greifbar, in dem nun die *Wirkung*, die dieses Handeln Gottes beim bzw. für den Menschen hat, ausgedrückt wird.

### Adler oder Geier?

Es lohnt das hier (V. 5b) benutzte Bild der Erneuerung ein wenig genauer zu betrachten, weil es an markanter Stelle zum nachfolgenden Teil des Psalms überleitet.

Bei den insgesamt 26 Belegen von hebräisch *naeschaer* ist zum Teil nicht eindeutig auszumachen, welcher große Greifvogel, ob Adler oder Geier gemeint ist, weil oft nur die großen Schwingen oder die Flugkraft im Vordergrund der jeweiligen Aussagen steht. Dass wir in unseren Bibelübersetzungen an fast allen Stellen den Adler finden, ist der abendländischen Hochschätzung des Wappentieres zu verdanken. An einigen Stellen wie z.B. Micha 1,16, wo die Kahlköpfigkeit genannt ist, oder Ijob 39,27–30, wo das Aasfressen ausdrücklich erwähnt wird, besteht gar kein Zweifel daran, dass es sich um den Geier und nicht um den Adler handelt. Dies trifft auch auf unsere Stelle im Ps 103,5 zu, denn das hier gebrauchte Bild (Erneuerung der Jugend) entstammt ganz einfach der Naturbeobachtung. Es geht nicht, wie man gelegentlich lesen kann, um die besondere Kraft oder eine besondere Form der Mauser, denn die der Metapher zugrunde liegende Aussage von der Erneuerung – nicht der Verjüngung – lässt sich aus solchen Vorstellungen nicht ableiten. Eine sichtbare Erneuerung kann man aber gelegentlich beobachten, wenn Geier gefressen haben. Geier sind von Natur aus darauf eingestellt, dass sie unregelmäßig Nahrung aufnehmen und deshalb können sie in kurzer Zeit sehr viel verschlingen. Dadurch werden sie dann so schwer, dass sie nicht mehr fliegen können. Werden sie jedoch aufgescheucht, so dass sie fort müssen, so laufen und hüpfen sie – von ihrer Physiognomie her schon alt und gebrechlich wirkend – auf den nächsten Ab-

grund zu, so als wollten sie sich blindlings hinabstürzen. Instinktsicher tun sie auch genau das, weil die Thermik – gerade in heißeren Wüstenregionen Palästinas – ihnen erlaubt, ohne Kraftanstrengung, lediglich mit ausgebreiteten Flügeln abzuheben. Nun ist der Geier in seinem Element, denn er ist ein ausgezeichneter Aufwindsegler. Wer so etwas beobachtet – und nicht gleich mit der naturwissenschaftlichen Erklärung (Thermik) aufwartet – hat wirklich den Eindruck, dass hier von einer zur anderen Minute eine wundersame Erneuerung der jugendlichen Kraft stattgefunden hat. Sieht man doch zuerst das schwere und schwerfällige Tier, das nicht abzuheben vermag, im nächsten Moment dann aber den majestätisch, fast bewegungslos segelnden großen Vogel, der sich anscheinend ohne Kraftanstrengung in große Höhen schraubt.

### Der Mensch, der Auftrieb bekommt

Als Abschluss der vorausgegangenen Gottesprädikationen in Ps 103,3–5a ist es ein wunderschönes Bild, weil es nicht versucht, Gott von einer abstrakten Wesensaussage her zu beschreiben, sondern *vom Menschen* her, der Gottes Zuwendung erfährt. An diesen Gedanken, dass der Mensch durch Gottes vergebene Zuwendung einen neuen Anfang erfährt, ja, neue Lebensmöglichkeiten erhält, knüpft der folgende Vers an. Er selbst bildet eine Art Scharnier, indem er sich durch das im hebräischen Text eröffnende Partizip der vorangegangene Partizipienreihe – wenn nun auch artikellos – anschließt, inhaltlich aber dadurch weitergeht, dass er von der Wirkung zur Ursache übergeht und dies an einem Beispiel, den Unterdrückten, konkret werden lässt.

Die dann folgenden Verse, die das Zentrum des Psalms bilden, nehmen diese Konkretion im Sinne einer Erinnerung, ja geradezu einer Geschichtsreflexion auf. Schon die Stichworte „Mose“ bzw. „Kinder Israels“ verweisen auf den Exodus Israels aus Ägypten. Durch den angezeigten Exoduskontext gibt sich die im AT häufiger begegnende Wendung von V. 8, die sogenannte Gnadenformel (*barmherzig und gnädig*), als Zitat aus Ex 34 zu erkennen. Dort in Ex 34,6f steht diese Gnadenformel am Gipfel der Offenbarung Gottes, wenn JHWH im sogenannten Vorüberzug sich in seinem Namen offenbart. Dies wiederum macht deutlich, dass die Aussage von V. 7a als Wiedergabe der Bitte des Mose aus Ex 33,13 „lass mich doch deine Wege wissen“ – rückblickend vom Gewährten her – darstellt. Dass diese Frage des Mose nach dem „Weg“ sich nicht auf den Weg der Wanderung vom Sinai weg ins gelobte Land bezieht, sondern seinen Wunsch, die Grundsätze kennen zu lernen, nach denen Gott den Menschen gegenüber handelt, notiert

bereits der Talmud<sup>5</sup>. Und der jüdische Ausleger Nahum Sarna nennt in seinem Kommentar zu Ex 33,13 Ps 103,7–8 – ganz zu Recht – den frühesten Kommentar zu diesem Text<sup>6</sup>. Genau betrachtet muss man auch sagen, dass sich diese Aussage auf den gesamten Abschnitt der Verse 7–13 bezieht. Um Gottes Handeln zu erfassen, greift der Psalm auf Israels Urerfahrung am Sinai zurück, und dabei näherhin auf das Herzstück, das im Zusammenhang mit der Fürbitte des Mose (Ex 33) und der von Gott in seiner Namensoffenbarung gewährten Vergebung (Ex 34) nach der Sünde des Volkes mit dem Goldenen Kalb (Ex 32) das Problem der Gegenwart Gottes reflektiert.

Ex negativo – an den vier Verneinungen („nicht“) deutlich zu erkennen – wird die Grundaussage von Gottes Barmherzigkeit und Gnade in den Versen 9 und 10 zur Sprache gebracht, um hervorzuheben, dass es nicht um eine Vorstellung vom „lieben Gott“ geht, der aller Sünde indifferent gegenüberstehen würde, was die Betonung des „nicht für immer .... nicht auf ewig ...“ herausstreicht<sup>7</sup>. Der tiefere Sinn dieser Negationen tritt schließlich in anschaulichen Bildern zutage, die den Gedanken von Gottes übergroßer Gnade und Vergebungsbereitschaft erfassen. Das Doppelbild (*hoch und weit*) der Verse 11 und 12 erweckt in vielen Übersetzungen den Eindruck, als ginge es um das Vertikale und das Horizontale – im Sinne von sehr hoch und sehr lang – doch die Erhabenheit des Himmels über der Erde ist nach biblischer Vorstellung das den gesamten Lebensraum des Menschen in seiner Gänze Umgreifende, während die Gegenüberstellung von Aufgang und Untergang die dem Raum korrespondierende Kategorie der Zeit einbringt, denn zwischen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang – bzw. Mondaufgang und -untergang – liegt die Grundeinheit biblischen Zeitverständnisses, die schon in Gen 1,3 begegnet, wo die Erschaffung des Lichts zum Wechsel von hellen und dunklen Phasen führt, die in der Grundeinheit eines Tages das Maß der Zeit bestimmen, so dass Gen 1,3 auch als „Erschaffung der Zeit“ verstanden werden kann.

Der Psalm benutzt also die Koordinaten von *Raum* und *Zeit*, um Gottes Zuneigung/Gnade auch und gerade zum schuldig gewordenen Menschen deutlich werden zu lassen. Ist Gottes Güte wie der den Menschen umgebende Lebensraum, außerhalb dessen es keine menschliche Existenz geben kann, so ist das aktive Tun Gottes gegenüber dem Sünder davon geprägt, dass Gott ihm neue Lebensmöglichkeiten gibt. Dies geschieht dadurch, dass

<sup>5</sup> Vgl. die Deutung von J.H. Hertz, *Pentateuch und Haftarothe*. Bd. 2 Exodus. Basel, Zürich 1995 (= Berlin 1937/38), 386.

<sup>6</sup> N. Sarna, *Exodus* (The JPS Torah Commentary) Philadelphia 1991, 213.

<sup>7</sup> Vgl. R. Rendtorff, *Er handelt nicht nach unseren Sünden. Das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes im Ersten Testament*, in: R. Scoralick (Hrsg.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes* (SBS 183). Stuttgart 2000, bes. 149f.

Gott Zeit zwischen den Menschen und seine Sünde schiebt: Vergebung Gottes als *Zeitgewinn*!

Diese Gedanken gipfeln schließlich in einem Vergleich, der das dem Menschen so schwer Begreifliche von Gottes unfassbarer Versöhnungsbereitschaft und Zuneigung durch menschlich Bekanntes und Erfahrenes verständlich werden lässt. Es ist das Erbarmen und die Liebe der Eltern zu ihren Kindern. Und wie die V. 11–12 den Zentralgedanken der Gnadenformel *theologisch*, also vom Gottesgedanken her, entfaltet haben, so entfalten die nachfolgenden Verse (14–18) ihn in den weiteren Bildern aus einer anthropologischen Perspektive heraus. Dabei wird die Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit der menschlichen Existenz im wahrsten Sinn des Wortes „von Gott her“ dargestellt: „*denn er weiß ... er ist eingedenk ...*“.

Wie schon V. 6 zu Beginn des Psalms, so stellt auch V. 19 durch seine Aussage von Gottes himmlischem Thron ein Scharnier dar, indem dieser Vers zum Gedanken des himmlischen Königtums JHWHs überleitet<sup>8</sup>.

Der dann folgende Abgesang des Psalms holt weiter aus und nimmt die zuvor entfaltete Art der Sündenvergebung als Ursprung und Ziel des Königtums Gottes in den Blick, oder, wie es uns in neutestamentlicher Terminologie vertraut ist, als Inhalt der Gottesherrschaft.

### Gebetete Sinai-Geschichte

Blickt man nach diesem „Schnelldurchgang“, der nur einige Schlaglichter auf einzelne Elemente des Psalm werfen konnte, auf das Ganze zurück, dann wird deutlich, dass der Psalm eine Theo-Logie entwirft. Es ist eine Gott-Rede, die den Gedanken der Vergebung Gottes ins Zentrum stellt und umkreist. Dieser bewusst in Allgemeingültigkeit formulierte Gedanke gründet, was unser Psalm nicht verschweigt, in der Sinaierfahrung Israels. Der Sinaibezug ist hier nur vom Zentrum des Psalms, wo er deutlich zutage tritt, besprochen worden. Spürt man aber den eingangs genannten, für das Verständnis des Psalms wesentlichen Phänomenen der Dialoge, die die Texte untereinander führen (Intertextualität), weiter nach, so zeigt sich, dass der Psalm im wahrsten Sinn des Wortes voll von Anspielungen an die Sinaitheophanie<sup>9</sup> in Ex 19–34 ist, ja, er atmet geradezu die Luft des Sinai und lebt von dort her.

<sup>8</sup> Vgl. G. Vanoni [-B. Heiningen], *Das Reich Gottes* (Neue Echter Bibel – Themen). Würzburg 2001.

<sup>9</sup> Vgl. C. Dohmen, *Vom Sinai nach Galiläa. Psalm 103 als Brücke zwischen Juden und Christen*, in: R. Scoralick (Hg.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes* (SBS 183). Stuttgart 2000, 92–106.



Wenn Ps 103 nun in der skizzierten Weise seine Theo-Logie (Gott-Rede) vom Zentrum des alttestamentlichen Glaubens, der Gottesoffenbarung am Sinai, her entwickelt, dabei aber gerade nicht den Gedanken der Selbstmitteilung und der Tora (Weisung) in den Mittelpunkt stellt, sondern das "Wesen" des Sinaigottes im Gedanken der Barmherzigkeit und Gnade zu begreifen sucht, dann gibt er zu verstehen, dass Gott für ihn nur aus seiner *Beziehung* zum Menschen denkbar bzw. (aus-) sagbar ist. Damit ist auch ein elementares Theologieverständnis von diesem Psalm her angezeigt.

Die Theologie als Rede *von* Gott ist nicht zu trennen von der Rede *zu* Gott<sup>10</sup>, weil in ihr die Beziehung Gott – Mensch greifbar wird. Gleichzeitig – und auch da ist Ps 103 ein gutes Beispiel – steht die Rede *zu* Gott aber auf der Basis einer Rede *von* Gott, die als (reflektierte) „Glaubenstradition“ der Glaubengemeinschaft vermittelt wird. In unserem Beispiel des Ps 103 leuchtet die Sinaitheophanie als Glaubenstradition hinter dem Psalm auf. Für den Beter des Psalms übernimmt sie die Funktion einer Vergewisserung. Aus Israels Glaubenserfahrung heraus kann er sich vergewissern, dass *der* Gott, an den er sich wendet, ein barmherziger und gnädiger, ja, ein Gott ist, der in der Vergebung der Schuld neues Leben schafft. Die Vergewisserung, die geradezu die Form „eines Glaubenswissens“ im Psalm annimmt, kommt deutlich in der auf den ersten Blick eigentümlich wirkenden Selbstaufforderung „preise/segne, meine Seele ...“ am Anfang und Ende des Psalms zum Ausdruck. Sie ist es auch, wie schon gesehen, die aus der „theologischen Meditation“, die der Psalmkern darstellt, ein Gebet werden lässt.

Ausgehend von der im Exodusbuch *erzählten* Glaubenserfahrung des Volkes Israel am Sinai, dem Herzstück der Geschichte Israels, darf man das eingangs zitierte Wort des Rabbi Nachman voll und ganz auf unseren Psalm anwenden. Hier, im Ps 103, ist wirklich ein Gebet aus einer Geschichte, nämlich der des Gottesvolkes Israel am Sinai, gemacht worden.

Unsere Überlegungen haben damit ein gewisses Ende erreicht, aber die Gebet gewordene Sinaitheologie ist mit ihrer Aufnahme in Ps 103 in keiner Weise am Ende.

---

<sup>10</sup> Vgl. J. Manemann, „*Macht Gebete aus meinen Geschichten!*“ (Elie Wiesel). Zur mystischen Dimension einer politischen Theologie nach Auschwitz, in: *Zivilisationsbruch Auschwitz*. Hrsg. v. dt. Sekretariat Pax Christi). Idstein 1999, 55–65.



## Jesu Botschaft beten

Otto Betz hat den Psalm 103 „Jesu Lieblingspsalm“<sup>11</sup> genannt, weil dieser Psalm die Barmherzigkeit und vergebende Liebe Gottes, die Jesus verkündigte und lebte, in einzigartiger Weise rühmt, und weil die meisten alttestamentlichen Anknüpfungspunkte des Vaterunsers im Ps 103 zusammenlaufen<sup>12</sup>. Eine kleine Gegenüberstellung der zentralen Entsprechungen kann dies schon verdeutlichen. Sie setzt bei der üblichen Gebetsfassung – und damit den Text bei Mt und Lk kombinierend – ein.

*Vaterunser*

Vater unser  
im Himmel  
geheiligt werde dein Name  
dein Reich komme  
dein Wille geschehe  
    wie im Himmel so auf Erden  
unser tägliches Brot gib uns heute  
vergib uns unsere Schuld  
    wie auch wir vergeben ...  
führe uns nicht in Versuchung  
erlöse uns von dem Bösen

*Ps 103*

Wie ein Vater ... 103,13  
Thron im Himmel ... 103,19  
seinen heiligen Namen ... 103,1  
seine Königsherrschaft ... 103,19  
die seine Willen tun ... 103,21  
an jeden Ort seiner Herrschaft ... 103,22  
mit Gutem sättigt ... 103,5  
der all deine Schuld vergibt ... 103,3  
  
er gedenkt, dass wir Staub sind ... 103,14  
der dein Leben aus der Grube erlöst ... 103,4

Eine Betrachtung der inhaltlichen Schwerpunkte und inhaltlichen Anspielungen kann diese Beobachtungen weiter bestätigen.

Die neutestamentlichen Überlieferungen des Vaterunsers werden auf dem Hintergrund des hier zu Ps 103 Vorgelegten verständlich. Matthäus stellt dieses Gebet Jesu auf den Gipfel des Berges seiner Bergpredigt (Mt 6,5–15 in Mt 5,1–7,29) und spiegelt so den Sinaibezug ganz deutlich schon im Bild des Berges wider<sup>13</sup>. Lukas hingegen bringt das Vaterunser als Antwort auf die Jüngerbitte: „lehre uns beten, so wie schon Johannes seine Jünger beten gelehrt hat“ (Lk 11,3). Der Bezugspunkt in dieser Jüngerbitte, nämlich das, was oder wie Johannes seine Jünger zu beten gelehrt habe, bleibt im Unklaren, da Jesus mit dem Gebet und nicht mit einer Erklärung antwortet. Im Lukasevangelium findet sich allerdings in Lk 5,33 ein Hinweis auf das Fasten und Beten der Johannesjünger<sup>14</sup>. Wie das Fasten in der Aussage dieser Stel-

<sup>11</sup> O. Betz, *Jesu Lieblingspsalm. Die Bedeutung von Psalm 103 für das Werk Jesu: Theologische Beiträge* 15, 1984, 253–269.

<sup>12</sup> Vgl. u.a. G. Vanoni, „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16) *Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments* (SBS 159). Stuttgart 1995, 82–88; W. Grimm, *Die Motive Jesu. Das Vaterunser kommentiert und ausgelegt*. Stuttgart 1992.

<sup>13</sup> Vgl. bes. H. Frankemölle, *Matthäus: Kommentar 1*. Düsseldorf 1994, 243ff.

<sup>14</sup> Zum Hintergrund vgl. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/1). Zürich, Neukirchen, Vluyn 1989, 259f.

le über das ansonsten vom Gesetz gebotene hinausgehen muss, so evtl. auch das Beten, das hier mit dem nicht so häufig begegnenden griechischen Ausdruck δέησις, das eigentlich „bitten, flehen“, heißt, ausgedrückt wird. Die Jünger in Lk 11 benützen dagegen das allgemein übliche Wort für beten προσεύχομαι. Will Lukas hier vielleicht durch die Bezugnahme auf Johannes auf eine besondere Form des Gebetes, nämlich das Bitten hinweisen? Auffallend ist nämlich, dass die Umformulierung der Theo-Logie des Ps 103 im Vaterunser in der Form von Bitten geschieht. Stellt man Ps 103 und die Bitten des Vaterunsers nebeneinander (s.o.), dann wird ein besonderer, näherhin *präsentischer Zug* der Verkündigung Jesu erkennbar, denn das, was dort im Ps 103 gesagt ist, soll hier und jetzt Geltung und Bedeutung bekommen. Das ist der Sinn dieses Bittens!

So mag der Blick auf das Vaterunser zum Schluss nicht nur als eine „Verge-wisserung“ auf den einen und einzigen Gott des Alten und Neuen Testaments, den Sinaigott und Gott Jesu, für uns Christen gelten, sondern uns – gerade auch als Theologen – zu verstehen geben, dass die Rede *zu Gott* einer kritisch-reflektierenden Rede *von Gott* bedarf. Ein wahrlich großer Auftrag für die Theologie – besonders für eine „Biblische“, fast so als würde Gott selbst fordern:

„Macht Gebete aus meinen Geschichten!“