

## WAS FÜR EIN BROT? WAS FÜR EIN BROT!

Nur zwei der drei Synoptiker überliefern weitgehend übereinstimmend das Gebet Jesu. Da es bei Markus, der Hauptquelle von Lukas und Matthäus, fehlt, wird es Q, die zweite gemeinsame Quelle, gewesen sein, aus der die beiden geschöpft haben. Lukas überliefert den Anlass seiner Entstehung. Einer seiner Jünger bittet Jesus: «Herr lehre uns beten, wie schon Johannes seine Jünger beten gelehrt hat.» (Lk 11,1) Der Jüngergemeinde, die dem Wüstenprediger Johannes folgte, hatte der Täufer ein Gebet übergeben, das offenbar ein Mittel war, sie als Gemeinschaft zusammenzuhalten und gleichzeitig seine Kerngedanken enthielt: ein Johannesgebet. Jesus geht ohne weiteres auf die Bitte des Jüngers ein, der um ein entsprechendes Jesusgebet bittet: «Da sagte er zu ihnen: Wenn ihr betet, so sprecht:»

Es gibt keinen Grund, diesen «Sitz im Leben» in Frage zu stellen. Auch das Gebet, das Jesus nun für seine Jünger formuliert, wird sich nämlich genau als das erweisen, um was der Jünger gebeten hatte: Es enthält die Essenz seiner Lehre, und es stiftet Gemeinschaft unter seinen Jüngern. Matthäus bietet eine andere Einleitung des Gebets. Zunächst kritisiert hier Jesus das öffentliche Beten der Heuchler, die sich an die Straßenecken stellen, damit sie von den Leuten gesehen werden. Dann heißt es: «Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden, die meinen, sie werden nur erhört, wenn sie viele Worte machen. Macht es nicht wie sie; denn euer Vater weiß, was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet. So sollt ihr beten: Unser Vater...» (Mt 6,7–9) Der letzte Gedanke dieser Einleitung, nach der der Vater immer schon «...weiß was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet», markiert schon vorab die Ebene, auf der das Gebet Jesu sich bewegen, bzw. nicht bewegen wird. Während die Heiden mit vielen Worten um die Erfüllung ihrer konkreten Bedürfnisse bitten, um das, was sie *brauchen*, zielen die Bitten, die Jesus anschließend vorgibt, auf anderes. Das, was man braucht, z.B. die tägliche Nahrung, darum weiß der Vater schon, ehe man ihn bittet. Deswegen muss man ihn um derlei gar nicht erst bitten. Die Jünger sollen anders beten. Das Gebet mit Jesu Worten bittet um das Nicht-Alltägliche.

Die beiden Einleitungen widersprechen sich nicht. Lukas beschreibt einen sehr plausiblen Anlass, der das Stichwort für das Vaterunser gibt und damit näher am

*ECKHARD NORDHOFEN, geb. 1945, ist Religionsphilosoph und Theologe, war Kulturdezernent des Bistums Limburg und Prof. an der Uni Gießen; leitete 1997–2001 die Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz; vielfältige publizistische Tätigkeiten.*

wahrscheinlichen «Sitz im Leben» ist, während Matthäus die besondere Frequenz des Betens herausstellt, bei der es nicht um die Befriedigung konkreter Bedürfnisse geht. Es ist ein Text, der über jede aktuelle Situation hinausweist und für fast alle Lebenslagen eine erstaunliche Triftigkeit behält, obwohl, ja gerade weil er um nichts Konkretes bittet. Es ist eine Art Grundsatzerklärung in Gebetsform, die den Kernbereich dessen anspricht, worum es Jesus geht.

Es versteht sich, dass es zum bekanntesten Text der Christenheit, den wohl jeder Christ von Kindesbeinen an tausendfach in der Familie, in der Gemeinde gehört und selbst laut oder leise gebetet hat, den er an Gräbern, an dramatischen Höhepunkten und Tiefpunkten seines Lebens, «by heart», auswendig, aus tiefstem Herzen oder gedankenlos plappernd gesprochen hat, auch eine ausführliche wissenschaftliche Forschung gibt. Hier ist vor allem Marc Philonenko zu nennen, der die kaum mehr überschaubare Literatur der letzten Jahrzehnte aufbereitet, ergänzt und die Ergebnisse vorgestellt hat.<sup>1</sup> Mit nahezu allen Autoren geht er von einer aramäischen Urfassung aus, denn Jesus sprach aramäisch. Sie ist nicht erhalten. An der Authentizität des Gebets, so wie es Matthäus und – etwas kürzer Lukas – auf Griechisch überliefern, wird nicht gezweifelt. Dass in diesem bekanntesten Text der Christenheit eine Entdeckung von grundstürzender Tragweite zu machen sein könnte, ist so unwahrscheinlich, dass mir kein passender Vergleich einfällt. Und doch nähern wir uns einer solchen. Wenn es sich nur um ein philologisches Detail handelte, wäre diese Entdeckung nicht sonderlich dramatisch. Aber es geht um mehr.

### 1. Die Gedankenführung

Die einzelnen Bitten sind nicht einfach parataktisch aufgereiht, sondern greifen, wie die Glieder einer Kette ineinander. Oder bauen – mit einem anderen Vergleich – aufeinander auf, und sie werden, wie das Gewölbe von einem Schlussstein, von einer zentralen Bitte zusammengehalten. Gehen wir den Text in der Matthäus-Fassung durch: Schon die Anrede hat es in sich.

«Unser Vater» – So sehr dem christlichen Ohr das «Vaterunser» wie ein Mantra eingewöhnt und geläufig geworden ist, so ungewöhnlich muss diese Anrede im Umfeld Jesu geklungen haben. JHWH wie ein Kind als seinen Vater anzusprechen, konnte einem Schriftgelehrten als kühne Anmaßung und Gotteslästerung erscheinen. Dass Jesus die Gottesnähe bis zur Identität ausdehnt, skandalisiert ihn und führt schließlich zu seiner Hinrichtung. Er hatte Sätze wie diesen gesagt: «Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat» (Joh 12, 45) Bei dem finalen Verhör vor dem Hohen Rat mit den «Ältesten des Volkes» und den Schriftgelehrten wird er direkt gefragt: «Du bist also der Sohn Gottes? Er antwortete ihnen: Ihr sagt es – ich bin es.» (Lk 22, 70) In der Matthäus-Parallele kommt es daraufhin zu einer dramatischen Reaktion: «Da zerriss der Hohepriester sein Gewand und rief: Er hat Gott gelästert! Wozu brauchen wir noch Zeugen?» (Mt 26, 65)

Den Schöpfer Himmels und der Erden in kindlicher Vertraulichkeit anzusprechen, war also alles andere als selbstverständlich. In seinem Gebet geht Jesus noch einen Schritt weiter. Er nennt Gott nicht nur *seinen* Vater, er legt diese Anrede auch den Jüngern in den Mund. Im Johannesprolog wird der Evangelist noch

deutlicher: «Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben.» (1, 12) Der Vater Jesu ist also der Vater aller, die ihm nachfolgen und diese Kindschaft annehmen. In der anrührenden Szene, in der der Auferstandene zu Maria aus Magdala spricht, heißt es: «Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott» (Joh 8,17) Paulus hat diesen Gedanken einer Gotteskindschaft im Römerbrief, vielleicht sogar in Anspielung auf unser Gebet, noch vertieft: «Ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen «Abba» Vater! So bezeugt der Geist selber unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind» (Röm 8, 15f). Und im Brief an die Galater heißt es: «Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz den Geist, der ruft «Abba» Vater» (Gal 4, 6). Joachim Jeremias hält das «Abba» Jesu für eine kindliche «Lallform», wie sie ähnlich in vielen Sprachen (Papa, Babba) die enge Vertrautheit und Nähe mit einem liebenden Vater ausdrücke.<sup>2</sup> Auch wenn jüngere Deutungen bezweifeln, dass dieser Sprachgebrauch Jesu völlig neu und einmalig ist, so bleibt er doch für ihn charakteristisch. Man darf auch an das Gleichnis vom barmherzigen Vater denken. (Lk 15, 11–32) Die eigene Gottesnähe wird den Jüngern zur Nachahmung empfohlen.

«Unser Vater in den Himmeln, geheiligt werde dein Name.» – Wir sind im Herzraum monotheistischer Theologie. Der Vater, der durch die vertrauliche Anrede in die größte familiäre Nähe gerückt war, ist gleichzeitig «in den Himmeln». Er ist entrückt. Er ist da und nicht da. So nah und doch fern. Wir treffen wieder einmal auf die klassische Spannung von Anwesenheit und Abwesenheit, wie sie schon im Allerheiligsten Israels, dem «Namen» JHWH zum Ausdruck gekommen war. Da ist er, der «Name», diesmal als Sprungbrett einer Inkarnation für alle. Er wird feierlich aufgerufen, mehr als das, er wird performativ geheiligt. Erinnern wir uns: performative Verben *sind*, was sie bedeuten.<sup>3</sup> «Geheiligt werde dein Name» ist mehr als eine Bitte oder ein Wunsch. Die Formulierung im «ehrerbietigen Passiv» stellt selbst eine Heiligung dar. In dieser Spannung ist schon das eigentliche Pensum enthalten, um das es in den folgenden Bitten geht. Wie kommen Himmel und Erde zusammen?

«Es soll kommen, dein Königtum.» – Die geläufige deutsche Übersetzung. «Dein Reich komme.» ist missverständlich. Sie wäre ganz abwegig, wenn man an ein Reich mit Ausdehnung und Grenzen dächte. *Basileia toũ theoũ*, «das Königtum Gottes» – was kann das sein? Das Königtum des Unsichtbaren ist gerade nicht eine Theokratie, das übliche orientalische Amalgam von weltlicher und geistlicher Herrschaft, wie es in der alten Welt der Normalfall war. Kein Potentat verzichtete dort auf die Stabilisierung seiner Macht durch Götter und Religion. Wenn aber Gott der eigentliche König ist, wird die Religion dem Zugriff der weltlichen Herrscher entzogen. Aus einem Instrument der Ermächtigung wird das Gegenteil. JHWH, das monotheistische Gegenüber der Welt entmächtigt schon durch seine pure Existenz. Nun kann dem Herrscher an der Spitze seines Machtsystems gesagt werden, dass es eine Instanz über ihm gibt, die er anerkennen muss. Der Prophet Natan konnte dem König David, immerhin einem orientalischen Potentaten, seine Sünden vorhalten. Das war neu im alten Orient, und das ist nicht die geringste monotheistische Errungenschaft. Wenn Gott als «König» herrscht, steht jede weltliche Herrschaft in einem andern Licht. *Basileia toũ theoũ* – als Übersetzung schlage

ich vor: «Das wahr-Werden des Willens Gottes». Und genau darum geht es in der nächsten Bitte. Sie präzisiert, worum es beim Königtum Gottes geht:

«Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden» – Bis hierher hatte sich jede Bitte des Gebets aus der vorigen ergeben. Der Gedankenweg folgt einer inneren Logik. Er geht von «oben» nach unten, vom Himmel auf die Erde. Schon die Anrede stand in der Spannung von Nähe und Ferne. Einerseits ist der Vater eine Person, der das Kind so nahe steht, wie es nur geht, andererseits ist er «im Himmel». Der Beter weiß, an wen er sich da wendet, an JHWH, die große Singularität, den Schöpfer, das Vorzeichen vor der Klammer, die die Welt bedeutet. Und er heiligt diesen «Namen». Was das Kommen seines Königiums bedeutet, wird erklärt: Damit dies geschehen kann, muss der Wille Gottes geschehen: «Wie im Himmel, so auf Erden». Die Erde steht in der monotheistischen Spannung der simultanen Anwesenheit und Abwesenheit Gottes. Doch der Kosmos Gottes soll nicht zweistöckig bleiben. Gottes Welt muss eine einzige werden. Dies wäre der Fall, wenn Himmel und Erde zusammenkommen und wenn sein Wille geschieht.



## 2. Ein Bruch?

Jedem, der der Gedankenspur bisher gefolgt ist, kann auffallen, dass die nächste Bitte auf einer völlig anderen Frequenz liegt. Wir kennen sie in der Formulierung: «Unser tägliches Brot gib uns heute.» Bis hierher war ein großer, ja der maximale Horizont aufgespannt worden: Himmel und Erde und der «Name», JHWH, die Wirklichkeit der Wirklichkeiten, die hinter allem steht. Und nun dieser Schnitt: zurück in den Alltag. Die Erde hätte uns wieder. «Tägliches Brot?» Scheinbar

«zoomt» hier die Perspektive auf das Niveau des physiologisch notwendigen Stoffwechsels zusammen. Das tägliche Brot ... Jesus hätte an alles – vielleicht nicht alles, aber doch an unsere Grundbedürfnisse gedacht. Dem Bertold Brecht der Dreigroschenoper hätte diese materialistische Sicht gefallen: «Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral». Täglich Brot – ist ja wahr, wir müssen doch immer etwas zu beißen haben. Das brauchen alle, und das geht auch daher allen glatt über die Lippen. Das kann man sympathisch finden. Jesus, der Mensch, wäre hier alltagsfreundlich geworden, eben menschlich. Und ist es nicht typisch für Jesus, dass er die Sorge der Hungrigen teilt? Kein Zweifel, Jesus will, dass niemand hungern muss. Hat er nicht auch in seiner großen Rede vom Weltgericht (Mt 25,35) an erster Stelle seiner «Werke der Barmherzigkeit» die Speisung der Hungrigen erwähnt? Ganz passt dieser Gedanke, bei Licht besehen, freilich nicht, denn der Beter um das tägliche Brot hätte ja für sich und seinesgleichen gebetet und nicht für die Hungrigen. Aber will er hier, in seinem Gebet wirklich, dass seine Jünger Gott um Essen bitten?

Zweifel kommen auch deswegen auf, weil es, anders als in der Einleitung des Matthäus angekündigt, doch um etwas Konkretes ginge: Brot, von dem man satt werden soll, ist etwas sehr Konkretes, und folglich gehörte es zu dem, worum man nicht bitten muss, denn der himmlische Vater weiß ja schon was wir brauchen, bevor man ihn darum bittet. Die Zweifel werden nicht weniger, wenn wir nur wenige Verse nach dem Vaterunser bei Matthäus lesen: «Sorgt euch nicht um euer Leben und darum, dass ihr etwas zu essen habt...» (Mt 6,25). Bevor wir diese Gedanken weiterspinnen, sollten wir erst einmal in den Originaltext schauen. Bei Lukas (11,3) heißt die Bitte: «*Tòn artón hemōn tòn epioúsion dídou hemīn tò kath'heméran.*» Wörtlich: Unser *epioúsion* Brot gib uns jeden Tag. Um dieses Wort «*epioúsion*», das hier noch nicht übersetzt ist, wird es im Folgenden gehen. Es erscheint auch in der Matthäus-Version (6,11) «*Tòn árton hemōn tòn epioúsion dòs hemīn sémeron.*» Wörtlich: Unser *epioúsion* Brot gib uns heute.

*Epioúsios* ist also das Adjektiv, das angibt, um was für ein Brot es sich handelt, übrigens das einzige Adjektiv im Vaterunser. Um es vorweg zu sagen: unsere Zweifel sind berechtigt: «täglich» kann es aus vielen Gründen nicht heißen. Der Lukas-Satz würde dann nämlich lauten: «Unser tägliches Brot gib uns täglich (jeden Tag)».<sup>4</sup> Das wäre offensichtlich Unsinn oder wie Philonenko meint, eine «unerträgliche Tautologie».<sup>5</sup> Auch Matthäus klingt schon tautologisch. In dem «täglich» – wenn es denn bei «täglich» bleiben sollte – wäre das «heute» schon enthalten. Es gibt aber noch andere gewichtige Gründe, weshalb nicht das tägliche Brot, die physische Nahrung gemeint sein kann.

Bevor wir der Bedeutung des ungewöhnlichen Adjektivs näherkommen, und es in seine semantischen Bestandteile zerlegen, muss auf einen Umstand aufmerksam gemacht werden, der in der jüngeren Forschung zwar durchaus bekannt ist, aber erstaunlicherweise kaum Beachtung gefunden hat. Dem Kirchenvater Origenes aus dem dritten Jahrhundert und in seinem Gefolge auch Josef Ratzinger/Papst Benedikt XVI. war er allerdings aufgefallen.<sup>6</sup> «*Epioúsion*» ist nämlich mehr als nur ungewöhnlich, es handelt sich um ein sogenanntes *hapax legomenon*, ein Wort, das es eigentlich im Griechischen gar nicht gibt – sonst nicht gibt. Das weisen auch die maßgeblichen großen Griechisch-Lexika aus, der deutsche «Pape» und der englische «Lidell-Scott». Beide geben als Belegstellen ausschließlich unse-

re beiden Evangelien an.<sup>7</sup> Dass sowohl bei Lukas, wie auch bei Matthäus, die sich bei dieser Bitte nur unwesentlich unterscheiden, dasselbe, sonst unbekanntes Wort erscheint, lässt darauf schließen, dass das «epioúision» auch in der gemeinsamen Vorlage, der Logienquelle Q stand.

Die Evangelien sind in einem sogenannten Koiné-Griechisch verfasst, der *lingua franca* der hellenistischen Welt. Man sprach es als Zweit- und Fremdsprache. Die Evangelisten waren keine griechischen Muttersprachler, und man kann von einem durchaus beschränkten Wortschatz ausgehen. Umso bemerkenswerter, wenn da eine eigens erfundene Vokabel auftaucht, die es sonst nirgends gibt. So spricht alles dafür, dass der Neologismus auf das aramäische Original zurückgeht, also auf Jesus selbst.

Jeder Neologismus stellt uns vor die Frage: Warum erfindet jemand ein neues, bisher nie dagewesenes Wort? Ein solcher neu geprägter Begriff ist ein sprachpragmatisches Ausrufezeichen, das Aufmerksamkeit erzeugen soll. Durch die analytische Sprachphilosophie sind wir für die Sprachpragmatik inzwischen ausreichend sensibilisiert worden und können verstehen, was ein solches *hapax legomenon* zu bedeuten hat. Es beansprucht Einmaligkeit. Etwa so: Das, was ich mit diesem Wort, das ihr sonst nicht kennt, sagen will, ist unvergleichlich, etwas so Besonderes, dass ich dafür einen eigenen, einen neuen Ausdruck bilden musste.

Und nun soll «epioúision» «täglich» heißen, «tägliches Brot»? Was ist hier geschehen? Ist hier eine sprachpragmatische Singularität buchstäblich alltäglich gemacht, d.h. ins Gegenteil verkehrt worden? Bevor wir dies als Pointe verbuchen, sollten wir uns klar machen, mit was für einer ehrwürdigen Gebetstradition wir es hier zu tun haben. Sie geht bis ins zweite Jahrhundert zurück, bis auf die ersten Versuche, die Bibel ins Lateinische zu übersetzen.

Man fasst diese Texte unter dem Sammelnamen «Vetus latina» zusammen. Dort heißt es: «*Panem nostrum cotidianum (täglich) da nobis hodie*», «Unser tägliches Brot gib uns heute», und so betet es die Christenheit in ökumenischer Eintracht mehrheitlich bis heute. Wie es zu dieser Übersetzung kam, dazu unten mehr. Wie viele Generationen haben täglich das «tägliches Brot» im Munde geführt und oft genug, ohne dass sie es wirklich hatten? Eben deshalb steht diese Gebetstradition nun wie ein Gebirgsmassiv vor uns und wirft einen langen Schatten.

Bevor wir uns den semantischen Bestandteilen des Adjektivs «epioúiosios» und seiner ursprünglichen Bedeutung zuwenden, hilft vielleicht schon ein genauer Blick auf das, worauf es sich bezieht, das Brot.

### 3. Ungesäuertes Brot

Nicht erst Jesus hat Brot zum Sinnträger gemacht. Die Tradition, im Brot nicht nur etwas Alltägliches sondern etwas Besonderes zu sehen, geht auf die Exodus-Sagen zurück. Dort wird in Exodus 12, wo der eigentliche Auszug geschildert wird, das Brot zu einem Hauptthema. Es geht zunächst um den Gegensatz von Sauerteigbrot und ungesäuertem Brot. Das normale Brot, das Grundnahrungsmittel für jeden Tag, wird plötzlich verboten: Eine Art Ausnahmezustand wird ausgerufen, und es ist Gott, der hier redet: «Sieben Tage lang sollt ihr ungesäuertes Brot essen» (Ex 12,15). Neunmal wird in ähnlichen Wendungen dieselbe Vorschrift eingeschärft:

«Esst also nichts Gesäuertes». Zweimal wird gedroht: «Jeder, der Gesäuertes isst, er sei fremd oder einheimisch, soll aus der Gemeinde Israel ausgemerzt werden.» (12,19) Und zwei Verse vorher hatte es geheißt: «Begeht das Fest der ungesäuerten Brote! Denn an diesem Tage habe ich eure Scharen aus Ägypten herausgeführt.» (12,17)

Hatte er (Gott) denn schon? Vom eigentlichen Aufbruch war bis hierher noch gar nicht die Rede ... Aber wir treffen schon auf eine erste Semantisierung. Das ungesäuerte Brot wird mit einer Bedeutung belegt. Es wird mit der großen Rettungstat Gottes in Verbindung gebracht: Er hatte Israeliten aus Ägypten herausgeführt. Dem ungesäuerten Brot wird ein Fest gewidmet, und es wird zum Zeichen der Befreiung erklärt. Die Zeitverhältnisse folgen keiner Erzähllogik. An Stellen wie dieser machen wir uns klar, dass die biblische Erzählweise nicht linear ist. Wir stoßen hier wie so oft auf redaktionelle Ungereimtheiten. Textstücke sind aneinander gefügt, die nicht in einer logisch stimmigen Zeitenfolge geordnet waren. Als die Tora «geschlossen» wurde, hat man sie nicht erzähllogisch geglättet. An der Heiligen Schrift danach noch redaktionelle Eingriffe vorzunehmen, wäre ein Sakrileg gewesen. So lesen wir, bevor überhaupt der eigentliche Auszug geschildert wird, erst einmal die Vorschriften, wie man sich an ihn erinnern soll und wie das Pessach-Fest zu feiern sei (Ex 12,25–27). Erst sieben Verse danach heißt es in Ex 12,34: «Das Volk nahm den Brotteig ungesäuert mit; sie wickelten ihre Backschüsseln in Kleider ein, und luden sie sich auf die Schultern»; und in Ex 12,39: «Aus dem Teig, den sie aus Ägypten mitgebracht hatten, backten sie ungesäuerte Brotfladen, denn der Teig war nicht durchsäuert, weil sie aus Ägypten verjagt worden waren und nicht einmal Zeit hatten, für Reiseverpflegung zu sorgen.»

Wieder einmal treffen wir auf zwei konkurrierende Ätiologien: Ist es die neunmalige göttliche Weisung, die am Anfang der Tradition des ungesäuerten Brotes steht, oder die plötzliche Vertreibung durch die bösen Ägypter? Wir können uns zu der heiligen Scheu gratulieren, welche die Überlieferer der Heiligen Schrift daran gehindert hat, die Widersprüche zu beseitigen. So können wir die Zeitverhältnisse ordnen und die Genese des ungesäuerten Brotes als Kultobjekt mit allen Vorbehalten, was die Historizität der Ereignisse angeht, einigermaßen rekonstruieren.

#### *4. Das ungesäuerte Brot wird Sinnträger*

So könnte es gewesen sein: Ein hastiger Aufbruch in die Wüste erlaubte es nicht, normales, alltägliches Brot, das durch die Fermentation mit Sauerteig, wie man es gewohnt war, herzustellen. Sauerteig braucht eine bestimmte Temperatur und muss ruhen. Daher ist das Verfahren bei allen Nomaden und Wüstenbewohnern unbekannt. So wird ungesäuertes Brot zunächst mit der Wüste und mit dem Erlebnis des Exodus in Verbindung gebracht. Eigentlich fehlte dem Brot etwas, die gewohnte Würze. Schuld daran waren laut Ex 12,39 die feindlichen Ägypter, die den Kindern Israels nicht einmal Zeit gelassen hatten, für Reiseverpflegung zu sorgen. Aber gerade dadurch wird das Wüstenbrot zu etwas Besonderem und Anderem, es wird alteritär. Und es wird zu einem Sinnträger. Es wird zum Brot der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten. Diese Semantisierung, d.h. Aufladung mit einer

bestimmten Bedeutung, wird dann in einem zweiten Schritt – eigentlich könnte man von neun Schritten sprechen – durch die göttlichen Vorschriften mit der Installation eines eigenen Festes bekräftigt und gesichert. So kann für alle künftigen Generationen, die keine eigene Erinnerung an den Exodus und das Wüstenbrot mehr auf der Zunge haben, die Bedeutung des ungesäuerten Brotes festgehalten werden. Das Brot, dem etwas fehlt, ist mit einem göttlichen Befreiungsindex versehen worden, einer Alteritätsmarkierung.

Einmal mehr werden wir auf diese besondere Art der Indizierung des Anderen (lat. *alter*) aufmerksam: Es fehlt etwas, es wird etwas weggenommen und vorenthalten. Einmal mehr ist die Alteritätsmarkierung die Spitzmarke der monotheistischen, privativen Theologie.<sup>8</sup>

### 5. Brot vom Himmel

Zur Exoduserzählung gehört auch die doppelte Wundergeschichte vom Manna, dem vom Himmel fallenden Brot, mit dem Gott das hungernde Volk in der Wüste speist. (Ex 16, 15f). Auch hier handelt es sich nicht um gewöhnliches Brot, sondern «etwas Feines, Knuspriges», das die Israeliten nicht kannten. Aber Mose spricht: «Das ist das Brot, das JHWH euch zu essen gibt» Das allein ist schon ein Wunder. Es sollte aber noch ein Wunder im Wunder folgen. Deshalb erfahren wir: Manna ist nicht haltbar. Es verfault schnell und muss daher *täglich* frisch vom Himmel fallen und *täglich* gesammelt werden. Wunderbarerweise verdirbt es am Tag vor dem Sabbat nicht, und das Volk kann die doppelte Ration sammeln. So hilft Gott seinem Volk, das Arbeitsverbot am Sabbat zu halten. Auch der Sabbat, der Tag JHWHs, wird durch eine Vorenthaltung alteritär markiert, d.h. geheiligt: keine Arbeit. Arbeiten heißt Zwecke verfolgen. Die wichtigsten, die letzten Zwecke bleiben JHWH vorbehalten.

Das himmlische Brot aber wird auf diese Weise mit dem Aspekt der Täglichkeit behaftet. Diese Täglichkeit hat ihre Ursache in der Verderblichkeit. In diesem faktensprachlichen Umstand ist in nuce das Drama der verrinnenden Zeit enthalten. Was gestern noch essbar war, nährt heute schon nicht mehr. Ohne die Verderblichkeit hätte es des Zusatzwunders nicht bedurft, das den Sabbat einzuhalten erlaubte und ihn damit bekräftigte. Die Erzähllogik dieses Zusatzwunders macht also aus dem himmlischen Brot ein tägliches. Es rettet das Volk, stillt den Hunger, dient der Sättigung und befriedigt das lebenserhaltende Grundbedürfnis des Menschen. Eine folgenreiche Doppelcodierung. Die Lehre des Manna lautet: Himmlisches Brot ist nicht haltbar. Man braucht es täglich neu und frisch.

### 6. Das singuläre Brot

Zurück zum Vaterunser und seiner vierten Bitte. Zunächst hatte uns beschäftigt, dass das zum Brot gehörige Adjektiv ein *hapax legomenon* ist und wir hatten erkannt, dass dieser Neologismus, ohne dass wir ihn überhaupt übersetzt haben, die unausgesprochene Botschaft enthält: Es muss etwas Einzigartiges sein, das dieses Brot auszeichnet, denn auch das Adjektiv, das es qualifiziert, ist einzig. Gibt es im Bedeutungsfeld des Vaterunserers ein singuläres Brot? In der Tat! Es liegt nahe, das



singuläre Brot des Vaterunsers mit dem Brot in Verbindung zu bringen, von dem Jesus beim letzten Mahl mit den Zwölfen sagt: «Das ist mein Leib».

Für die Evangelisten ist Jesus der Fleisch gewordene Singular. Dies gilt besonders für Johannes. Über das Fleisch gewordene Wort, das «Im Anfang» war und «unter uns [für 33 Jahre; *Anm. E.N.*] sein Zelt aufgeschlagen hat» (*eskénōsen en hēmīn*) (Joh 1,14) ist in zweitausend Jahren so viel nachgedacht und geschrieben worden, dass ich es hier bei einem allerdings stark unterstrichenen Hinweis belasse. Die Einzigkeit Jesu ist der Kern der Christologie.

Können wir unterstellen, dass Jesus bei dem Gebet, das er für seine Gefolgschaft formulierte, sein Ende kommen sah? Die Evangelien sind voll von Vorverweisen die offensichtlich auf Jesus selbst zurückgehen. Natürlich sind diese Texte im Nachhinein verfasst worden, als das Schicksal Jesu sich längst vollendet hatte, aber nicht alle können als *vaticinium ex eventu*<sup>9</sup> abgetan werden. Was spricht dagegen, dass er das Brot bei seiner Formulierung des Vaterunsers schon als das Medium im Sinn hatte, das seine Lebenszeit überdauern sollte? Es wäre dann das Brot für alle Zukunft, für die Zeit danach, wenn das Zelt nach 33 Jahren wieder abgeschlagen sein würde (Joh 1,14). Wenn die Exegeten darüber diskutieren, ob die Verbindung des Brotes der vierten Bitte mit der späteren Gegenwart Christi im eucharistischen Brot nicht eher auf das Konto der Evangelisten gehe, welche womöglich die eucharistische Praxis rückprojiziert hätten, wäre das Ergebnis dasselbe. Die Frage, auf die es ankommt, lautet: legt sich eine solche Verbindung nahe oder nicht?

## 7. Die große Brotrede

Am deutlichsten wird sie in der großen Brotrede Jesu in Kapharnaum beantwortet, die sich im Johannesevangelium findet (6,22–59). Sie schließt sich an die Wundererzählung von der Brotvermehrung an. Hier hatte das Brot alle satt gemacht: «Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid.» (6,26) Hier treffen wir wieder auf das Dauerproblem des Gottespredigers. Der, dem er zur Präsenz verhelfen will, ist kein Ding in der Welt. Von ihm kann nur indirekt geredet werden. Immer wieder muss er erleben, dass er nicht verstanden wird, wenn er sich auf der Zeichenebene bewegt und in Gleichnissen redet. So geht es ihm auch im nächtlichen Gespräch mit Nikodemus, der gefragt hatte, wie es denn sein könne, dass ein Erwachsener in den Mutterschoß zurückkehrt, als Jesus von der Wiedergeburt aus dem Geist gesprochen hatte.

«Begreift und versteht ihr immer noch nicht, ist denn euer Herz verstockt?» So fährt er die Jünger auch in Mk 8,17 an, die sich um ihren Proviant Gedanken machen. Sie «...hatten vergessen, bei der Abfahrt Brote mitzunehmen [...] und er warnte sie: Gebt acht, hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig des Herodes. Sie aber machten sich Gedanken, weil sie kein Brot bei sich hatten.» Vom Brot, das satt macht, reden die Jünger. Wenn Jesus von Brot redet, mit oder ohne Sauerteig, geht es ihm darum gerade nicht.

Über das, worum es ihm geht, kann Jesus nur in Gleichnissen und in handlungs- und wörtersprachlichen Zeichen sprechen. Das ungesäuerte Brot, das eigentlich allen, die mit dem Exodus-Narrativ vertraut waren, als das Brot der Be-

freierung hätte bekannt sein können, stand im Gegensatz zu der Sauerteig-Welt der Pharisäer und des Herodes, bzw. der Sadduzäer. Matthäus erläutert die Szene in seiner Überarbeitung des Markustextes etwas ausführlicher: «Warum begreift ihr denn nicht, dass ich nicht von Brot gesprochen habe, als ich zu euch sagte: Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer? Da verstanden sie, dass er nicht gemeint hatte, sie sollten sich vor dem Sauerteig hüten mit dem man Brot backt, sondern von der Lehre der Pharisäer und Sadduzäer.» (16,11)

Zurück zur großen Brotrede des Johannesevangeliums. Geht es um Brot, das satt macht, oder um ein anderes Brot? «Müht euch nicht um Speise, die verdirbt, [wie das Manna, das der Sättigung diente; *Anm. E.N.*] sondern für die Speise, die für das ewige Leben bleibt und die der Menschensohn euch geben wird.» Kann man sich klarer ausdrücken? Die Menge bittet um ein Zeichen und erinnert auch an das Mannawunder. «Jesus sagte zu ihnen: Amen, amen ich sage euch: Nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel. Denn das Brot, das Gott gibt, kommt vom Himmel herab und gibt der Welt das Leben. Da baten sie ihn: Herr gib uns immer dieses Brot. Jesus antwortete ihnen: Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nie mehr hungern...» (6,32–35).

Mehrfach identifiziert sich Jesus im folgenden Text mit dem himmlischen Brot und stößt dabei auch auf immer dasselbe Unverständnis (6,41): «Die Juden murrten, weil er gesagt hatte: Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. So aber ist es mit dem Brot, das vom Himmel herabkommt: Wenn jemand davon isst, wird er nicht sterben. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben.»

Halten wir fest: Das Manna der Wüste ist für Jesus ein Brot, das satt gemacht hatte. Daher konnte es auch die Israeliten vor dem Hungertod retten. Das Brot, das er im Sinn hat, soll gerade nicht ein solches Brot sein. «...mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel». Aber wie das Manna ist es ein «Brot, das vom Himmel herabgekommen ist». Jesus bleibt durchaus im Bild- und Denkhorizont der Wundererzählung, überbietet sie aber in der für ihn charakteristischen Weise. Das wahre himmlische Brot ist nicht das Brot, das satt macht. Und mit diesem identifiziert er sich.

## 8. Hieronymus – die Übersetzung

Wir können die entscheidende Frage sogar ohne diese starken Passagen beantworten, und das liegt an der Semantik von «epioúision», die wir nun endlich klären müssen. Dieses Wort ist zwar einmalig, es setzt sich jedoch aus zwei Bestandteilen zusammen, die alles andere als einmalig sind. Es handelt sich um die Präposition «epí» – «darauf/darüber» und das Substantiv «ousia». Beide sind sehr geläufig, sind aber bis dahin noch nie miteinander in Verbindung gebracht worden. «Epi» kann in seinen vielen Kombinationen und Kontexten natürlich auch vielerlei bedeuten, «ousia» ist ebenso variantenreich. Hier hilft ein Blick in die Vulgata, die wichtigste lateinische Übersetzung des griechischen Neuen Testaments, die auf den Kirchenvater Hieronymus zurückgeht und die frühen Versuche der Vetus latina überboten und abgelöst hat.

Wie ist er mit «epioúision» verfahren? Er übersetzt sehr genau. Er liefert ein seltenes Meisterstück der Übersetzungskunst. Wir hatten gesehen, wie wichtig der Umstand ist, dass es sich um ein *hapax legomenon* handelt. Von ihm geht die Botschaft des Besonderen und Singulären aus, auf die es ankommt. Hieronymus hat das erkannt und es gelingt ihm, diese sprachpragmatische Botschaft in seine Zielsprache, das Lateinische zu transportieren. Er übersetzt «epioúision» mit «supersubstantialem», voilà: auch das ist ein Neologismus, ein völlig ungebräuchliches Kompositum. Auch diese Kombination von «super» und «substantialis» kommt im Lateinischen sonst nicht vor. Und ebenso wie im Griechischen sind beide Wortbestandteile sehr geläufig.

### 9. Ein Sprung aus der Zeit

Was heißt «Ousia» in unserem Kontext? Eine besonders interessante Deutung des Begriffs, der im Deutschen am besten mit «Wesen» wiedergegeben wird, hatte Aristoteles geliefert. Für das Wesen einer Sache bildete er einen auch im Griechischen künstlich wirkenden Ausdruck: «*Tò ti ēn einai*», «Das was-es-war-Sein.»<sup>10</sup> Damit meint er, dass das, was etwas ist, sein eigentliches Wesen, oft dadurch bestimmt wird, was es (einmal) war. Das Wesen einer Sache erkennt man dann nicht an den Akzidenzien, den oberflächlichen sichtbaren Merkmalen, sondern an ihrer Geschichte, die «darunterliegt». Diese Deutung liegt auch der lateinischen Entsprechung «*substantia*» zugrunde, auf die Hieronymus zurückgreift. «*Substantia*», wörtlich: «Das darunter Stehende/Liegende». Der heute geläufige Inhalt des Substanzbegriffs: etwas unbestimmt Materielles, läuft so ziemlich auf das Gegenteil dieser ursprünglichen Bedeutung hinaus. Das Wesen, die Substanz einer Sache, kann man gerade nicht an der materiellen Oberfläche entdecken, es ist das verborgene Darunterliegende. Genau das trifft auf das ungesäuerte Brot zu. Wie es schmeckt und aussieht – darauf kommt es nicht an. Sein Wesen ist seine Geschichte. Die ist unsichtbar und vor allem vergangen, aber man kann sie durch Erzählen in die Gegenwart heraufrufen.

Der Substanzbegriff hat bei Thomas von Aquin noch einmal eine prominente Verwendung erfahren. Auch wenn Thomas (1224–1274 n. Chr.) von Aristoteles (384–322 v. Chr.) ein paar Jahre trennen, wird er doch zu Recht als sein Schüler betrachtet. Er versucht zu verstehen und zu erläutern, was im Hochgebet, dem Kern der Eucharistiefeyer, geschieht. Hier wird der Übergang von gewöhnlichem Brot in den «Leib Christi» regelrecht inszeniert. Äußerlich ändert sich an der Hostie nichts. An der Substanz des ungesäuerten Brotes, dem «Darunterliegenden» umso mehr. Diesen Vorgang bezeichnet Thomas mit einer eigenen Prägung als «*transsubstantiatio*», interessanterweise einer substantivierten Verbform. Aus «*substantia*» wird eine «*substantiatio*». Ein Verb, die Wortart der Bewegung, erfasst die Dynamik des Übergangs. Sie wird durch die Präposition «*trans*», «darüberhinaus» noch verstärkt. Diese Begriffspolitik erinnert stark an das «*supersubstantialis*» des Hieronymus, das Thomas aus der Vulgata gekannt haben muss. Das Verb bezeichnet den transitorischen Vorgang, das Substantiv das Ergebnis. Thomas stellt sich damit in die Tradition von Neologismen und zieht damit die Spur des monotheistischen Singulars weiter.

Im Pessachmahl, das Jesus mit den Zwölfen am Vorabend seiner Verhaftung feierte, war die Exodus-Geschichte des ungesäuerten Brotes aufgerufen und gegenwärtig gesetzt worden. Indem sich Jesus mit diesem Brot identifiziert, nutzt er diesen eingeübten Kult einer Vergegenwärtigung des lange schon Vergangenen, um mit Hilfe dieser Figur einen neuen Kult der Vergegenwärtigung zu begründen. Im Pessachmahl spricht die häusliche Kultgemeinde die vorgeschriebenen Texte, verzehrt die vorgeschriebenen Speisen und verwandelt sich in dieser Kulthandlung in die Kinder Israels, die im Begriff sind, aus dem Sklavenhaus aufzubrechen. In diesem Kult wird die inzwischen verstrichene Zeit vernichtet. Sie wird förmlich aufgehoben. Wir treffen hier auf die besonders intensive Mischung einer Sprachpragmatik, die nicht nur die Wörtersprache sondern auch Handlungs- und Faktensprechen mit umfasst. Dieser privative Akt verdient unsere volle Aufmerksamkeit: Damals ist heute, einst ist jetzt! Indem sich die häusliche Pessachgemeinde mit den Hebräern identifiziert, die aus dem Sklavenhaus aufbrechen, hebt sie den Zeitfaktor, dem sonst alles unterliegt, auf und proklamiert eine Überzeitlichkeit, die dem Geschehen ein Vorzeichen von Ewigkeit verleiht. Dabei stellt der Verzehr der Kultspeise eine besonders starke Form der Verinnerlichung dar. An diesen Sprung aus der Zeit kann Jesus anknüpfen. Er überschreibt ihn mit einer neuen Bedeutung.

Mit dem Auftrag, das ungesäuerte Brot in Zukunft mit seiner Gegenwart zu verbinden, installiert er, ganz im Pessach-Modus, einen Gedächtniskult, das Zeitmanagement, das ihn aus der Kontingenz seiner 33 Jahre befreit. Seine Aufforderung lautet: «Tut dies zu meinem Gedächtnis» – die Jünger, an die dieser Auftrag geht, wissen wie das geht. Sie hatten in der alljährlichen Pessach-Feier mit dem ungesäuerten Brot diesen Umgang mit der Zeit schon eingeübt. Das Brot, das zum Sinnträger geworden war, ist zunächst nur das Transportmedium für die in Israel identitätsstiftende Exodusgeschichte. An sie knüpft Jesus zwar an, aber dann überbietet er sie auf die für ihn typische Art. Das Brot, dessen Substanz und Wesen mit der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten zu bestimmen war, hatte durch Jesus, der sich mit ihm identifiziert hatte, eine zusätzliche Sinnebene gewonnen. Dieses Mehr an Bedeutung erfasst Hieronymus durch die Präposition «super», d.h. «darüberhinaus». «supersubstantialis» bildet also genau die griechische Vorlage «epioú-sion» nach.

### 10. Hieronymus – der Kommentar

Doch wir sind mit Hieronymus noch nicht fertig, und jetzt wird es noch einmal interessant. Hieronymus hat nämlich neben seiner Übersetzung «supersubstantialis» auch noch einen Kommentar hinterlassen. Er hatte, um hinter die Bedeutung des ungewöhnlichen «epioú-sion» zu kommen, auch noch ein Evangelium in aramäischer Sprache zu Rate gezogen, das heute nur noch in einigen Fragmenten überliefert ist, das sogenannte «*Evangelium der Hebräer*»<sup>11</sup>. Könnte er womöglich hier jenes Ur-*hapax legomenon* antreffen, das dem griechischen «epioú-sion» zugrunde gelegen hatte? Aramäisch, das war schließlich die Sprache Jesu! Was er dort findet, enttäuscht auf den ersten Blick ein wenig. Was bei Matthäus und Lukas ein *hapax legomenon* war, ist hier ein ganz gewöhnliches Wort: «*mahar*». Es bedeutet

«morgen», «Brot von morgen». Hier sein Kommentar: «Lasst uns <von morgen> (*crastinum*) so verstehen, dass der Sinn lautet: Gib uns heute unser Brot für morgen, das heißt für die Zukunft.»<sup>12</sup>

Was Hieronymus hier macht, ist aus mehreren Gründen bemerkenswert. Er überliefert ja nichts weniger als eine aramäische Fährte, die zu unserem «epiouis-ion», hätte führen können, folgt ihr aber am Ende doch nicht. Warum entscheidet sich Hieronymus in seiner finalen Vulgata-Übersetzung nicht für diese Version, die er doch in einem Evangelium in der Sprache Jesu angetroffen hatte? Er hätte dann formulieren müssen «panem nostrum crastinum». Stattdessen entscheidet er sich für sein «supersubstantialem».

Offensichtlich maß er dem Umstand, dass er ein Evangelium in aramäischer Sprache vor sich hatte, keine ausschlaggebende Bedeutung zu. Für ihn ist der griechische Matthäus-Text am Ende der authentischere und maßgeblichere geblieben. Das dürfte deswegen der Fall gewesen sein, weil das ganze «Evangelium der Hebräer», obwohl in der Sprache Jesu verfasst, eine Übersetzung aus diesem griechischen Matthäusevangelium war, also sekundär. Der Primärtext war und blieb für Hieronymus der griechische. Dabei folgt er, wie es die Kunst der Exegese vorschreibt, der *lectio difficilior*, denn «mahar» ist ein gewöhnliches Wort.

Die letztlich entscheidende Antwort kennen wir schon. Der geniale Übersetzer hatte die sprachpragmatische Botschaft des Neologismus «epiouis-ion» verstanden. Aber ganz wischt er «mahar», das «Brot für morgen» nicht vom Tisch. Hier könnte er ein Echo des Manna-Doppelwunders von Ex 16 gehört haben. Dann hätte er das, was dort nur die Sabbatruhe sichern sollte, in seinem Kommentar ins Grundsätzliche gewendet: Brot für die Zukunft. Das kann ein Manna-Echo sein oder auch nicht. Wahrscheinlicher ist aber, dass Hieronymus, der voll in der eucharistischen Tradition stand, an den Gedächtnisauftrag dachte, den Jesus mit dem Brot beim letzten Abendmahl verbunden hatte: «Tut dies zu meinem Gedächtnis» – das ist ein Zukunftsauftrag! An dieser Stelle könnten sich die beiden Brottraditionen vereinigt haben, und diese Vereinigung ginge auf Jesus selbst zurück.

Das erste Referenzmedium des Abendmahls ist zweifellos das ungesäuerte Pessach-Brot der Befreiung. Im Gedächtnisauftrag wird es zum Brot für morgen und alle Zukunft. Ist damit auch das himmlische Brot der Manna-Tradition aufgerufen? In diesem Gedächtnisauftrag wird ein heutiger Bibelleser nicht unbedingt eine Anspielung auf das «Brot für morgen» der Manna-Geschichte herauslesen, Hieronymus vielleicht auch nicht. Das war im ersten Jahrhundert anders. Für die Bedeutung, die man etwa im palästinensischen Targum und im jüdischen Umfeld der Manna-Erzählung beimaß, kann Marc Philonenko reiches Belegmaterial anführen.<sup>13</sup> Er zitiert eine Reihe von intertestamentarischen Texten und Autoren, mit denen er belegt, dass es einen ausgedehnten Hof von Legenden und Assoziationen um das Manna-Motiv im jüdischen Milieu der Zeit Jesu gab. So kann er zeigen, dass das «Wunderbrot», von dem auch der Psalm 78, 24f<sup>4</sup> spricht, mit endzeitlichem, himmlischem Sinn angereichert wurde. Das Doppelwunder, das die Heiligung des Sabbats möglich gemacht hatte, hatte also zur Zeit Jesu und im ersten Jahrhundert zu einer endzeitlichen Sicht auf den «großen Sabbat» als Heilszeit geführt.

Philonenko zieht folgendes Resumé: « Die vierte Bitte des Vaterunsers ist eschatologischer Natur. Im Hintergrund stehen Spekulationen über das Manna, die sich im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in jüdischem Milieu entwickelt haben.»<sup>15</sup> Philonenko würdigt die Übersetzungsleistung des Hieronymus nicht. Er kommt zu dem für uns verblüffenden Urteil, seine Übertragung des «epioúision» mit «supersubstantialis» sei eine bloße Nachahmung des griechischen Neologismus.<sup>16</sup> Aber was kann ein Übersetzer aus dem Griechischen besseres machen, als nicht nur die Semantik, sondern auch die Sprachpragmatik dieser Sprache in seine Zielsprache zu überführen?<sup>17</sup> Und auf die Idee, dass der griechische Neologismus die Nachahmung eines aramäischen Neologismus ist, der mit hoher Wahrscheinlichkeit auf das Jesus-Original zurückgeht, ist er auch nicht gekommen.<sup>18</sup>

Man muss ihm bei dieser Einschätzung, die dazu geführt hat, dass er die vierte Bitte ausschließlich auf die Manna-Tradition und das Sabbatwunder zurückführt, nicht zustimmen. Auch wenn er mit einer Minderheit anderer Autoren, das epioúision vom griechischen «epienai» (kommen, gehen) ableitet und damit zur Lesart: «Brot für den kommenden Tag» gelangt,<sup>19</sup> ist seine eschatologische Deutung im Ergebnis nicht sehr weit entfernt von Hieronymus entfernt. Das himmlische Brot für den großen Sabbat und das überwesentliche himmlische Brot hätten einen sehr ähnlichen Sinn.

Die Ergebnisse seiner intertestamentarischen Literaturrecherche sind aber in einem ganz anderen Sinn von Bedeutung. Sie machen uns nämlich auf einmal klar, wie es zum «täglichem Brot», der aus heutiger Sicht falschen Vetus Latina-Übersetzung der Brotbitte, kommen konnte. Wenn wir von Philonenkos Recherche ausgehen, dann konnte der frühe Übersetzer der Vetus Latina mit seinem «panem cotidianum», «tägliches Brot», nämlich damit rechnen, dass seine Leser/Hörer schon den eschatologischen Manna-Bezug mithören und herstellen würden. «Tägliches Brot» wäre dann das eschatologisch aufgeladene Manna-Brot vom Himmel. Falsch wird diese Übersetzung erst, wenn dieser Rezeptionsrahmen wegfällt und der Resonanzraum von eschatologischen, man könnte auch freier formulieren, von «überwesentlichen» Manna-Bezügen nicht mehr existiert.

Der Hieronymus-Kommentar zu «epioúision» und «mahar», vor allem die Tatsache, dass er an «supersubstantialis» festhielt, zeigt, dass dies im vierten Jahrhundert und außerhalb der judenchristlichen Tradition schon der Fall war. Die «Heidenchristen» warteten nicht mehr auf das Manna des großen Sabbat, sondern auf die Wiederkunft Christi. Der eschatologische Subtext, der in der Formulierung des «cotidianum», «tägliches Brot» ja auch nicht ausdrücklich gemacht war, konnte nun nicht mehr mitgehört werden. Erst jetzt sinkt das «tägliches Brot» auf seinen flachen Sinn herab und wird zur banalen leiblichen Nahrung. So musste es allerdings dann auch (miss)verstanden werden, und so versteht es bis heute die Mehrzahl der christlichen Beter.<sup>20</sup> Hieronymus aber hatte durch sein «supersubstantialis» den Versuch unternommen, den ursprünglichen Sinn zu retten und zu sichern. Die Vulgata hat ihn bewahrt, die Gebetpraxis leider nicht.

So können wir mit ihm als Ergebnis festhalten: Jesus hat schon in dem Gebet für die Seinen mit Blick auf sein nahes Ende und die Zeit danach das überwesentliche Brot als Brot für die Zukunft, als neues Gottesmedium installiert.

### 11. Probe bestanden: Jede Bitte ergibt sich aus der vorigen

Nachdem nun ausgeschlossen ist, dass es sich bei der vierten Bitte um die physische Nahrung handelt, an die der heutige Beter denken muss, wenn er um das tägliche Brot bittet, und nachdem wir mit Hieronymus und danach mit allen, die wie Peter Abälard in die Vulgata geschaut haben, aber auch mit Origenes, mit Philonenko und Benedikt XVI. eine andere Deutung sehen, können wir eine Probe machen. Wir können nachschauen, wie sich diese Lesart der vierten Bitte zur vorangegangenen dritten Bitte verhält. Jede Bitte, so hatten wir bis dahin feststellen können, hatte sich ja konsequent aus der vorigen ergeben. Und mit der Sattmacher-Bitte wäre die gedankliche Verschränkung der Bitten abgerissen. Die Bitte um physische Nahrung wäre ein ganz neuer Gedanke gewesen, ein Bruch in einem sonst so bündigen Gedankengang, ein Sprung auf eine ganz andere Ebene. Erinnern wir uns: In der dritten Bitte war darum gebeten worden, dass der Wille Gottes Wirklichkeit werden möge: «Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden.»

Die Bitte enthält die Frage aller Fragen: Was ist denn der Wille Gottes, und wie kann ich ihn erkennen? Mit dieser Frage sind wir mitten im zentralen Medienstreit, der alle vier Evangelien durchzieht. Es ist der Streit mit den Schriftgelehrten, der Streit um die Schrift und ihren Status. Sie war doch für die Gegner Jesu der einzige und im Buchstaben verbindliche Weg, den Willen Gottes zu ermitteln. Eigentlich musste er gar nicht groß ermittelt werden, da er ja schon festgeschrieben war, er musste nur befolgt werden.

Und gibt denn die Lesart: «Unser überwesentliches Brot für morgen gib uns heute» einen anschlussfähigen Sinn, der die Spur der dritten Bitte weiterzieht? Die Antwort ist: ja! Jeden Tag himmlisches Brot essen, jeden Tag maximale Gottesnähe herstellen, das ist die Antwort Jesu auf die Frage aller Fragen, die Frage nach dem Willen Gottes, die sich aus der vorigen Bitte ergibt, die da lautete: «Dein Wille geschehe», nicht nur im Himmel, wo es sich von selbst versteht, sondern hier auf Erden und jetzt: heute! Dafür findet sich noch ein zusätzliches Indiz im vierten Kapitel des Johannesevangeliums: Einmal, in Samarien drängen seine Jünger Jesus, etwas zu essen. «Er aber sagte zu ihnen: Ich lebe von einer Speise, die ihr nicht kennt. Da sagten die Jünger zueinander: Hat ihm jemand etwas zu essen gebracht? Jesus sprach zu ihnen: Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat und sein Werk zu Ende zu führen.» (Joh 4,31–34)

Der Wille Gottes wird verinnerlicht wie eine Speise, eine Speise allerdings im übertragenen Sinn! Dieser Gedanke, dass es eine Speise im übertragenen Sinn und einen Zusammenhang zwischen dem Willen Gottes und dieser Speise gibt, begegnet uns genau bei der Frage, wie die dritte mit der vierten Bitte zusammenhängt. Der Wille Gottes muss inkorporiert werden – wie eine Speise, wie Brot. Und schlagartig wird klar, dass wir hier vor der großen Medienalternative stehen, die Jesus, der bei der Kritik an den Schriftgelehrten nicht stehen bleibt, nun anbietet: Wer jeden Tag das überwesentliche himmlische Brot für morgen empfängt und sich einverleibt, stellt jeden Tag neu die Frage nach dem Willen Gottes und kann und muss sie aus der gewonnenen Gottesnähe, die das Brot herstellt, jeden Tag neu beantworten, ein *aggiornamento*, ein heutig Werden ganz grundsätzlicher Art. Dieses «jeden Tag» finden wir ja auch wörtlich in der Lukas-Version der vierten Bitte, in der es heißt: «*káth`heméran*» – «jeden Tag». Bei der Hieronymus-Übersetzung

kommt es natürlich auch nicht mehr zu der «unerträglichen Tautologie» (Philonenko), die schon ein starkes Argument dafür war, dass mit der Übersetzung des «epiousion» mit «täglich» etwas nicht stimmen konnte. Dann hätte es in der Tat heißen müssen: «Unser tägliches Brot gib uns täglich».

So hatte Jesus mit dem «überwesentlichen Brot für morgen an jedem Tag» seine gegenwartspflichtige Alternative zur Schrift angeboten und ihr eng ausgelegtes Monopol überboten. Sie ist der bessere Weg, den Willen Gottes zu ermitteln. Das neue Medium macht gegenwartspflichtig.

## 12. Schuld und Sünde – die Differenzmarker

Diese in die äußerste Konsequenz getriebene Gottesnähe geht freilich ein hohes Risiko. Wer auf dem Gipfel steht, steht auch am Abgrund. Aus der Tiefe klingt das Versprechen der Schlange herauf: «Ihr werdet sein wie Gott» (Gen 3,4). Die gefühlte Gottesnähe des Beters, der sich als Kind an den Vater wendet, darf nicht zur Usurpation einladen. Wenn er, weil er ja so fromm ist, seinen eigenen Willen vom Willen Gottes nicht mehr unterscheidet, wird er zum Usurpator. Der erschlichene Thron Gottes kann für ihn zum Schleudersitz werden. Vor diesem Absturz sollen ihn die folgenden Bitten des Vaterunsers bewahren. Die nächste, die fünfte Bitte lautet: «Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern».

Die Einsicht, dass ich ein Sünder bin, der auf Vergebung angewiesen ist, betrifft zunächst die Beziehung zu Gott, der mir vergeben möge. Wir bleiben in der Gedankenspur: Wo sein Königtum anbricht und sein Wille geschieht, wo das himmlische Brot nährt, versteht es sich von selbst, dass die Vergebung, die ich nötig habe, auch den Mitmenschen zuteil werden muss, die meine Vergebung nötig haben. «Wie auch wir vergeben...». Das ist die erste Konsequenz, die in der Bitte selbst ausgesprochen ist. Eine zweite, nicht weniger wichtige, muss nicht ausgesprochen werden, denn sie ergibt sich wie immer aus der vorigen Bitte. Wenn ein Beter sich ganz dem Vollgefühl seiner Gottesnähe überlässt und himmlisches Brot ihn satt gemacht hat, wähnt er sich womöglich auf dem erwähnten Gipfel der Inkarnation. Was kann ihn vor dem Absturz in die Usurpation bewahren? Es ist die nächste Bitte, die Bitte um Vergebung. Sie macht ihm klar, dass er ein Sünder ist, denn sonst bedürfte er ja nicht der Vergebung. Erinnern wir uns noch einmal an den Satz aus der Bergpredigt, der dieselbe Einsicht regelrecht erzwingt: «Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.» (Mt 5,48) Wer könnte das von sich behaupten? Ihm entspricht der Satz Jesu, mit der er die Ehebrecherin gerettet hat: «Wer ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie.» (Joh 8,7) Wer angehalten wird, um Vergebung zu bitten, dem wird klar gemacht, dass das himmlische Brot, um das er gebetet und das er vielleicht auch erhalten hat, ihn keineswegs schon zu einem Bewohner des Himmels macht.

Der Einsicht des Paulus: «Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren.» Aus dem Römerbrief (3,23) kann man in diesem Sinne deuten. Das muss und darf kein Einstieg in den Selbsthass und eine große Zerknirschungsrhetorik sein, eigentlich reicht erst einmal die Einsicht in die Differenz zwischen Gott und Mensch. Die Sünde ist der Differenzmarker. Die Einsicht, ein Sünder zu sein,



kann vor den Gefahren der Usurpation warnen. Aber diese Gefahr ist noch nicht ganz beseitigt.

«Und führe uns nicht in Versuchung» lautet die nächste Bitte. Über sie ist viel nachgegrübelt worden. Man hat sich gefragt: Was wäre das denn für ein Gott, der einen in Versuchung führt? Abba, der liebe Vater kann das doch nicht sein! Müsste es daher nicht besser heißen: «Und führe (und geleite) uns *in der Versuchung*»? Der Jakobusbrief, in dem es heißt «Keiner, der in Versuchung gerät, soll sagen: Ich werde von Gott in Versuchung geführt.» (Jak 1, 13) weist diesen Gedanken klar ab. Daher sollte man, bevor man zu solchen «Verbesserungen» seine Zuflucht nimmt, überlegen, ob nicht auch diesmal die Gedankenspur, die das Gebet bis hierher doch so konsequent verfolgt hat, eine Antwort bereithält? Die Brotbitte, die ja in ihrem metaphorischen Kern und wenn wir die eucharistischen Bezüge mitbedenken, geradezu eine inkorporierende Verinnerlichung Gottes vor Augen stellt, kann zu einer sehr speziellen Versuchung werden.

Wir sollten uns daran erinnern, für wen das Gebet gedacht ist. Das sind die Jünger Jesu. Wer das Gebet spricht, will ihm folgen. Er ist ihr Vorbild der Gottesnähe, ja der Gottesgegenwart und bietet statt der Frömmigkeit der Schriftgelehrten eine Frömmigkeit der Inkarnation für alle an: himmlisches Brot jeden Tag. Könnte es nicht sein, dass derjenige, der dieses Brot gegessen hat, gerade durch diesen Versuch, Gott in sich aufzunehmen, in eine alte Versuchung gerät? Es wäre dieselbe, die die Schriftgelehrten und Pharisäer zur Selbstgerechtigkeit verleitet.

Den Gedanken einer Inkarnation für alle, wie sie der Johannesprolog verheißt, den wir schon mit seinem «...allen aber gab er Macht, Kinder Gottes zu werden» zitiert haben, und alle anderen Hinweise, dass wir zu ihm, wie Jesus «Abba» sagen können, hat Gerd Neuhaus in einer glücklichen Wendung als «horizontale Inkarnation» bezeichnet.<sup>21</sup> Davon unterscheidet er die «vertikale Inkarnation», das in Jesus Fleisch gewordene Wort von Joh 1, 14. Ohnehin denkt man traditionell, wenn von Inkarnation die Rede ist, erst einmal nur an Jesus. Es mag dann ein schöner Gedanke sein, dass Jesus kein Einzelkind war und dass der Sohn Gottes die Jünger einlädt, sich als seine Geschwister zu betrachten. Aber, so fragt Gerd Neuhaus durchaus zu recht, besteht nicht doch ein Unterschied zwischen der horizontalen und der vertikalen Inkarnation? Zwischen Jesus als der Ikone der Sündenlosigkeit und den Sündern, die wir, gemessen an der göttlichen Vollkommenheit als Menschen sind? Worin besteht also die Versuchung? Könnte es nicht sein, dass sie darin besteht, diesen Unterschied zu vergessen? Diese Frage hat es in sich und wir müssen sie später noch einmal aufgreifen. Es ist auch die Frage, worin die Vertikalität und Singularität des Christus besteht. Auf den ersten Blick scheint das keine Medienfrage, sondern die zentrale Frage einer christlichen Dogmatik zu sein. Wir können sie aber schon deswegen nicht einfach beiseite lassen, weil sie medial folgenreich ist.

In jedem Fall konnten wir wieder eine konsequente Fortführung des Gedankens entdecken, der die voraufgegangene Bitte bestimmt hatte. In ihr waren Schuld und Sünde ins Bewusstsein gehoben worden. Wer sie ausgesprochen hat, kann der nicht der Meinung sein, dass der liebe Vater die Vergebung, um die er da gebeten hat, ihm auch hat zuteilwerden lassen? Und selbstverständlich könnte er auch innerlich bereit sein, auch seinen «Schuldigern» zu vergeben. Wer bis hierhin dem

Sinn des Gebetes gefolgt ist, könnte sich ganz auf der Seite Gottes platzieren. Er wäre dann umstandslos ein Guter! Die Versuchung, daraus einen Besitzanspruch abzuleiten, ist groß. Gerd Neuhaus hat in vielen Varianten die besondere Versuchung derer beleuchtet, die sich in den Dienst des Guten gestellt haben und die für ihre guten Zwecke auch einmal über Leichen gehen. Sarastro, der allen, die seine «Lehren nicht erfreuen» das Menschsein abspricht, Robespierre, der «Tugendhafte», der dem «siècle de lumieres» die Gestalt des Guillotine-Terrorismus verleiht.<sup>22</sup> Soweit muss es bei den Jüngern Jesu nicht kommen. Aber die Kirchengeschichte ist voll von Beispielen für die verdeckte Selbstermächtigung von Gottesstreitern. Neuhaus weist zu Recht auf das Phänomen der Wiederkehr des Verdrängten im Verdrängenden hin.

Am Ende steht die Bitte: «Und erlöse uns von dem Bösen». Hier scheint es zunächst einmal nicht um das metaphysisch Böse schlechthin zu gehen, auch nicht um die Frage, ob *der* Böse, am Ende gar der Satan gemeint ist, oder *das* Böse. Im Griechischen heißt es: «...*apó toũ ponerōũ*», das heißt: erlöse uns von dem, was Not und Arbeit macht, was unglücklich macht und belastet. Diese eher harmlosen Vokabeln machen aus der letzten aber noch keine Bitte um Wellness, denn dann wären wir auf der Ebene der konkreten Bitten, die Matthäus in seiner Einleitung ausschließt. Die Abwesenheit all dessen, was beschwert und belastet, was wäre sie anders als eine vollständige Erlösung?

Wenn wir nun im Rückblick das Gebet als Ganzes betrachten, erkennen wir noch einmal die in sich schlüssige, klare Gedankenführung, bei der sich jede Bitte aus der vorigen ergibt. Nicht zufällig sind die Bitten jeweils durch ein «und» verbunden. Das ist mehr als eine parataktische Aneinanderreihung. Was wäre die vierte Bitte ohne die fünfte, die dafür sorgt, dass die Gottesnähe, die das himmlische Brot möglich macht, nicht den Abstand zu Gott beseitigt? Indem sie daran erinnert, dass der Beter bei aller Gottesnähe ein Sünder bleibt, ist sie die Bitte der Vorenthaltung, die zum Monotheismus so wesentlich gehört. Und was wäre die fünfte Bitte ohne die Verstärkung der sechsten, die endgültig die Gefahr der usurpatorischen Versuchung benennt?

Die Brotbitte steht in der Mitte. Sie ist wie ein Schlussstein, der den Gedankenbogen zusammenhält, und wir erkennen, dass dies nur der Fall ist, wenn wir sie, die gewiss nicht zufällig in der Mitte steht, richtig übersetzen und interpretieren, so dass kein Bruch entsteht, wie es der Fall wäre, wenn wir sie weiterhin, im Trott einer Gewohnheit, die so alt und ehrwürdig sie auch sein mag, als Sattmacher-Bitte verstehen. Mit dieser Deutung erkennen wir auch, dass die richtige Übersetzung nicht nur für die innere Gedankenführung des Vaterunsers wichtig ist, sondern weit über das Gebet hinausweist. In der Entwicklung der Mediengeschichte des Monotheismus, in der der Wechsel vom Kultbild zur Kultschrift den ersten Quantensprung darstellt, ist der Wechsel von der Vorstellung, dass sich in einer Heiligen Schrift der Wille Gottes buchstäblich manifestiert, zu der Vorstellung, dass im Menschen selbst, der sich täglich neu in der Bitte um das Brot der Gottesgegenwart mit ihm verbindet, ein Höhepunkt erreicht. So wird die vierte Bitte zum Schlüssel dieser Mediengeschichte. Das muss anderenorts noch genauer gezeigt werden.<sup>23</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Marc PHILOENKO, *Das Vaterunser*, Tübingen 2002. Philonenko konzentriert sich auf Spuren und Parallelen in den «intertestamentarischen Schriften», d. h. den Schriftrollen vom Toten Meer und den aramäischen Targumen um von dort neue Indizien für die Interpretation zu gewinnen.

<sup>2</sup> Vgl. Joachim JEREMIAS, «Abba», in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 45 (1954) 131–132. Vgl. auch Ernst KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen, <sup>3</sup>1970, 187–214.

<sup>3</sup> «Da lache ich ja!» Das kann man sagen, ohne zu lachen. Wer dagegen sagt: «Ich befehle dir...» hat einen Befehl erzeugt.

<sup>4</sup> So übersetzt tatsächlich auch Ernst DIETZFELBINGER in seiner *Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch nach der Ausgabe von Nestle-Aland*, Neuhausen 1986.

<sup>5</sup> PHILOENKO, Vaterunser (s. Anm. 1), 78.

<sup>6</sup> Vgl. ORIGENES, *De oratione*, 2. Teil, cap. 18–30, insbes. Cap 27, 7–13. Und Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. I, Freiburg i. Br. 2007, 188.

<sup>7</sup> Vgl. W. PAPE, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, 3. Auflage, 6. Abdruck, Braunschweig 1914,

<sup>8</sup> «Privativ» von lat. *Privatio* = Beraubung, Wegnahme. Privative Theologie steht im Gegensatz zu einer affirmativen Theologie, die mit positiven Attributionen arbeitet.

<sup>9</sup> Eine Zukunftsprophezeiung, bei der der Verfasser auf das Vorausgesagte schon zurückblicken kann.

<sup>10</sup> Vgl. Erwin SONDEREGGER, *Die Bildung des Ausdrucks to ti en einai durch Aristoteles*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (1983) 18–39.

<sup>11</sup> Auch als «Evangelium der Nazoräer» bekannt. Philonenko: «In diesem judenchristlichen Evangelium wurde *epiούσιος* wohl mit *mahar* übersetzt und nicht umgekehrt.» A.a.O., 80.

<sup>12</sup> HIERONYMUS, *Kommentar zu Matthäus*, Vgl. W.D. STROKER, *Extracanonical Sayings of Jesus*, Atlanta 1989, 204.

<sup>13</sup> PHILOENKO, Vaterunser (s. Anm. 1), 78ff.

<sup>14</sup> Psalm 78,24 f: «Er ließ Manna auf sie regnen als Speise, er gab ihnen Brot vom Himmel. Da aßen die Menschen Wunderbrot, Gott gab ihnen Nahrung in Fülle».

<sup>15</sup> PHILOENKO, Vaterunser (s. Anm. 1), 86.

<sup>16</sup> Ebd., 78

<sup>17</sup> Sprachpragmatische Gesichtspunkte, wie überhaupt die Ergebnisse der analytischen Sprachphilosophie, finden sich immer noch zu wenig in der exegetischen Literatur.

<sup>18</sup> Vgl. PHILOENKO, Vaterunser (s. Anm. 1), 8. Es handelt sich bei «*mahar*» um eine Übersetzung aus dem griechischen Matthäusevangelium und er stimmt J. Jeremias zu, der argumentiert: «Der Übersetzer, der Matthäus ins Aramäische übertrug, hat natürlich in dem Augenblick, in dem er zum Vaterunser kam, aufgehört zu übersetzen und stattdessen niedergeschrieben, was er täglich betete.» Eine schöne Idee. Sie setzt natürlich voraus, dass die aramäischen Beter eine eigene, von Matthäus unabhängige Überlieferungstradition hatten. Wenn dem so gewesen wäre, hätte man im «Evangelium der Hebräer» eine ganz eigene, auch sonst von Mt abweichende Version vorfinden müssen – hat man aber nicht.

<sup>19</sup> Dafür könnte er mit Apg 7,26 argumentieren, wo es heißt: *Tête epiouse heméra* (Am folgenden Tag). Vgl. David Edward AUNE, *Jesus, Gospel Tradition and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity: Collected Essays II*, Tübingen 2013, 88. Keinen in der stattlichen Reihe von Autoren von Origenes bis zum Lidell-Scott hat diese Stelle daran gehindert, das *epiouston* im Vaterunser weiterhin als *hapax legomenon* zu betrachten.

<sup>20</sup> Peter Abälard (1079–1142) und Héloïse mit ihren Nonnen im Kloster «Paraklet» bilden eine Ausnahme. «Als Bernhard von Clairvaux das Kloster besuchte, hörte er die Nonnen das Paternoster auf unübliche Weise beten. Statt nach allgemeinem Brauch zu sagen «Unser täglich Brot gib uns heute» betete man im Paraklet, einer Ausdrucksweise gemäß, die im Evangeliumstext des Heiligen Matthäus enthalten ist: «Gib uns unser überwiesenhaftes Brot. [...] Einige Zeit später aber kam Abälard selbst in das Kloster, und Héloïse berichtete ihm vertraulich, dass der Abt von Clairvaux über diesen Bruch mit der allgemeinen Gewohnheit erstaunt gewesen zu sein schien.» Aus Régine PERNOUD, *Héloïse und Abälard*, München 1994, S. 208. Ich danke Karsten Weber für den Hinweis.

<sup>21</sup> Vgl. Gerd NEUHAUS, *Noch einmal: Bitte um das tägliche Brot*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 13.1.2016, Geisteswissenschaften N3.

<sup>22</sup> Vgl. Gerd NEUHAUS, *Fundamentaltheologie*, Regensburg, 2013, 100 ff.

<sup>23</sup> Dies werde ich in *Corpora. Eine Mediengeschichte des Monotheismus* versuchen (erscheint voraussichtlich 2017).

#### ABSTRACT

*What bread? What bread!* What sort of «bread» we are really dealing with, when we turn to the fourth petition in the Lord's Prayer, depends on the adjective that qualify it both in Luke and Matthew. It reads «epiousion» and is used nowhere else in the Greek (hapax legomenon). The linguistic pragmatics of this lexical items are considered here for the first time. Jerome intuitively translated into «supersubstantialis» in his Vulgata version. The familiar phrase «our daily bread» refers back to the «cotidianum» used in the Vetus Latina translation. It was a word that still made sense in the context of Jewish-Christian communities, but eludes its eschatological meaning in the later context of evolving communities. The inner framework of the Lord's Prayer is distorted by the commonly used, misleading translation. What is put forth here, is not the bread that satiates, but the unleavened bread that is developed in the Exodus tradition, which Jesus gives a new meaning at the Last Supper. This interpretation takes a central position in my media history of monotheism.

*Keywords:* «epiousion» – «supersubstantialis» – hapax legomenon – Lord's Prayer – Vulgata – pragmatics – linguistics – media history of monotheism