

JULIA KNOP · FREIBURG IM BREISGAU

«WO DAS GEBET STILL STEHT,
ENDET AUCH DAS VERSTÄNDNIS.»¹

Vaterunser-Auslegungen von Reinhold Schneider und Alfred Delp

«Das tiefe Verlangen des Christen ist, dass die ganze menschliche Familie Gott als ‹Vater unser!› anrufen kann. Zusammen mit dem eingeborenen Sohn können alle Menschen lernen, zum Vater zu beten und ihn mit den Worten, die Jesus selbst uns gelehrt hat, zu bitten, ihn heiligen zu können, wenn sie nach seinem Willen leben, und dann das nötige tägliche Brot zu haben sowie Verständnis und Großzügigkeit gegenüber den Schuldigern, nicht zu sehr auf die Probe gestellt und vom Bösen befreit zu werden (vgl. Mt 6,9-13).»² In diese Worte mündet die Sozialzyklika *Caritas in Veritate* vom 29. Juni 2009. Ihr Thema – die an der Wahrheit Gottes Maß nehmende Caritas als *Form* einer dem Menschen, seinen Bedürfnissen und seiner Würde entsprechenden Ordnung – findet seine Quintessenz im Gebet Jesu. Seine Antwort auf die Bitte der Jünger, sie beten zu lehren, gibt dieser Interpretation nach nicht nur eine Gebetskatechese an die Hand, sondern zugleich einen Schlüssel zur Wahrnehmung und Gestaltung des menschlichen Lebens. Aus dem Geist des Vaterunser zu leben ist demnach nicht nur ein Maßstab für die Christen, sondern – im Modus der Hoffnung – Weisung für eine humane Entwicklung des Menschen und der gesellschaftlichen Ordnungen. Die Worte des Vaterunser, so Benedikt XVI. andernorts, entfalten «Grundorientierungen unseres Seins»³, an deren erster Stelle die Ausrichtung auf Gott, den Vater Jesu Christi, steht.

Diese Einschätzung ist nicht selbstverständlich. Die Hoffnung, einmal betend und handelnd mit allen Menschen in das Gebet Jesu einstimmen zu können, wird von vielen Zeitgenossen, Christen wie Nichtchristen, als Provokation empfunden, beansprucht sie doch für eine christliche Verheißung allgemein-anthropologische Aussagekraft. Die Evidenz des Herregebets mag sich dem Einzelnen im persönlichen Gebet erschließen – als Ver-

JULIA KNOP, geb. 1977, Dr. theol., 1995-2001 Studium der Theologie und Germanistik in Bonn und Münster, Promotion 2006; Wissenschaftliche Assistentin am Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg; Mitglied im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

heißung eines gelungenen Lebens für alle unterliegt sie dem allgemeinen Heteronomieverdacht und der verbreiteten Skepsis gegenüber universalen Geltungsansprüchen.

Allerdings ist das Vaterunser auch innerhalb des christlichen Verständigungskontextes keine Selbstverständlichkeit, nichts, was schlechterdings jedem «zuzumuten» wäre – aus theologischen Gründen. So sehr es seit alters her seinen Ort in der Phase der Hinführung zum Christentum (im Katechumenat) hat – es ist das Gebet der *Getauften*. Das Vaterunser zu beten ist ein konfessorischer Akt: In ihm ist «die ganze Erlösungsgeschichte enthalten ... Wir bekennen uns zum Sohn, indem wir den Vater anrufen» (Schneider, 10.14). Die Dramaturgie der Taufkatechese der Alten Kirche, etwa im Verantwortungsbereich Augustins, machte dies deutlich: Wie das Glaubensbekenntnis, das den Taufanwärtern vor ihrer Initiation zur Vorbereitung ihres Taufbekenntnisses anvertraut wird, auf dass es die *Möglichkeit* zu beten eröffne (*non enim orat, nisi fides*)⁴, wird ihnen auch das Vaterunser einige Tage vor der Taufe dem Wortlaut nach zur Kommemoration aufgegeben. *Als Gebet* im Gottesdienst der Kirche aber sprechen sie es erst nach der Taufe. Die aktive Vater-Anrede ist denen vorbehalten, die der Sohn durch die Taufe zum Bruder, zur Schwester erhoben hat.⁵ Ihnen ist sie kostbar.

Das Vaterunser beten zu *dürfen*, ist aus Sicht eines Taufbewerbers daher ein erstrebenswertes Privileg; dem Getauften ist es ein Herzensanliegen, wenigstens eine liebgewordene Gewohnheit. Kein anderes Gebet hat das geistliche Leben der Christen so sehr geprägt wie dieses einzige von Jesus selbst überlieferte Gebet, das er seinen Jüngern ausdrücklich ans Herz gelegt hat: «So sollt ihr beten» (Mt 6,9). Ungezählte Katechumenen und Neugetaufte wurden mit seiner Hilfe in den christlichen Glauben eingeführt,⁶ eine unüberschaubare Zahl von Auslegungen durchzieht die katechetische, homiletische und spirituelle Tradition der Kirche. Jede Zeit bleibt auf der Suche nach der stets neuen Aktualität und Gültigkeit dieser alten Worte.⁷ Welche Verheißung gelungenen Lebens, erfüllten Menschseins liegt im Gebet Jesu, mit dem er Gott *als Vater* anzusprechen lehrt? Worin liegt die Herausforderung, aber auch die Anstößigkeit dieses 2000 Jahre alten Gebetes, die es, als Gebet wahrer Humanität anempfohlen, für den kritischen Zeitgenossen heute darstellt?

1. Ein Blick zurück

Bisweilen hilft ein Standortwechsel – der Versuch, zeitbedingte Verständnisbarrieren dadurch abzubauen, dass man bewusst einen anderen, fremden Kontext befragt, in dem sich das schwer Zugängliche leichter erschloss. Die Überzeugung, dass das Vaterunser einerseits ein genuin christliches Gebet ist, andererseits jedoch eines, das wirklich auf die Suchbewegungen des

Menschen antwortet und darum allen Menschen erschlossen werden will, ist nicht neu. Der Papst teilt sie mit herausragenden Autoren der Kriegsgeneration, die sich in einem ganz anderen Kontext, im Deutschland der 1940er Jahre, mit z.T. erheblicher Resonanz um Auslegungen des Herrengebets verdient gemacht haben: Reinhold Schneider (1903-1958)⁸ und Alfred Delp SJ (1907-1945).⁹ So unterschiedlich Lebensgefühl, schriftstellerischer Impetus und persönliche Glaubensbiographie dieser Männer sind – gemeinsam vertreten sie, dass das Gebet des Herrn dem Menschen gerade in seiner Hinordnung auf den Vatergott zutiefst entspricht und damit eine Dimension ins Wort bringt, die nur um den Preis des wahrhaft Menschlichen vergessen werden darf.

Reinhold Schneiders Vaterunser-Auslegungen nehmen im geistlichen Gedächtnis der Kriegsgeneration einen prominenten Platz ein; er gilt als «prophetische Stimme» (W. Frühwald) seiner Zeit und seines Volkes. Nachdem das NS-Regime 1941 ein Druckverbot über seine Schriften verhängt hatte, wurde seine «Trostschrift» geheim im elsässischen Colmar produziert. Ihre stärkste Rezeption erfuhr sie in den 40er und 50er Jahren des 20. Jahrhunderts, zuletzt wurde sie 1990 verlegt. Sie erreichte bereits während des Krieges eine Auflage von mehr als 500.000 Stück und, an die Front und in Gefangenenlager geschmuggelt, abgeschrieben und in Auszügen auf Papiersäcken festgehalten, eine noch größere Zahl von durchweg jungen Lesern: «ein betendes Volk» (Schneider, 88). In einer auch geistig und spirituell barbarischen Zeit leistete Schneider «religiöse[n] Sanitätsdienst»¹⁰: Sein Anliegen war es, «Glauben zu bezeugen und die Wahrheit zu sagen von der Macht Gottes, der Macht des Bösen, der Unmacht des Menschen und der Macht des Glaubens» (Schneider, 92). Vermittels seines Kommentars hat das Gebet Jesu Soldaten und «Gefangene Jahr um Jahr erquickt, ist der Sinn ihres weltverlorenen Lebens gewesen» (Schneider, 98) – und das, obgleich es «nur Bitte und keine Verheißung» (Schneider, 90) ist, «nicht vor dem Menschenofen bewahrt, ... nicht die Freiheit gebracht» (Schneider, 98) hat und immer wieder ohne Antwort blieb. Schneider traf einen Nerv seiner Zeit.

Die Vaterunser-Meditationen des Jesuiten Alfred Delp, die er im Winter 1944/45 als Häftling Nr. 1442 im Berliner Gestapo-Gefängnis verfasste, gleichen, zumal im Wissen um Delps Schicksal, den Tod durch den Strang, den er wenige Wochen später erlitt, einem persönlichen Vermächtnis. Sie sind Teil seiner Botschaft an eine Welt aus dem Geist des Evangeliums, an ein Deutschland nach dem Krieg, das im bekennenden Christentum Wurzeln schlägt. In unmittelbarer physischer Bedrohung und Ausweglosigkeit, in Erwartung seiner Verurteilung zu Papier gebracht, bezeugen sie die Kraft und Gültigkeit «der alten Gebete, vor allem der Gebetsworte, die der Herr uns gelehrt hat» (Delp, 225). In schroffem Gegensatz zum Welterleben und

Schicksal Delps bekunden sie eine Hoffnung und Ungebrochenheit, die aller Preisgegebenheit Hohn sprechen.

Was vermittelten Schneider und Delp ihren Lesern, indem sie ihnen das Vaterunser auslegten? Warum fanden Soldaten und Gefangene gerade in diesem Gebet solchen Trost? Ist es nur dies, dass Not (angeblich) beten lehrt und Hoffnung wider alle Hoffnung evoziert? Bot das Vaterunser als vorgeformtes, in Kindertagen auswendig gelerntes Gebet lediglich einen Katalysator, mit der Abgründigkeit des menschlichen Daseins fertig zu werden? Machte sich die Spiritualitäts- und Theologiegeschichte mit ihren vielen Vaterunser-Auslegungen also nur einen psychologischen Mechanismus zunutze? Oder lassen bestimmte Erfahrungen in besonderer Weise empfänglich werden für etwas, das in guten wie in schlechten Tagen besteht und in den Worten des Herregebets kristallin wird: die menschliche Bedürftigkeit Gottes, die Wahrheit und Schönheit seiner Ordnung, das Hoffnungspotenzial eines Daseins vor seinem Angesicht?

Im Folgenden soll in einer synoptischen Relecture an die Ausführungen von Schneider und Delp über das Gebet des Herrn erinnert werden. Überlegungen Guardinis, der 1932 und 1960 ebenfalls Meditationen zum Herregebet verfasst hat,¹¹ ergänzen das Bild. Sie geben einen spirituellen und theologischen Kommentar des Vaterunser und wollen es zugleich in seiner humanen Dimension erschließen. Die Unbeugsamkeit, mit der sie in einer Zeit des totalitären Nihilismus ihre Stimme erheben und von der Notwendigkeit der Anerkennung Gottes und des menschlichen Gewissens sprechen, beeindruckt. Zugleich mag sie manch heutigem Leser fremd, übertrieben, allzu vollmundig erscheinen. Sein Welterleben ist diffuser, weniger trennscharf und kontrastreich. Die Instabilität der heutigen Wirklichkeit ist eine andere als diejenige, die Schneider und Delp bewegte. Sie schrieben als Menschen und für Menschen, denen die Unmenschlichkeit und Ausweglosigkeit der politischen Verhältnisse zunehmend deutlich vor Augen stand, die z.T. erheblich unter dem nationalsozialistischen Unrechtsregime und den Abgründen der Kriegsrealität zu leiden hatten. Was sie zu ihrem kompromisslosen Zeugnis brachte, war v.a. der Kontrast, den sie zwischen der bestehenden und einer dem Menschen wirklich entsprechenden Ordnung erlebten. Dabei hatte, so bekunden beide, die Wahrnehmung dieser Destabilisierung der Lebenswelten, der betrügerischen Erniedrigung des Menschlichen in allen Dimensionen, maieutische Kraft, die den Reichtum der göttlichen Ordnung leichter erkennen ließ. Die Not ihrer Zeit lehrte sie nicht einfach beten – aber sie schärfte die inneren Sinne, erleichterte die Unterscheidung der Geister durch deutlichere Konturen und stärkte die Entschlusskraft für ein Leben aus dem Geist des Herregebets (vgl. Schneider, 96f).¹²

2. So sollt ihr beten: Vater unser (Mt 6,9)

«Das Vaterunser beginnt mit einem großen Trost; wir dürfen Vater sagen. ... Nun ist alles gut; der Himmel antwortet uns, Gott ist unser Vater, wir sind beschützt. Warum haben wir nicht schon früher zu beten begonnen? Warum beten wir nicht immer?» (Schneider, 10) Dies lesen Soldaten und Gefangene bei Reinhold Schneider, dem Unempfindlichkeit gegenüber der Tragik und den Untaten seiner Zeit sicher nicht vorgeworfen werden kann. Und mit gebundenen Händen, in Erwartung eines vernichtenden Urteils, doch nach eigenem Bekunden in (angesichts) dieser extremen Situation auf einer «absoluten Höhe des Daseins» angelangt, resümiert Alfred Delp: «Der Grundzug des Lebens ist Erbarmen und führende Väterlichkeit» (Delp, 225f).

Die Herausforderung, die das Vaterunser, beim Wort genommen, darstellt, steht in solcher Auslegung greifbar vor Augen – nicht nur und nicht erst in einer Stunde, in der ganze Generationen Grund hatten, an der Humanität des Menschen, am Sinn der Welt und an der Güte und Gerechtigkeit Gottes zu verzweifeln. Dagegen versammelt die Schule christlichen Betens Gottesbild, Welterfahrung und Selbstverständnis ihrer Beter in der Jesus eigenen Eindeutigkeit unter dieser Maßgabe: Gott ist Vater.

Dabei ist Gottes Vaterschaft alles andere als selbstverständlich, wie etwa die Zurückhaltung zeigt, mit der Israel dieser Gottesanrede begegnete. Zu nah waren Gottesbilder der Völker, die einen Vatergott *an Stelle* eines freien Schöpfergottes verehrten und in diesem Gottesbild Ursprung und Geschick Gottes und der Menschen physisch aneinander banden. Erst in prophetischer, dann in zwischentestamentlicher Zeit wurde die wahre Bedeutung der Vaterschaft Gottes gegenüber seinem erwählten Volk, gegenüber seinem Messias, deutlicher, um schließlich in den Überlieferungen des Neuen Testaments zum dominanten Gottesprädikat zu werden.¹³ Dieser theologische Klärungsprozess folgte keinem unbestimmten Gefühl der Allverwobenheit, keiner Apotheose herrschaftlicher Geschlechterverhältnisse, keiner philosophischen Idee, sondern einem Zeugnis: der Kunde dessen, der am Herzen Gottes: des *Vaters*, ruht (Joh 1,18).

«Gott so meinen, wie Jesus Ihn meint, wenn er von Gott redet, ... wenn Er zu seinem Vater spricht» (Guardini, 1932, 29), ist daher der Kern der Anrede Gottes als des himmlischen Vaters. Guardini und Schneider sehen im Vaterwort gerade keinen Anhaltspunkt für den theologisch allfälligen Projektionsverdacht, sondern im Gegenteil Schutz vor der Gefahr, menschliche Bedürfnisse in den Götterhimmel hinein zu verlängern. Denn so persönlich jedes echte Gebet ist, so deutlich muss sich Gott menschlichem Subjektivismus entziehen. Gott ist Gott *als* Der, der im Himmel ist» (Guardini, 1932, 23): dessen Anderssein anerkannt und ersehnt werden will; er ist Vater *als*

der, der er sich im Sohn offenbart hat. Die Gefahr ist real: Man kann die wahre, beunruhigende Gotteswirklichkeit, man kann die Vaterschaft Gottes verfehlen, die nur erreicht wird «in Demut, Ehrfurcht und Zuversicht» (Schneider, 15).¹⁴ Es gilt deshalb, «das Vater-Sprechen [zu] lernen. Aus der Haltung Christi heraus musst du es lernen. ... Dahinein musst du die Haltung deines Herzens fügen, und die Bewegung deines Innersten davon leiten lassen» (Guardini, 1932, 33).

3. *Wie im Himmel, so auf Erden*

Die ersten drei Bitten des Herrenggebets – die Bitte um die Heiligung des göttlichen Namens, um das Geschehen des väterlichen Willens, um das Kommen seines Reiches – entfalten die *acclamatio nominis Patris*, die das Gebet eröffnet. Sie zeigen, was es bedeutet, sich selbst aus der Relation zum Vater im Himmel zu empfangen.¹⁵ Hier «geschieht die Väterlichkeit, das Erbarmen, die bergende Kraft» (Delp, 226) Gottes. Sie beschreiben, obgleich sie den Vater und nicht unmittelbar den Beter betreffen, «Grundkategorien des Menschen» (Delp, 227). Im Unterschied zu Guardini, dessen Augenmerk zunächst auf der Jenseitigkeit Gottes liegt, die der Beter anerkennen möge,¹⁶ fokussiert Delp seine Überlegungen auf die Jenseitigkeit der menschlichen Existenz. Wird sie getrübt oder vergessen, verkümmert des Menschen Menschlichkeit – und der Blick auf Gott wird zur Überforderung. In zeitdiagnostischer Hellsichtigkeit identifiziert er einen epochalen Verlust menschlicher Gottfähigkeit als Schlüssel zum Verstehen der «Agonie» (Delp, 241) des modernen Menschen, der Oberflächlichkeiten und Vermassungserscheinungen in den Ideologien und Katastrophen der jüngeren Geschichte. «Gott [aber] gehört in die Definition des Menschen, und zwar sowohl der *deus a quo* wie der *deus ad quem* und *sub quo*. Jedes andere Selbstverständnis des Menschen ist fatal und verhängnisvoll» (Delp, 233). Gottes ewiger Wille muss *um des Menschen willen* in Zeit und Geschichte Gestalt finden, muss wirklich, «heutig» werden.¹⁷ Der immer wieder gegen Delp vorgebrachte Verdacht, er spiele Ewigkeit gegen Geschichte oder den göttlichen Willen gegen die menschliche Freiheit aus und marginalisiere Geschichte zum bloßen Appendix der göttlichen Ewigkeit, missversteht Anliegen und Sinnspitze seiner Interpretation: Die Bitte um das Geschehen des väterlichen Willens «ist die Bitte des Menschen um seine Freiheit» (Delp, 233; vgl. Schneider, 38ff), deren Größe sich aus ihrem Ausgriff auf Gott bestimmt, auf dass sie wesentlich werde: human im tiefsten Sinn, weil im Ewigen verankert. «Knien sollen wir im Herzen vor diesem Namen» (Guardini, 1932, 44).

Die Ordnung Gottes, der sich als Vater Jesu Christi geoffenbart hat, die Offenheit des Menschen auf den Vatergott als Kriterium von Menschlich-

keit und Personalität; «die Anbetung als Weg des Menschen auch zu sich selbst» (Delp, 228); die Wehrlosigkeit, ja, Dämonisierung einer Welt, in der das «Wissen von der Höhe schwindet» (Schneider, 23) – für Ohren der (Post-) Moderne, die das Bewusstsein für die Kontingenz und Standortgebundenheit menschlicher Selbstbeschreibungen in den Mittelpunkt rückt, sind solche Überzeugungen eine Provokation. Denn sie widersetzen sich einer pluralitätskonformen Befriedung, die sie auf den Geltungsbereich individueller religiöser Erfahrung beschränkte. Sie treten mit dem Anspruch auf, säkulare Selbst- und Weltbeschreibungen des Menschen theologisch zu überschreiten und zu korrigieren.

Was ist gemeint? Zunächst gilt es, den Ort wahrzunehmen, dem solche Überzeugungen erwachsen. Dieser Ort ist das Gebet Jesu, das, seinem Beter auf die Lippen gelegt, den Blick auf ihn selbst, die Welt und Gott öffnet und formt. Die *vox Christi* formt die *mens* des Beters.¹⁸ Die Worte des Herrengebets sind vor aller subjektiven Aneignung empfangene Worte; seine Beter sind durch das Gebet konstituierte Subjekte. Das Verhältnis zwischen Gott und dem Beter ist grundlegend asymmetrisch; das Gebet ist keine theoretische Spekulation, sondern «seinem innersten Wesen nach ... *responsorisch*»¹⁹.

Die theologische Anthropologie, die das Vaterunser in der Tat entlässt, ist jedoch jenseits des betenden Vollzugs, jenseits der Offenheit und Bereitschaft des Beters, dem angerufenen Vater antwortend zu begegnen, nicht erschwinglich. Denn das Standfassen des Betenden in der Vater-Anrede kommt einem Existenz- und Standortwechsel gleich, der, im Wechselspiel von Gnade und Freiheit vollzogen, die Welt fortan nicht mehr unter der methodischen Vorgabe *etsi Deus non daretur* zu betrachten erlaubt. Die «Anthropologie», die Schneider und Delp aus dem Geist des Vaterunser entwickeln, kann und will daher keine Deutung von der Warte des unteiligen Beobachters sein. Sie ist Antwort und Bekenntnis: «identifikatorische Hermeneutik» (F.W. Graf). Obgleich in einer unvertretbar persönlichen Erfahrung erschlossen, nimmt sie ihrer Ansicht nach *objektiven Rang* ein.²⁰ Dies gilt für die Worte des Vaterunser wie für seine Sprach- und Vollzugsform als Gebet der Nachfolger Jesu Christi.

Gleichwohl entsprechen ihre Auslegungen dem Weg, auf dem sich der Geltungsanspruch dessen verständlich macht, was sich vom Vaterunser her über Gott, Welt und Mensch sagen lässt: Sie wählen weder die «monologische Ansprache und monotone Quengelei» (Delp, 320) eines «Bescheid wissenden» Berufspredigers noch die historisierende Distanznahme, die den eigenen Standpunkt meint relativieren zu sollen, um ihn zu kommunizieren zu können. Ihr Weg ist vielmehr das persönliche und gerade darin werbende Zeugnis, das stellenweise selbst zum Gebet avanciert, sich für die Teilnahme des Lesers öffnet und ihn zum je eigenen Existenzwechsel einlädt. Es ist die

martyrologische Dimension, die Delp den nötigen sozialetischen Anstrengungen zur Sicherung eines umfassenden (leiblichen, geistigen und spirituellen) Existenzminimums der Menschen an die Seite stellt: «Religiöse Vertiefung bei denen, die noch religiös existent sind. Ausrichtung dieser auf die Verantwortung der Rettung und Gesundung aller. Aufzeigen der ... Leistungen seiner Gesundung: Mensch wieder Mensch, in einer menschen-tümlichen und menschenwürdigen Ordnung. Intensive Darstellung der Religion durch religiöse Menschen,»²¹ an denen transparent wird, dass sie «gebetet haben mit aller Offenheit: *fac cor meum secundum tuum*»²².

Ein anderer, weniger persönlicher Weg ist nicht gangbar, wenn das Herrengebet zur Hermeneutik der Wirklichkeit werden soll. Denn im Entschluss, im Geist des Vaterunser die Heiligung des göttlichen Namens zur Prämisse des eigenen Lebens zu machen, die Vorläufigkeit aller weltlichen Reiche und die Ungeborgenheit menschlichen Daseins zu erkennen und dem himmlischen Vater, seiner Vorsehung anheim zu stellen, ist jeder unvertretbar. Mehr noch: Hier bleibt jeder ein Beter, dessen Vermögen zu beten auf der Vor-Gabe Gottes beruht, dessen Gewissheit im Modus der Hoffnung und der Bekehrung besteht, dessen Christsein sich «auf dem Wege zu Ihm hin», «im Aufblick» (Schneider, 90f) vollzieht.²³

4. Das Brot, die Schuld, die Anfechtung, das Böse

Das Vaterunser lehrt in seinem zweiten Teil, «mit Gott die großen Ordnungen und Anliegen unseres Lebens durchzusprechen. ... Die Dinge müssen durchsichtig bleiben, bis in die letzten Zusammenhänge. Sonst werden sie falsch und gefährlich» (Delp, 235f). Wie sich die zweite «Tafel» des Zehn-worts der ersten verdankt und aus dieser ihr Profil erschließt, erwächst der Sinn der auf Welt und Mensch bezogenen Bitten des zweiten Teils des Herrengebetes ihrer dreigliedrigen Prämisse. «Für sich allein ... gleiten sie ins Belanglose» (Guardini, 1932, 63). Die Alltäglichkeit der Kinder Gottes, die Wirklichkeit ihres geschichtlichen Daseins – die Sorge um Brot, die Wirklichkeit der Schuld, die Bedürftigkeit, Vergebung zu erlangen und die Notwendigkeit, sie zu gewähren, Versuchung und Anfechtung, die Ohnmacht gegenüber dem Übel – all dies wird im Herrengebet transparent auf die Grundkoordinaten des Menschlichen in der Ordnung Gottes.

Die *Bitte um das tägliche Brot* – um das Brot für morgen und nur für morgen, nicht um gefüllte Vorratskammern – ist die Bitte eines Menschen, dessen Grundimpuls das Trachten nach dem Reich Gottes ist. Ihm wird alles andere dazugegeben (Mt 6,33). Erneut kommt hier die Ungeborgenheit des Menschen, seine grundlegende Gottesbedürftigkeit zur Sprache, die – wie Schneider im Anschluss an die meist eucharistische Auslegung der Brotbitte durch die Kirchenväter betont – in der Bedürftigkeit Christi

gipfelt. Ihm sucht sich der Beter zu nähern, «bis alles, was wir tun» – seine Auslegung mündet hier in ein Christusgebet – «ausgeht von deinem Wort und dein Wort erwidert; bis wir es wagen können, täglich deinen heiligen Leib zu empfangen und täglich durch dich eins zu werden mit den Deinen und mit dir» (Schneider, 60).²⁴

Auch die *Bitte um Vergebung der Schuld* ruft in die Nachfolge Jesu, für die Schuld der Welt vor Gott (ein-) zu stehen (vgl. Delp, 237) und sie im Licht des Kreuzes wahrzunehmen: in ihrer Wirklichkeit und Bedrohung, aber auch im Licht der Verheißung, denn «auf Golgotha wurde das Wort der Vergebung gesprochen» (Schneider, 68). Die Vergebungsbereitschaft – die einzige Verpflichtung, die das Vaterunser in das Gebet einträgt – verweist seine Beter auf den Raum der Liebe, in dem allein Vergebung möglich ist, sei sie empfangene, sei sie gewährte. Zugleich ist angedeutet, was Schuld im Licht des Vaterunser in ihrem Kern meint: «Schuld am Herrn, ... dass wir ihm nicht folgen» (Schneider, 61); Schuld also, die in ihrer Tiefe als theologische und relationale, auf Christus gerichtete Größe verstanden wird und die Reichweite des subjektiven Gewissens und des objektiven Sittengesetzes überschreitet, ohne deren Verpflichtungscharakter aufzuheben.

Die *Versuchung* – hier ist nicht in erster Linie der Reiz gemeint, den Geld und Macht, der Leib oder das eigene Ich ausüben können, sondern die «Tag für Tag aktuelle Gefahr des Irrewordens an Jesus und seiner Verkündigung, die Gefahr des Abfalls»²⁵ – gehört in ihrer offenen und subtilen Gestalt zu den Grundrealitäten des menschlichen Lebens – sogar des göttlichen Heilsplans (vgl. Schneider, 69.74). Delp beschreibt die Anfechtung als Stunde der inneren und äußeren Bedrängnis, die dem Leben eine letzte Eindeutigkeit gegenüber Gott abverlangt. Aus einer solchen Stunde heraus sind seine Betrachtungen entstanden (vgl. Delp, 225.238). Diese Entscheidung wird niemandem erspart; doch der Ernst der Anfechtung, also der Fokus der Bitte, besteht darin, dass «die Sicherheit dieser Entscheidung gehemmt, bekämpft, gefährdet wird». Hier zeigt sich der «agonale[.] Charakter des Lebens» (Delp, 240) besonders deutlich, die *conditio humana*, die der Herr in der Wüste und auf dem Ölberg durchlitten hat. «Die einzige Chance, diese Stunden zu bestehen, ist der Herrgott und dass man sich nicht freiwillig in sie begeben hat» (Delp, 239). Schneider greift in seiner Auslegung erneut das Zueinander von Bitte und Vorsehung, Freiheit und Geschick, die Ungewissheit um die Wirkungen der eigenen Entscheidung im Heilsplan Gottes auf: Der Vater «führt uns, und wir beten ... Es ist eine Entsprechung zwischen Gebet und Erhörung, Not und Hilfe, Verlorensein und Errettung, Versagen und Überwältigtwerden» (Schneider, 74).

Die *Bitte um Erlösung vom Bösen* schließlich macht jene eigentümliche Verwobenheit von Gegenwart und Eschaton explizit, die das ganze Vaterunser durchzieht. Sie versammelt nicht nur die Christen, sondern die Men-

schen aller Zeiten und Orte in dem Bewusstsein, dass Gott allein das Übermaß an Bösem durchbrechen und «nicht nur zum Guten wenden, sondern ins Neue führen kann». Doch auch dieser Ruf der ganzen Menschheit ist im Letzten Bitte um Christus als Herrn und Richter der Geschichte; denn auch hier erhebt sich der stellvertretende «Ruf der auf den Herrn harrenden Gemeinde: «Komm, Herr Jesus!»» (Guardini, 1932, 103f).

5. *Wo das Gebet still steht, endet auch das Verständnis*²⁶

«Das Vaterunser ist vor allem Gebet, und es will immer wieder gebetet werden: wahrscheinlich erschließt es seine Wahrheit auch nur dem Betenden» (Schneider, 7). Vom Gebetscharakter des Vaterunser darf schlichtweg nicht abstrahiert werden, will man seine Aussage nicht verfehlen. Die Konstitution des Beters in der Anrede des Vaters greift tiefer als alle Bedrängnis der Zeit; sie entkleidet erlittene Tragik und Not ihres vermeintlich absoluten Anspruchs und rückt sie in das Maß der göttlichen Ordnung.²⁷

Dem Charakter des Gebetes entspricht allerdings das Wagnis, dass tatsächlich geschieht, worum wir beten. Wer es wagt, den himmlischen Vater mit «Du» anzusprechen, und diese Anrede mit seinem «Amen – ich will, dass es sei!» beschließt, riskiert, dass «seine» Welt ein neues, am Vater Jesu Christi orientiertes Gepräge bekommt. Das ist das Wagnis des Vaterunser: dass es den Beter beim Wort Jesu nimmt und in den Ernst der Kreuzesnachfolge ruft.²⁸ Denn «die Antwort ist immer wieder der Sohn»²⁹; er ist Identifikationsfigur aller Vaterunserbitten – der Du-Bitten des ersten Teils wie der Wir-Bitten des zweiten Teils. Er selbst *ist* die Heiligung des göttlichen Namens, der Anbruch des Reiches Gottes; in seinem Leben und Tun geschieht der väterliche Willen. Seine Geschichte zeigt, was es bedeutet, sich von der väterlichen Fürsorge her zu empfangen, er selbst ist das Wort der Vergebung und vermittelt die Kraft, «dass unsere Liebe an keiner Schuld versagt» (Schneider, 68); er kennt die Anfechtung und hat sie doch überwunden; um ihn bitten wir, wenn wir um Erlösung vom Übel bitten. Das Herrengebet erschließt sich aus dem Persongeheimnis seines Lehrers, es «ist als Gebet, was Christus als Mensch ist»³⁰.

Reinhold Schneider, «Gast und Fremder» (E. Kock), «Flaneur am Abgrund der Zeit» (W. Frühwald), der wie kaum ein anderer ein tragisches Lebensgefühl mit dem christlichen Bekenntnis zu verbinden wusste,³¹ macht dies deutlich, indem er unerbittlich auf die Verlassenheit seiner Zeit verweist, in die hinein sich der Christ in der Nachfolge Jesu hineinbegeben muss. Der Vorsehungsbegriff, den er und, anders gelagert, Guardini zum Verständnis des Herrengébets anführen, mutet ihren Lesern – in den 1930er und -40er Jahren in Deutschland! – zu, den Plan der Geschichte noch immer im Licht des göttlichen Willens zu deuten: die Zeit zu durchbeten, ohne das

Vertrauen in die führende Hand des Vaters von der Bedingung des Verstehens, der Zustimmung, sogar des Glaubens abhängig zu machen. «Man muss beten, auch wenn man es nicht kann»³², wird Schneider in seinen späteren Wiener Notizen formulieren. Es gilt, die christliche Sendung im unbeirrbareren Vertrauen auf Gottes Führung zu leben, mit Christus solidarisch zu werden, Schuld und Leid der Zeit stellvertretend zu tragen und noch in der äußersten Bitterkeit das Siegel des Kreuzes und das «Anklopfen» der Gnade (vgl. Delp, 232) zu identifizieren. «Was auch geschehen mag, sei es ... das Hinsterben unserer Hoffnungen, das Leiden des Heiligen, wir nehmen es an, gewiss, dass an einer jeden Stelle der Geschichte ein Heil verborgen ist, ... dass ein jedes Ereignis eine neue Möglichkeit der Gnadenwirkung heraufbringt. Auf dem ganzen Wege bis zum Ende der Erde steht das Kreuz. ... Aber Sieg ist am Kreuz allein. Und nur in der Nacht, die Anteil hat an Christi letzter fragender Verlassenheit, kann er geschehen» (Schneider, 46f).³³

Während der nationalsozialistischen Diktatur und des Krieges sei es leichter gewesen zu beten als zur Zeit des Wirtschaftswunders, schreibt Reinhold Schneider am Dreikönigstag 1957 im Nachwort zur Neuauflage seiner Vaterunser-Auslegungen. In der «Dürre des Herzens» (S. Scholl) leuchten die Worte der alten Gebete heller, eindeutiger und eindringlicher als in einer von materieller und emotionaler Stabilität geprägten Zeit, bekundet auch Alfred Delp. Dabei ist die Herausforderung des Vaterunser in ihrer Auslegung erheblich: Sie ermutigen zu einem christlichen Zeugnis in und gegen die eigene Zeit, das dem unmittelbaren Welterleben zum Trotz «Erbarmen und führende Väterlichkeit» (Delp, 226) Gottes vor jegliche Weltdeutung stellt. Gerade darin bewahre das Vaterunser den Beter vor der Verzweiflung.³⁴ Ihr Schlüssel zum Herrengebet kann dabei nicht an allgemeine Sinnerfahrungen, an Zuversicht und Hoffnung einer jungen Generation anknüpfen, im Gegenteil. Die Erfahrung der Abgründigkeit des menschlichen Daseins droht überhand zu nehmen; Verfasser und Leser befinden sich in extremen Grenzsituationen. Heutigem Empfinden nach hätten agnostischer Rückzug oder Resignation, Auflehnung oder Weltflucht vielleicht näher gelegen als das steile «Trotzdem» des Betens, zu dem Schneider und Delp auffordern. Doch Hunderttausende ihrer Zeitgenossen haben es in Schützengräben und Gefangenenlagern, fern von Familie und Freunden, von erfahrbarer kirchlicher Gemeinschaft und sakramentalen Vollzügen, verstanden und dankbar aufgegriffen. Der Trost, den sie ihrer Zeit anboten, war keine billige Vertröstung, sondern die Einladung, sich zu einer Menschheit aufzuschwingen, deren Glutkern die Entschiedenheit des Gebets, «die ungebrochene Treue und die unverratene Anbetung» (Delp, 236) ist. Diese Einladung gilt bis heute.

ANMERKUNGEN

¹ Reinhold SCHNEIDER, *Das Vaterunser* [Colmar 1941], Neuausgabe mit einem Nachwort des Verfassers und mit acht Illustrationen von Hans Holbein d. J., Freiburg/Basel/Wien ³1957, 7. Zitate im Folgenden in Klammern im Text (Schneider, Seite).

² *Caritas in Veritate*, Nr. 79.

³ Joseph RATZINGER/Benedikt XVI., *Das Gebet des Herrn*, in: ders., *Jesus von Nazareth I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2007, 161–203: 166; vgl. auch *Caritas in veritate*, Nr. 18.

⁴ Augustinus, Sermo 168,5 (PL 38).

⁵ Vgl. Augustinus, Sermones 57,2; 58,12; 59,7; 213,1 (PL 38).

⁶ Vgl. Michael MAX, *Die Weitergabe des Glaubens in der Liturgie. Eine historisch-theologische Untersuchung zu den Übergaberiten des Katechumenats*, Regensburg 2008.

⁷ Vgl. die umfassende Bibliographie von Monica DORNEICH (Hg.), *Vaterunser-Bibliographie*, Freiburg 1982; weiterhin die Überblicksdarstellungen von Klaus B. SCHNURR, *Hören und Handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert*, Freiburg/Basel/Wien 1984; Georg WALTHER, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese*, Leipzig 1914; Ulrich REHM, *Bebilderte Vaterunser-Erklärungen des Mittelalters*, Baden-Baden 1994; Norbert PFÄLTZER, *Die deutschen Vaterunser-Auslegungen von den Anfängen bis ins zwölfte Jahrhundert. Eine vergleichende Studie auf Grund von quellenkritischen Einzelinterpretationen*, Frankfurt: Univ.-Diss. 1959.

⁸ Benedikt XVI. hat in den Ausführungen seines Jesus-Buches zum Herrengebet auf Schneiders Vaterunser-Auslegung zurückgegriffen; er ist neben Peter H. Kolvenbach der einzige christliche Gewährsmann des 20. Jh.s, der ausdrücklich genannt und zitiert wird (ebd., 169f).

⁹ Alfred DELP, *Vater unser*, in: *Gesammelte Schriften*, 4 Bde., hg. von Roman BLEISTEIN, Frankfurt/M. ²1985, IV, 225–241. Zitate im Folgenden in Klammern im Text (Delp, Seite). Bibliographisch ist kein Zusammenhang der Vaterunser-Auslegungen Benedikts XVI. und Delps zu verifizieren; in ihren Anliegen treffen sie sich jedoch über weite Strecken.

¹⁰ Wolfgang FRÜHWALD, *Vorwort. Das Ende der Schwermut. Zum tragischen Lebensgefühl im Werk Reinhold Schneiders*, in: Michael ALBUS (Hg.), *Reinhold Schneider. Texte eines radikalen Christen*, Freiburg/Basel/Wien 2008, 21; vgl. Joseph RATZINGER, *Das Gewissen in der Zeit*, in: Carsten P. THIEDE (Hg.), *Über Reinhold Schneider*, Frankfurt 1971, 99–113.

¹¹ Romano GUARDINI, *Das Gebet des Herrn* [1932], Kevelaer u.a. 2008; ders., *Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser* (Werke 8) Mainz/Paderborn 1988. Zitate im Folgenden in Klammern im Text (Guardini, Jahr, Seite). Dieses Werk steht in den bibliographischen Hinweisen zum Kapitel über das Gebet Jesu im Jesus-Buch des Papstes exemplarisch für «den reichen Schatz der geistlichen Auslegung» (ebd., 412) des Herrengebets.

¹² In den Wiener Tagebüchern aus den Jahren 1957/58 zeigt sich ein anderes Bild – das Bild eines Mannes, der um das Gebet ringen muss, dem sich «des Vaters Antlitz ... ganz verdunkelt» hat: SCHNEIDER, *Winter in Wien*, 93; dazu Erich KOCK, *Einführung*, in: Reinhold SCHNEIDER, *Winter in Wien. Aus meinen Tagebüchern 1957/58*, Freiburg/Basel/Wien 1986, 24.

¹³ Die einschlägige Literatur erfassen Gottfried VANONI, Friedrich AVEMARIE, Jacques SCHLOSSER, *Vaterschaft Gottes. II., Biblisch*, in: LThK³ 10 (2001) 544–547.

¹⁴ Vgl. Guardinis Ausführungen in seiner späten Vaterunser-Auslegung von 1960: Gottvater ist der Vater Jesu Christi. «Dieser ist es, zu dem das Herrengebet spricht. Sobald wir die Offenbarung Jesu, sein Wort und seine Hand loslassen, bleibt nichts übrig als ein unbestimmtes Gefühl des Behütetseins und des Vertrauens, ohne Gestalt noch Gewähr. ... Die Liebe, von welcher das Neue Testament spricht, ist kein ins Unendliche ausgedehntes menschliches Liebesgefühl, keine All-Empfindung hoher Stunden, sondern ein Geheimnis, für das uns nur Christus bürgt.» (1960, 23); vgl. auch *Caritas in Veritate* Nr. 3.

¹⁵ Vgl. dazu Richard SCHAEFFLER, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf 1989, bes. 122–153.

¹⁶ Zu ihr führt «kein von der Welt her vorgegebener Weg, sondern nur, durch die Offenbarung gewiesen und durch die Gnade gewährt, [der] Überschritt des Glaubens und des Gebetes.» Guardini, 1960, 31.

¹⁷ Die Auslegungen Delps und Guardinis treffen sich wieder in der Deutung des göttlichen Willens, nach Guardini dem Zentrum des Herrengebets: «Davon, dass in unserem Dasein Gottes Wille geschieht, hängt es ab, ob es Sinn oder Wirklichkeit gewinnt, oder aber scheinhaft wird. Davon, dass Gottes Wille in die Stunde hineingelangt, hängt es ab, ob diese Stunde der Ewigkeit fähig wird, oder ins Wesenlose zerrinnt.» Guardini, 1932, 13.

¹⁸ Vgl. RATZINGER/Benedikt XVI., *Das Gebet des Herrn*, 164-167.

¹⁹ Bernhard CASPER, *Das Ereignis des Betens*, Freiburg/München 1998, 70; vgl. SCHAEFFLER, *Das Gebet und das Argument*; Thomas BENNER, *Gottes Namen anrufen im Gebet. Studien zur Acclamatio Nominis Dei und zur Konstituierung religiöser Subjektivität*, Paderborn 2001, 266-336.

²⁰ »Die Bilder des Vaterunser sind die Lebensbilder der Menschen. Mit dem, was hier genannt ist, steht und fällt der Mensch und die Menschheit.« Delp, 229.

²¹ Alfred DELP, *Die Erziehung des Menschen zu Gott*, in: *Gesammelte Schriften IV*, 312-317: 316.

²² Alfred DELP, *Das Schicksal der Kirchen*, in: *Gesammelte Schriften IV*, 318-323: 321.

²³ Vgl. CASPER, *Das Ereignis des Betens*, 65-67.

²⁴ Delp mahnt im Unterschied dazu zunächst dazu, die Brotbitte vor aller (eucharistie-) theologischen Auslegung als Sorge um das materiell Überlebensnotwendige ernst zu nehmen. Die Sicherung des Lebensnotwendigen ist unabdingbare Voraussetzung jeder gesellschaftlichen Ordnung, aber auch der Glaubwürdigkeit der Verkündigung.

²⁵ Heinz SCHÜRMAN, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu*, Freiburg/Basel/Wien ⁴1981, 141.

²⁶ Schneider, 7.

²⁷ Sophie Scholl bekundet dies in einem von großer Erschütterung und innerer Leere geprägten Brief vom 18.11.1942 an ihren Verlobten Fritz Hartnagel nach Stalingrad: «Gegen die Dürre des Herzens hilft nur das Gebet.» Der Brief ist abgedruckt in: Sophie SCHOLL – Fritz HARTNAGEL, *Damit wir uns nicht verlieren. Briefwechsel 1937-1943*, hg. von Thomas HARTNAGEL, Frankfurt/M. 2005, 431.

²⁸ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Nochmals – Reinhold Schneider*, Einsiedeln/Freiburg 1991, 276f.

²⁹ RATZINGER/Benedikt XVI., *Das Gebet des Herrn*, 171.

³⁰ Simone WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe*, München ²1961, 248.

³¹ Vgl. KOCK, Einführung, 5-26; FRÜHWALD, *Vorwort*, 9-34.

³² SCHNEIDER, *Winter in Wien*, 93. Vgl. auch die Passage, in denen er, «wanderermüde, welt- und glaubensmüde» (E. Kock) formuliert: «Beten über den Glauben hinaus, gegen den Glauben, gegen den Unglauben, gegen sich selbst, ...: solange dieses Muss empfunden wird, ist Gnade da; es gibt einen Unglauben, der in der Gnadenordnung steht. Es ist der Eingang in Jesu Christi kosmische und geschichtliche Verlassenheit, vielleicht sogar ein Anteil an ihr...» (ebd., 166).

³³ Vgl. noch eindringlicher in den späteren Wiener Notizen: «Der Glaube, der zu Grabe fährt, mit Christus ins Grab, wird vielleicht auferstehn. ... Der Glaube hat nur noch diesen Weg: durch das Grab; sein Leben ist die geheimnisvolle, die unterirdische Agonie, sein Ort die Kapelle der Todesangst Christi.» SCHNEIDER, *Winter in Wien*, 141; vgl. auch den Beitrag von Michael SCHNEIDER in diesem Heft.

³⁴ »Bleibt uns nur die Kraft, deiner Vaterschaft eingedenk zu sein, so ist die Not nicht vergeblich gekommen; alle Sorge hat nur diesen Sinn, dass wir sie durchdringen mit unserm Vertrauen. Du bist unser Vater; zu dir hin ist alles geordnet; und da du der Vater aller Menschen bist, so wollen wir vom Glauben an die Menschheit nicht lassen» (Schneider, 18).