



Magnus Lerch · Wien

WAS HEISST: «ERLÖSE UNS VON DEM BÖSEN»?

Exegetische und systematische Überlegungen zur siebten
Vater-Unser-Bitte

Texte, die allzu selbstverständlich sind, drohen zu schweigen. Sie sind so oft gesprochen und gehört worden, dass sie uns «nichts mehr sagen». Meist bemerken wir ihr existenzielles und soziokulturelles Leer-Laufen nicht einmal, es vollzieht sich schleichend. Historische Kritik bietet die Chance, diese Texte wieder zu «entfremden» – sie zu distanzieren von Assoziationen und Deutungsfolien, die historisch erst dominant *geworden* sind, aber weder alternativlos waren noch den Bedeutungsreichtum der Texte ganz ausschöpfen konnten. Die so entstehende Differenz zwischen ursprünglicher Bedeutung und späterer Interpretation eröffnet Freiräume, um die Texte in der Gegenwart wieder «zum Sprechen» zu bringen.

Gerade das so vertraut erscheinende Vater-Unser ist ein Ort, an dem exegetische und systematische Theologie in ein Gespräch gebracht werden müssen – und zwar nicht nur, um der wissenschaftlichen Redlichkeit Genüge zu tun, sondern vor allem auch, um dieses Gebet immer wieder neu aneignen, es heute verstehen und sich darin wiederfinden zu können. Zunächst möchte ich daher auf wichtige Resultate der historisch-kritischen Forschung bezüglich der siebten Vater-Unser-Bitte eingehen (1). Von hier aus ist zu fragen, welcher Erfahrungshorizont der Bitte zugrunde liegt und welche Hoffnung sie artikuliert (2). In diesem Zusammenhang darf dem Problemzusammenhang von Theodizee und Handeln Gottes nicht ausgewichen werden (3). Wie ist Gottes Geschichtsmächtigkeit, sein rettendes Handeln, angesichts des Leidens Unschuldiger zu verstehen? Das systematische Gewicht dieses Problemzusammenhangs kann freilich weder von einer einzelnen Bitte noch von dem vorlie-

MAGNUS LERCH, geb. 1982, Dr. theol., ist Universitätsassistent am Institut für Systematische Theologie und Ethik an der Universität Wien.





genden Beitrag insgesamt getragen werden. Dennoch sollen, um das Problem ernst zu nehmen, diesbezüglich weiterführende Überlegungen angeschlossen werden (4). Sie bleiben jedoch bewusst vorläufig. Das Ziel aller vier Schritte ist, die siebte Vater-Unser-Bitte existenziell (neu) zu erschließen – in sowohl exegetisch als auch systematisch verantworteter Weise.

1. Zur exegetischen Orientierung

Man mag bei den Signalworten «Erlösung» und «Böses» schnell an christliche Soteriologie denken – eben an die Erlösung von Schuld und Sünde durch Tod und Auferstehung Jesu Christi. Semantik und Kontext der Bitte zielen aber zunächst in eine andere Richtung.¹ Im griechischen Text steht nicht σῶζω, sondern ρύομαι, das im Neuen Testament seltener vorkommt. Es meint «retten» oder «bewahren». Dementsprechend übertragen die Einheitsübersetzungen von 1980 und von 2016 Mt 6, 13b beide mit «rette uns vor dem Bösen». Dabei wird ἀπὸ τοῦ πονηροῦ zwar zutreffend wiedergegeben. Allerdings könnte man so allein an das *sittlich* Schlechte denken, also an Schuld und Sünde. Damit würde der griechische Text vorschnell festgelegt. Πονηρός ist unbestimmter; es lässt sich durchaus beziehen auf «Alltagserfahrungen» wie «Krankheit, Drangsal, böse Menschen, den bösen Trieb»². Zudem ist offen und im Christentum von Anfang an umstritten, ob τοῦ πονηροῦ neutrisch oder maskulinisch zu verstehen ist. Mit einer maskulinischen Verwendungsweise würde die personalisierte Form – *der* Böse – und damit das Symbol des Teufels aufgerufen. Einigkeit in der Exegese besteht nur darin, dass die Frage, ob *der* oder *das* Böse angesprochen ist, rein philologisch nicht entschieden werden kann. Die deutschen Übersetzungen geben diese Offenheit gut wieder, weil sie ebenfalls neutrisch oder maskulinisch verstanden werden können. Das gilt sowohl für den liturgischen Gebetstext («von *dem* Bösen») als auch für den Text der Einheitsübersetzung («vor *dem* Bösen»).

Bereits an dieser Stelle muss aus inhaltlichen Gründen ein Seitenblick auf die Änderung des *liturgischen* Textes der siebten Vater-Unser-Bitte geworfen werden. Hier bestätigt sich insgesamt die Offenheit der Deutung. Bis 1970 war eine Übersetzung in Kraft, die die Erlösung nicht auf das «Böse», sondern auf ein unbestimmtes «Übel» bezieht. Vielleicht lässt dieser Wortlaut für heutige Ohren leichter erkennen, dass die Bitte nicht allein auf Schuld und Sünde bezogen ist. Dies würde auch nicht zum Aufbau des Vater-Unsers passen. Denn die moralisch zu verantwortende Tat war bereits Thema der Vergebungsbitte. Die Änderung des liturgischen Textes wiederum ist nachweislich – wie Joseph Pascher festhält – in der Absicht erfolgt, nicht nur neutrisch vom «Übel» zu



sprechen, sondern «vom Urheber alles Bösen»³. Um sodann «den Bösen» mit «dem Erlöser» zu kontrastieren, wurde ῥύσαι statt mit «(er-)rette» mit «erlöse» übersetzt. Allerdings soll auch laut Pascher bei τοῦ ποιηροῦ nach wie vor ein maskulinisches oder neutrisches Verständnis möglich sein. Das heißt: Man *kann*, muss aber nicht zwingend «den» Teufel mit τοῦ ποιηροῦ assoziieren. Relativiert wird eine solche durchaus mögliche Assoziation auch durch den Embolismus, der direkt auf die siebte Bitte folgt. Hier heißt es gerade nicht, Gott möge von «dem Bösen», sondern von «*allem* Bösen» erlösen.

Es ergibt sich also sowohl für den biblischen als auch den liturgischen Text einerseits eine gewisse interpretatorische Offenheit in der Bestimmung des τοῦ ποιηροῦ. Sie wird aber zugleich begrenzt, und zwar aus lexikalischen wie grammatikalischen Gründen: In jedem Fall steht nicht primär die moralische Tat, sondern die *Macht* des Bösen im Mittelpunkt, sei diese nun als personifizierte oder unbestimmte Größe verstanden. Damit gerät auf Seiten des Menschen eine passive Dimension in den Blick und also im Kontext des Vater-Unser die unmittelbar vorausgegangene Versuchungsbitte. Hier wird deutlich, dass sich Mt 13b («rette uns vor dem Bösen») und Mt 13a («Und führe uns nicht in Versuchung») eigentlich nicht trennen lassen. Dazu ist etwas weiter auszuholen.

Ende 2017 hat Papst Franziskus bekanntlich die dann viel diskutierte⁴ Frage angestoßen, ob an die Stelle von «Und *führe* uns nicht in Versuchung» nicht besser «Und *lass* uns nicht in Versuchung geraten» treten sollte. Die Intention bestand darin, nicht einer Verdunkelung des Gottesbildes Vorschub zu leisten. Gott bewirkt nicht selbst aktiv die Versuchung, sondern ist ein dem Menschen zugewandter, *barmherziger* Gott, wie ein Schlüsselmotiv des Papstes zur Geltung bringt. Allerdings ist in der sich anschließenden Diskussion vielfach die Korrektheit der derzeit geltenden Übersetzung betont worden. Außerdem wurde darauf hingewiesen, dass keine vorschnelle Harmonisierung des biblischen Gottesbildes erfolgen sollte. Die Frage nach Gottes Letztverantwortung bleibe bestehen. Sie sei nicht durch das Argument zu umgehen, Gott lasse die Versuchung lediglich zu.

Interessant ist nun, dass bereits die redaktionsgeschichtliche Entwicklung der hier infrage stehenden Vater-Unser-Bitte sich der Reflexion auf eben dieses Problem verdankt. Während es im Lukasevangelium ausschließlich heißt «Und führe uns nicht in Versuchung» (Lk 11,4), führt das Matthäusevangelium weiter fort: «sondern rette uns vor dem Bösen!» (Mt 13b). Marlies Gielen hat anhand einer erhellenden motivgeschichtlichen Analyse gezeigt – schon zwanzig Jahre vor der eben erinnerten Diskussion von 2017/18 –, dass Mt 13b sich der «traditionsgeschichtlich jüngeren Tendenz» verdankt, «den *unmittelbaren* Akt der Versuchung von Gott auf den Satan zu übertragen»⁵. Insofern

zielt die matthäische Redaktion durchaus auf eine «Entlastung»⁶ Gottes. Diese bleibt in der lukanischen Version noch relativ schwach. Sie ist rein negativ gefasst: Gott und das Subjekt der Versuchung werden bei Lukas lediglich *nicht identifiziert*. Matthäus aber *differenziert* beide ausdrücklich. Die Versuchung ist gerade keine Versuchung durch Gott, sondern durch das Böse bzw. den Bösen. «Die Stoßrichtung der beiden letzten Vater-Unser-Bitten dürfte [...] in der Erfahrung um die Macht des Bösen und um die menschliche Schwachheit wurzeln»⁷. Gedacht ist also an eine «Einflussphäre» des Bösen, deren Gefährdungspotenzial real erfahren wird und die – wie der Zusammenhang mit der Versuchungsbitte zeigt – in einem engen Zusammenhang mit den Entscheidungen des Menschen steht. «Gottes Beistand – das ist der Sinn der Bitte – soll davor schützen, dieser Macht zu erliegen, also der Versuchung nachzugeben und Schuld auf sich zu laden.»⁸ Das setzt aber gerade voraus, dass, wie Thomas Söding formuliert, das «Böse, von dem zu erlösen Gott gebeten wird, [...] nicht nur moralisches Versagen [ist], sondern Unheil, das sich auch im Fehlverhalten zeigt und vergrößert, aber die Dimensionen des Moralischen oder Unmoralischen überschreitet.»⁹

Die viel diskutierten Spannungen der *Versuchungsbitte* sind damit nicht beseitigt. Gielen betont dies wiederum auf motivgeschichtlicher Basis. In der Verbindung von Versuchungs- und Erlösungsbitte zeigt sich, dass auch die «alttestamentlich geläufige Vorstellung der Prüfung einzelner oder des Volkes Israel durch Gott auf Glaubenstreue und Gehorsam»¹⁰ in Kraft bleibt. Denn die motivgeschichtlichen Parallelen, auf die Gielen rekurriert, verdeutlichen: Es geht jeweils um eine «Konfrontation»¹¹ mit der Versuchung, für die Gott durchaus letztverantwortlich ist, wie auch immer diese Verantwortung näher bestimmt werden mag. Das zeigt etwa die *matthäische* Version der Versuchung Jesu im Vergleich zur *markinischen*. Im griechischen Text Mk 1, 13 schließt die Versuchung Jesu an seinen vierzigjährigen Aufenthalt in der Wüste partizipial an (πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ). Damit bleibt offen, wie der Zusammenhang näher zu verstehen ist. So heißt es etwa in der Einheitsübersetzung: «Jesus blieb vierzig Tage in der Wüste und wurde vom Satan in Versuchung geführt.» Möglich wäre aber auch eine temporale (*während* er vom Satan versucht wurde) oder modale Bedeutung (*wobei* er vom Satan versucht wurde). Matthäus ersetzt nun das Partizip durch einen finalen Infinitiv (πειρασθῆναι) und vereindeutigt an dieser Stelle: Jesus wurde vom Geist in die Wüste geführt, *um* vom Teufel versucht zu werden.

Gielen betont den inhaltlichen Zusammenhang beider Redaktionen (der Versuchung Jesu und des Vater-Unser) und zieht hieraus der Sache nach zwei Schlüsse. Zum einen hält auch die mit Mt 6, 13b zunehmende «Entlastung» Gottes an seinem aktiven Handeln und also an seiner Letztverantwortung fest.

Zum anderen ist der christologisch-anthropologische Zusammenhang innerhalb des Matthäusevangeliums zu beachten. Jesus besteht «seine Bewährungsprobe durch die unbedingte Bindung an den in der Schrift geoffenbarten Willen Gottes (vgl. Mt 4, 3–11). Diejenigen, die sich im Vater-Unser vertrauensvoll an Gott wenden, können dagegen aufgrund ihrer Schwachheit nicht sicher sein, der Versuchung zu widerstehen. Weil aber ihr Heil auf dem Spiel steht, darum lehrt sie der mt [sic] Jesus zu beten: «Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen» (Mt 6, 13).»¹²

Die redaktionsgeschichtliche Modifikation unterscheidet nicht nur stärker zwischen Gott und dem Subjekt der Versuchung. Sie steigert auch das Vertrauen in Gottes aktives, rettendes Handeln, in seine Geschichtsmächtigkeit. Dies wird in der exegetischen Forschung einhellig betont. In Mt 6, 13 geht es geradezu um eine «Bewegung», die Gott vollziehen möge: nicht in Versuchung *hinein* (μη εἰς πειρασμόν), sondern von dem Bösen *weg* (ἀλλὰ ἀπὸ τοῦ πονηροῦ). Heinz Schürmann kommentiert: «Das in unserer Bitte verwandte Zeitwort – in unserer deutschen Übersetzung etwas farblos und mißverständlich mit «erlösen» übersetzt – lässt ein plastisches Bild vor unsern Augen entstehen: Es scheint ein gefährliches Untier in der Nähe zu lauern, das «umhergeht, suchend, wen es verschlinge» (1 Petr 5, 8), vor dessen Zugriff wir in letzter Minute zurückgerissen, errettet werden müssen.»¹³ Wie Schürmann betonen auch andere Interpretationen, dass die siebte Vater-Unser-Bitte streng genommen noch gar nicht ausdrücklich von der bereits erfolgten Verstrickung des Menschen in Unheil, Unglück und Schuld spricht. Vielmehr steht «nur» die prinzipielle Gefährdung durch das Böse vor Augen.¹⁴ Genau diesen Sinn hat Ernst Lohmeyer zufolge das Wort ῥῦσαι: «Es meint nicht das Lösen von Banden, welche einen fesseln, oder in weiterem Sinne das Befreien von Gebundenen oder irgendwie Gefangenen, wie die lateinische und deutsche Übersetzung nahelegen, sondern mit ihm ist der Gedanke eines Weges und einer Begegnung, einer Führung und eines Schutzes verknüpft, und dieses Moment wird hier durch das kontrastierende Verbum der sechsten Bitte «nicht hineinführen» noch unterstrichen.»¹⁵

Angesichts des von Schürmann gewählten dramatischen Bildes ist jedoch zu beachten, dass – folgt man etlichen anderen Auslegungen – Mt 6, 13 wohl insgesamt nicht in einem apokalyptischen Horizont steht.¹⁶ Wieder hilft hier der Blick auf Mt 6, 13a: πειρασμός ist nicht *terminus technicus* für die endzeitliche Anfechtung. Es tritt zudem ohne bestimmten Artikel auf, bezeichnet also nicht *die* eine, über Heil oder Unheil entscheidende Versuchung, sondern lässt sich durchaus auf den Alltag beziehen. Gerade dies aber lässt das Vertrauen des Beters erkennen, dass Gott *je neu* einzugreifen, vom Bösen «hinwegzuretten» vermag. Wie auch immer die Versuchungsbitte genauer verstanden wird – die



Zielrichtung von Mt 6, 13b besteht in der Hoffnung: Dasselbe Subjekt, das mit der Versuchung konfrontiert, vermag auch aus dem Bösen herauszuführen. Die motivgeschichtlich verwandte Stelle 1 Kor 10, 13 spricht genau in dieser Weise von Gottes Treue: «Gott ist treu; er wird nicht zulassen, dass ihr über eure Kraft hinaus versucht werdet. Er wird euch mit der Versuchung auch einen Ausweg schaffen, sodass ihr sie bestehen könnt.»

2. Die Macht des Bösen. Zum Erfahrungshorizont der Bitte

Wie die exegetischen Erläuterungen gezeigt haben, ist der motivische Horizont unserer Vater-Unser-Bitte weit gespannt: Gott möge ›herausretten‹ (ῥύσαι) aus dem Bösen, das vielfältige Erfahrungen des Leids, des Unglücks und des Unheils einschließt und als ›Versuchung‹ an die menschliche Freiheit herantritt. Um dies näher zu erläutern, bietet sich m.E. zunächst ein Motiv an, das Altes und Neues Testament verbindet und damit erneut auf die genuin jüdische Prägung des Vater-Unser verweist: das Motiv des *Wassers*.¹⁷ Es steht nicht nur für lebenspendende, sondern auch für lebensvernichtende Kraft, nicht nur für Reinigung, sondern auch für die elementare Bedrohung. So heißt es in Ps 18, 5–7.16f:

Mich umfingen die Fesseln des Todes und die Fluten des Verderbens erschreckten mich. Mich umstrickten die Fesseln der Unterwelt, über mich fielen die Schlingen des Todes. In meiner Not rief ich zum HERRN und schrie zu meinem Gott, er hörte aus seinem Tempel meine Stimme, mein Hilfeschrei drang an seine Ohren. [...] Da wurden sichtbar die Tiefen des Wassers, die Grundfesten der Erde wurden entblößt vor deinem Drohen, HERR, vor dem Schnauben deines zornigen Atems. Er griff aus der Höhe herab und fasste mich, zog mich heraus aus gewaltigen Wassern.

Bis in die Sprache unserer Gegenwart hat sich die hier angesprochene Symbolik bewahrt: dass wir im Abgrund zu versinken drohen, unsere Hoffnungen hinweggespült werden, über uns die Wogen zusammenschlagen, uns das Wasser bis zum Hals steht... So heißt es im Psalter an anderer Stelle: Das «Wasser geht mir bis an die Kehle. Ich bin versunken im Schlamm des Abgrunds und habe keinen Halt mehr. In Wassertiefen bin ich geraten, die Flut reißt mich fort.» (Ps 69, 2f). Der *Ursprung* dieser umfassenden Bedrohungserfahrung wird nicht geklärt. Nur ihre *Tatsache* wird metaphorisch beschrieben und mit der Bitte um ein ›Herausretten‹, ›Herausziehen‹ durch Gott verbunden – so, wie es auch in unserer Vater-Unser-Bitte der Fall ist. Denn auch dort wird im griechischen Text (wie gesehen), das ›Zeitwort‹ ῥύσαι, das um eine dringliche Aktivität bitet, mit der Hoffnung auf eine ›Bewegung‹ Gottes verbunden (nicht in die Versuchung *hinein*, sondern vom Bösen *hinweg*).



Paulus setzt diesen motivischen Hintergrund in seiner Tauftheologie (Röm 6,3–11) offensichtlich voraus. Er deutet die Taufe als antizipatives Sterben und Auferstehen des Täuflings mit Christus. In Christus hat uns Gott aus dem «Wassergrab» gleichsam «herausgerettet», aus den Untiefen von Schuld und Verzweiflung befreit. Der altkirchliche Taufritus hat dies symbolisch dadurch zum Ausdruck gebracht, dass der Erwachsene in ein großes Wasserbecken hinabgestiegen und vom Taufenden aus der Tiefe wieder heraufgezogen wurde. Dieses Motiv des «Herausrettens» klingt nicht nur in der paulinischen Tauftheologie, sondern auch an anderen Stellen an. 1 Petr 3,20f spricht von der Taufe im Kontext der Sintflut, aus der Noah gerettet wurde. 1 Kor 10,1f erinnert an das Wasser des Schilfmeeres, aus dem Israel geführt wurde.

Diese Beschreibungen lassen sich auch auf die paulinische Anthropologie beziehen. Sie führt das Sachproblem von Mt 6,13 weiter und versucht, die Macht des Bösen existenziell zu erschließen und auf Freiheit wie Ohnmacht des Menschen, seine Aktivität und Passivität zu beziehen. Gerade im Hinblick auf das Böse, so die paulinische Linie, ist der Mensch nicht nur aktiv handelnd, sondern auch passiv betroffen. Er wird in «Versuchung» geführt von der Macht eines Unheilszusammenhang, in dem sich individuelle Verantwortung und überindividuelles Verhängnis von Anfang an durchdringen und vermischen. So versteht Paulus das Böse als Schuld und Verhängnis, als Tat und Macht zugleich. *Einerseits* lässt er an der Verantwortlichkeit des Menschen keinen Zweifel und hält so den Tatcharakter des Bösen fest. Es besteht Röm 5,14 zufolge in der Übertretung des Gesetzes, der Tora und damit in der Missachtung des Liebesgebotes aus Lev 19,18: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.» Paulus sieht hierin «alle anderen Gebote [...] zusammengefasst [...]». Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. Also ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes» (Röm 13,9f). *Andererseits* beschreibt Paulus eine Machtdimension des Bösen, die er auf «die» Sünde (im Singular) bezieht. Sie ist es, die den Menschen zuallererst dazu antreibt, das Gebot überhaupt zu übertreten. Das Böse besteht also nicht einfach aus der aktiven Einzeltat und ihren Folgen. Vielmehr kann dieses Verhältnis auch umgekehrt beschrieben werden: Da die Sünde das innere Selbstverhältnis des Menschen «ingenommen» hat – sie «wohnt» in ihm (Röm 7,20), hat ihn «versklavt» (Röm 6,6) –, erscheint die Tat nun ihrerseits als Folge dieser Inbesitznahme: «Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will, das vollbringe ich. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der es bewirkt, sondern die in mir wohnende Sünde.» (Röm 7,19f). Die paulinischen Beschreibungen entsprechen der Mehrdimensionalität, unter der das Böse schon in der berühmten Sündenfallerzählung (Gen 3, 1–24) in den Blick genommen wird. Die Vater-Unser-Bitte kommt auf diese Mehrdimensionalität zurück. Denn auch Gen 3

beschreibt nicht einfach die Freiheit des Menschen als Ursprung des Bösen. Sie kennt im Motiv der Schlange oder der köstlich erscheinenden Frucht des Baumes Symbole für eine Macht des Bösen, die der individuellen Tat vorausliegen, sie gerade deshalb mitbedingen (freilich nicht: ausschließlich verursachen).

Mit dem französischen Phänomenologen Paul Ricœur lässt sich verdeutlichen, dass die beiden großen christlichen Deutungen der Machtdimension des Bösen – Erbsünde und Teufel – an dieser menschlichen Grunderfahrung ihren Anhaltspunkt haben: «Wir *beginnen* das Böse, durch uns kommt es in die Welt, aber wir beginnen es nur von einem bereits vorhandenen Bösen aus»¹⁸. Der Mensch findet das Böse vor «als etwas, das schon da ist, in ihm, außer ihm, vor ihm», es «bildet eine Art Unwillentliches im Kern des Willentlichen»¹⁹. Vor diesem Hintergrund versteht Ricœur die Schlange – den Teufel oder das «Untier», von dem Schürmann mit Blick auf unsere Bitte spricht – als ein rational nicht auflösbares Symbol, das gerade deshalb immer wieder neu von der Vernunft bedacht werden will. Denn die Schlange versinnbildlicht die «passive Seite der Versuchung»: «Sündigen heißt Nachgeben.» Sie steht für jenes Böse, «das ich fortsetze, wenn ich, auch ich, es beginne und in die Welt bringe; das Immer-schon-da des Bösen ist die *andere* Sicht jenes Bösen, für das *ich* gleichwohl verantwortlich bin.»²⁰

Ein «Immer-schon-da», für das ich dennoch «verantwortlich» bin, ein «Unwillentliches» im «Willentlichen» – das sind offensichtlich paradoxe Beschreibungen. Sie wollen darin aber einer alltäglichen, nicht monokausal zu erklärenden Erfahrung entsprechen: Die «Versuchung» durch das Böse besteht darin, dass wir immer schon in Prozesse verstrickt sind, aus denen heraus wir zuallererst schuldig werden und damit einen Schuldzusammenhang aktiv fortsetzen, indem wir uns zugleich schon vorgefunden haben. So etwa, wenn Eltern ihren Kindern antun, worunter sie schon bei den eigenen Eltern gelitten haben; aber auch diese waren ihrerseits einmal ohnmächtig gegenüber den Eltern, und auch die Kinder werden möglicherweise einmal in der Elternrolle aktiv wiederholen, wovon sie zuvor passiv betroffen waren. Oder etwa, wenn der Einzelne eingelassen ist in kaum überschaubare, sozio-ökonomische Dynamiken rücksichtsloser Leistungssteigerung, die er sowohl passiv erleidet als auch aktiv fortsetzt, weil er – unter dem Imperativ einer beständigen Selbstoptimierung stehend – keine Kraft für Empathie und Mitleid mehr aufbringt, von denen eine solidarische Gesellschaft lebt, die mehr als Zweckgemeinschaft sein will. So wird im paulinischen Sinne die Tora – das Liebesgebot – seltener in einer einzigen, punktuellen Entscheidung übertreten; der Übergang ist fließend, geprägt durch alltägliche Lieblosigkeiten, Resignation und Schuld, deren «Teufelskreis» wir nicht einfach unterbrechen können. Hier durchdringen sich *Wollen* und *Können*, sind aktive und passive Anteile nicht trennscharf bestimm-



bar. Wir geraten – um auf das Wassermotiv zurückzukommen – in die Fluten eines ‹Sogs›. Die eigentümliche Tragik seiner Dynamik besteht darin, dass wir sie erst erkennen, wenn es schon zu spät ist, weil wir schon längst mit und nicht gegen den Strom geschwommen sind – und eben doch ahnen, dass es nicht ohne unser Zutun so weit gekommen ist...

«Der Sog zeigt seine Macht nicht von Anfang an; er greift fast unmerklich nach mir, und ich lasse mich treiben, lasse mich von dem Strom der Meinungen und Selbstverständlichkeiten mitnehmen, weil ich nicht sehe, warum man unbedingt gegen ihn schwimmen müsste. Das Bild des Sogs verweist auf diesen Normalfall des Sündigens: auf den unterlassenen Widerstand gegen das, was sich ja fast von selbst ergibt und was mir im Grunde ja auch ganz recht so ist. Die Dramatik des Sogs – der Taumel der Begierde, der mich gegen meinen Willen in den Abgrund zieht – zeigt sich erst am Ende»²¹.

Dieses Bild des Sogs ruft im Vater-Unser die Kombination von Versuchungs- und Erlösungsbitte auf. Legt man die weite Bedeutung von *πειρηρός* zugrunde, kann man diese Kombination anthropologisch vielleicht so plausibilisieren: Wir werden geprägt durch Bedingungen, die wir uns nicht ausgesucht haben und für die wir nicht verantwortlich sind – die uns vorausgehende Schuldgeschichte, Leid und Schicksalsschläge, Verzweiflung und Ohnmachtserfahrungen. Der Beter weiß um die Macht dieser Bedingungen – wo sie ihren Ursprung hat und warum Gott sie zulässt, bleibt letztlich offen. Im Zentrum steht die existenzielle Erfahrung, dass wir jedenfalls aus dieser uns vorgeordneten (und wie auch immer näher zu bestimmenden) Macht, für die wir ursprünglich nicht verantwortlich sind, dennoch schuldig werden. Dass wir z.B. die leidvolle Situation auf Kosten anderer lösen wollen; dass wir aus einer Erfahrung ständiger Benachteiligung und eines ungelebten Lebens von ihm nicht mehr genug bekommen können und nur auf den eigenen Vorteil bedacht sind... Eindeutige Schuldzuweisungen sind hier nicht möglich, ja sie können sich in etlichen Fällen sogar verbieten, weil die Verzweiflung zunimmt, wo sie nicht ‹mitgetragen› wird, sondern ihre Überwindung noch der eigenen Aktivität aufgebürdet wird. Die Bitte versucht auch gar nicht erst, Verantwortung und Verzweiflung zu trennen, sie geht von ihrer Vermischung schon aus – so sehr sie an der Unterscheidung beider festhält, und das heißt natürlich auch: an der Freiheit des Menschen. Aber gerade deshalb fokussiert sie die Bedrohung dieser Freiheit. Sie setzt die Erfahrung schon voraus, dass wir nicht wie Jesus von Nazaret das Vertrauen in Gottes rettende Nähe durchzuhalten vermögen und ‹Versuchungen› wie den beschriebenen erliegen. Welche Hoffnung wird vor diesem Hintergrund formuliert?



3. Die Hoffnung der Bitte – und eine offene Frage

Unsere Bitte steht zwar auch, aber nicht nur in einem eschatologischen Horizont. Das bestätigen nicht nur, wie gesehen, exegetische Stimmen (wenn auch nicht einhellig), sondern zeigt auch die Interpretation des liturgischen Textes.²² Es geht nicht nur um eine jenseitige Überwindung des Bösen, sondern durchaus um ein im Alltag erfahrbares Handeln Gottes. Andererseits kann wohl auch keine, wie Jürgen Werbick formuliert, «märchenhafte Zauberstab-Rettung» gemeint sein. «Niemand wird ernsthaft erwarten, dass der Angriff und Zugriff der Sünde – solange wir in dieser Welt des Zwiespalts leben – von uns ablässt und wir auf eine Insel der Seligen versetzt werden»²³. Vielmehr ist die Bitte, so Werbick weiter, «eine Bitte um die rettende Gottverbundenheit, in der uns geschehen möge, was wir selbst nicht machen können: dass sich uns ein Horizont öffnet, in dem uns anzieht und «motiviert», was zum Leben führt»²⁴. Gott, so die Hoffnung, schenkt *inmitten* des Bösen, der Schuld, Hilflosigkeit und Angst, Zukunft. Er erweist sich als der, der da *ist* und *sein wird* (Ex 3, 14), als aus den Untiefen des «Wassergrabes» rettende Liebe in der untrennbaren Einheit von Jesu Kreuzestod und seiner Auferstehung, die an sich und ihrer unerschöpflichen Kraft zur Hoffnung und zum Neuanfang Anteil gibt.

Schon Paulus versteht diese Kraft als «Gnade». Als theologischer Reflexionsbegriff ist damit das gemeint, was auch die Vater-Unser-Bitte zum Ausdruck bringt: Die hier erbetene Hoffnung können Menschen nicht aus sich heraus generieren und durch eigenes Vermögen hervorbringen. Wie wird sie dann für uns erfahrbar und in unserem Leben wirksam? Paulus argumentiert pneumatologisch. Es ist der Geist Jesu Christi – die innere Gnade (*gratia interna*) –, durch den die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus das Innerste des Menschen zu gewinnen und seine Hoffnung (wieder) aufzurichten vermag. Das Wirken des Geistes zeigt sich nicht in ekstatischen Ausnahmeerscheinungen, sondern «sehr nüchtern» in der «Praxis des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung [...], abseits von dieser misstraute er [Paulus; M.L.] zur Schau gestelltem Charismatikertum.»²⁵ Karl Rahner hat auf der Linie einer «Mystik des Alltags» Erfahrungen des Heiligen Geistes bzw. der Gnade beschrieben. Sie ereignen sich dort, wo Menschen über das bloß Faktische, Nützliche oder Opportune hinausgehen und eine Hoffnung riskieren, die sie aus sich selbst nicht begründen könnten. Dort, «wo der bittere, enttäuschende und zerrinnende Alltag heiter gelassen durchgestanden wird bis zum angenommenen Ende aus einer Kraft, deren letzte Quelle von uns nicht noch einmal gefasst und so uns untertan gemacht werden kann, [...] wo die Verzweiflung angenommen und geheimnisvoll nochmals als getröstet ohne billigen Trost erfahren wird, [...] wo wir im Alltag unseren Tod einüben und da so zu leben versuchen, wie wir

im Tod zu sterben wünschen, ruhig und gelassen, [...] da ist Gott und seine befreiende Gnade.»²⁶ ‚Gnade‘ wird hier nicht darauf bezogen, dass Gott uns vor Unglück, Leid und Schuld verschont. Sie sind jedoch durch Jesus Christus ein für alle Mal entmachtet; der Heilige Geist gibt an dieser Entmachtung so Anteil, dass wir den ‚Versuchungen‘ gegenwärtiger Unheilserfahrungen nicht erliegen, nicht in Gleichgültigkeit und Hoffnungslosigkeit verfallen müssen.

An dieser Stelle aber kehrt eine Frage wieder, die vielleicht eine der schärfsten Spitzen des *Theodizeeproblems* bildet. Wenn die Gnade von Gott allen Menschen zugedacht ist – weil «er will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen» (1 Tim 2,4) –, warum erreicht sie dann *faktisch* nicht alle? Warum wirkt Gottes innere Gnade, seine Selbstmitteilung im Heiligen Geist, nicht so, dass keinem Menschen die Hoffnungsperspektive mehr zu schwinden vermag? In der wissenschaftlichen Debatte um das Theodizeeproblem ist in den letzten Jahrzehnten verstärkt das Argument menschlicher Freiheit stark gemacht worden, im Rahmen der sogenannten *free-will-defense*. Wenn Gott, so das Argument, den Menschen und die Schöpfung insgesamt frei lässt, dann kann er das Leid als Folge moralischer Entscheidungen oder einer sich evolutiv entwickelnden Welt nicht einfach verhindern, ohne die Freiheit selbst aufzuheben. Für die *free-will-defense* sprechen eine Reihe guter Gründe; dennoch bleibt eine entscheidende Frage offen, die Hans-Joachim Höhn markiert hat und die sich direkt auf die siebte Vater-Unser-Bitte beziehen lässt: «Wenn Gottes Allmacht die Macht zur Erschaffung von Freiheit bedeutet, dann mag dies den kategorischen Respekt Gottes auch des Willens zum Bösen einschließen [...]. Aber muß dies beinhalten, auch die negativen Folgen einer solchen Tat auf seiten der unschuldig Leidenden zuzulassen?»²⁷ Warum, anders gefragt, bewirkt Gottes innere Gnade im Heiligen Geist nicht, dass unschuldig Leidende nicht ‚in Versuchung‘ geführt werden? Warum gibt es, wie Karl Rahner formuliert, «in unzähligen Fällen Leid, das bei allem guten Willen, es human und christlich zu bestehen, zerstörerisch wirkt, den Menschen einfach überfordert, seinen Charakter verbiegt und beschädigt, ihn nur noch mit der primitivsten Daseinsnot beschäftigt sein lässt, ihn dumm oder böse macht?»²⁸ Warum wird *in* diesen Situationen Gottes rettende Nähe nicht deutlicher erfahrbar?

Der *Sinn* der hier zu behandelnden Bitte selbst, Gott möge vom Bösen erretten, wird durch die Theodizeefrage problematisiert. Theologie muss sich dem Druck dieser Problematisierung aussetzen, will sie den Gebetssinn heute erschließen. Dazu wären die Diskurse über die Theodizee stärker mit den Diskursen über das Handeln Gottes zu koppeln, als dies bisweilen noch der Fall ist.²⁹ Außerdem müsste der Handlungsbegriff als solcher reflektiert werden, der oft verwendet wird, aber unterbestimmt ist.³⁰ All dies kann hier nicht gesche-



hen. Stattdessen soll lediglich eine weiterführende Perspektive angeboten werden, die das aufgeworfene Problem im Kontext der Bitte weiter durchdenkt, ohne es lösen zu wollen.

4. Gottes Handeln: vermittelt durch Freiheit und Geschichte

In theologischen Konzepten der letzten Jahrzehnte wurde – in im Einzelnen freilich divergierender Weise – herausgearbeitet, dass und wie sich das Gott-Mensch-Verhältnis als Beziehung personaler Freiheiten verstehen lässt. Der Grundgedanke ist, dass Gottes Handeln sich in der Welt nicht einfach unmittelbar und direkt ereignet, sondern ein durch Geschichte und Freiheit vermitteltes ist – ein *Bundeshandeln*, in dem Gott nicht *an* uns *ohne* uns, sondern *mit* uns handelt, wie Karl-Heinz Menke immer wieder formuliert hat.³¹ Jürgen Werbick hat dem Motiv in seiner vor Kurzem erschienenen ›kleinen Gotteslehre im Dialog mit Papst Franziskus‹ eine verantwortungsethische Wendung gegeben:

Die Schöpfung gibt – so Papst Franziskus in *Laudato si'* – den ›Plan der Liebe‹ Gottes zu erkennen, damit die Menschen sich von diesem Plan in Anspruch nehmen lassen und bei seiner Verwirklichung mitwirken. Gott lässt es in seinem Vorhaben auf die Menschen ankommen. [...] Die Würde des Menschen liegt genau darin, dass er das Welt-Geschehen und die Evolution des in der Welt Möglichen nicht nur erleidet und erlebt, sondern herausgefordert ist, daran mitzuwirken, *dass* sie Wirklichkeit werden, und mitzuentcheiden, *wie* sie Wirklichkeit werden. Gottes Arbeit und ›Mühe‹ im Geschehen der Welt (Ignatius von Loyola) will und soll von den Menschen mitgetragen und mit übernommen werden.³²

Dieser Grundgedanke wäre natürlich seinerseits ausführlicher zu begründen, als es hier möglich ist. Nur hingewiesen werden soll darauf, dass – nicht zuletzt im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs – ein stärkerer Zusammenhang von Altem und Neuem Testament aufgewiesen werden konnte, was die Entsprechung von Gnade und Freiheit anbelangt.³³ So sehr Gottes Handeln frei, unverfügbar und somit aus reiner Gnade sich ereignet, so bindet es sich doch zugleich aus derselben Freiheit heraus an die Freiheit des Menschen. Gottes Gegenwart in Welt und Geschichte wird als solche bewusst und erfahrbar durch menschliches Handeln. «Für Israel ist die kultische Gegenwart JHWHs unabdingbar an die Tora gebunden. Gerade durch seine Gebote wird er in seinem Volk gegenwärtig, greift er ein, rettet er, schenkt er Leben. Gibt es in Israel Arme, deren Rechte mit Füßen getreten werden, und schreien sie in ihrer Not zu Gott, dann wird JHWH nicht mehr richtig verehrt, dann ist der Kult Israels gestört oder gar völlig umsonst.»³⁴



Die Struktur geschichtlich-freier Vermittlung gilt auch für das Ereignis, das christlich als die endgültige Entmachtung des Bösen geglaubt wird: die personale *Selbstmitteilung* Gottes in der Geschichte Jesu. Selbstmitteilung ist ein Schlüsselbegriff konziliarer und nachkonziliarer Theologie. Er erfasst formal, was inhaltlich mit dem Geschehen personaler Liebe und unbedingter Zuwendung gemeint ist. Denn das Geschehen der Liebe ist – metaphorisch gesprochen – eine ‚Selbst-Mit-Teilung‘, weil hier der Liebende sein ‚Selbst‘ mit dem Anderen ‚teilt‘, sich so an ihn bindet, dass er ohne ihn nicht mehr er ‚selbst‘ sein will. In Analogie hierzu lässt sich auch *Gottes* Handeln als Selbstmitteilung seiner trinitarischen Wirklichkeit verstehen. Sie wird ebenfalls nicht unmittelbar, sondern vermittelt offenbar und real – durch die Freiheit des Menschen Jesus von Nazaret. Er lebt ganz aus der Beziehung zu Gott dem Vater heraus und lässt sie dort wirksam werden, wo Beziehungslosigkeit, Verzweiflung und Einsamkeit herrschen, wo Menschen nichts mehr erwarten.

Von hier aus lässt sich Gottes Geschichtsmächtigkeit genauer bestimmen. Sie wäre als «absolute Beziehungswilligkeit und Beziehungsmächtigkeit»³⁵ zu fassen. Gottes Liebe ist gerade darin mächtig, dass sie die menschliche Freiheit in ihre Eigenwirksamkeit hinein freisetzt und sich sogar dem Risiko der eigenen Vernichtung auszusetzen vermag, ohne daran zugrunde zu gehen. «Dass Gott sich selbst in Freiheit dazu bestimmt hat, sich von der Freiheit des Menschen bestimmen zu lassen, ist [...] keineswegs ein Indiz der Unvollkommenheit und des Mangels, sondern Ausdruck und Konsequenz einer Liebe, über die hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.»³⁶ Damit ist die Rede von Gottes Allmacht nicht verabschiedet, sondern im Gegenteil näher bestimmt. An sich könnte der Einwand ja naheliegen und er wird auch erhoben: Gibt Gott, wenn er es in der beschriebenen Weise auf die menschliche Freiheit ankommen lässt, seine Allmacht nicht auf, *beschränkt* sie zumindest?³⁷ Die hier eröffnete Perspektive akzentuiert anders: Das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit ist nicht im Sinne einer *Konkurrenz* zu begreifen (je mehr Allmacht, desto weniger menschliche Freiheit), sondern der *Korrespondenz*: Gottes Allmacht ist inhaltlich qualifiziert als Beziehungswille und Beziehungsmacht, die andere Freiheit freisetzt, achtet und in das eigene Handeln mit einbezieht.

Was bedeutet dies für die im vorangegangenen Abschnitt beschriebenen Erfahrungen innerer Gnade? Auch sie sind an geschichtliche Kontexte ihrer Vermittlung gebunden. Gnadentheologisch wird davon gesprochen, dass *gratia interna* und *gratia externa* untrennbar sind. Weil Gottes Handeln durch Freiheit und Geschichte vermittelt ist, ist meine individuelle Hoffnung durch soziokulturelle Faktoren – zwar nicht ausschließlich bedingt, aber doch – *mitbedingt*, die ich selbst nicht in der Hand habe. Denn sie entscheiden mit darüber, ob die Vater-Unser-Bitte wie eine Vertröstung auf eine bessere Welt klingt oder

sich auf einen Grund des Vertrauens, der Hoffnung und Liebe bezieht, der die Situation hier und jetzt verändert. Mit dieser geschichtlichen Vermittlung der inneren Gnade ist freilich nicht gemeint, dass sie sich nicht an alle Menschen richtet. Aber der Prozess, in dem sie individuell bewusst und frei angenommen wird, verläuft radikal kontingent und ist durch soziale Kontexte vermittelt. Damit ist auch gesagt, dass es sich einer äußeren Beurteilung entzieht, wie im Einzelfall Hoffen-*Wollen* und Hoffen-*Können* zusammenhängen. Sie durchdringen sich in jedem Leben auf individuelle Weise, die man nicht theoretisch vorentwerfen, sondern nur «nacherzählen» kann.

Insofern verweist die Form der geschichtlichen Vermittlung zurück auf den Ort der Vater-Unser-Bitte in der kirchlichen Liturgie. Denn Kirche ist eben jener soziale Raum, in dem Glaubende «auf symbolische, niemals erschöpfende Weise praktisch bezeugen und dadurch anderen vermitteln, was sie selber empfangen haben und ständig empfangen und zugleich aufgrund der in Jesu Geschichte schon angebrochenen Verheißung erhoffen.»³⁸ Karl-Heinz Menke hat die Kategorien der «inklusive Stellvertretung» bzw. der «Sakramentalität» ekklesiologisch in genau diese Richtung interpretiert: als Ausdruck dessen, dass die Kirche nicht ohne ihre ex-zentrische Sendung «sie selbst» sein, erst in der Vermittlung der Hoffnung an die Welt überhaupt zu sich selbst kommen kann (immer wieder neu).³⁹ Das Geschenk der geschöpflichen Freiheit bedeutet dann, dass jeder Mensch in einzigartiger Weise zum «Zeichen und Werkzeug» (*Lumen Gentium* 1) dieser Sendung werden kann. Menschen können füreinander zur *Darstellung* (nicht: zur eigenmächtigen *Begründung*) der Hoffnung werden: wo einer den Anderen in seiner Resignation oder auch schuldhaften Verstrickung nicht einfach seinem Schicksal überlässt; wo einer dem Anderen mit Wohlwollen begegnet, obwohl dieser der Meinung ist, er habe es nicht verdient oder längst verspielt; wo einer den Anderen in Leid und Krankheit begleitet, obwohl dadurch auch sein eigener Boden ins Schwanken gerät. In solchen Situationen kann sich die Erfahrung einer Befreiung zur Freiheit (Gal 5, 1) einstellen, die ebenso unverfügbar wie not-wendend ist: ein Zuwachs an neuen Möglichkeiten, Sinn- und Hoffnungshorizonten, die wir aus uns selbst heraus nicht erreichen könnten. Menke verdeutlicht das ebenfalls anhand der Metaphorik des Wassers, die er hier aber auf das gelingende Leben bezieht. Gottes unbedingte Liebe ist wie Wasser, das einen ausgetrockneten Boden beleben will, sich dafür aber an das Sich-Öffnen der «Poren» – das Sich-Öffnen der menschlichen Freiheit – bindet.

Je mehr Poren sich – quantitativ und qualitativ betrachtet – öffnen, desto mehr kann das Wasser in diesem Boden wirken, was es immer schon wirken will. [...] Vor dem Hintergrund dieses Bildes bitten wir Gott in all unseren Gebeten nicht, er möge lieb sein; er ist doch schon absolute und unüberbietbare Liebe. Er will schon immer das

tun, was unbedingter Liebe entspricht. Aber er kann nichts erzwingen, weil Liebe die Andersheit des Anderen (die geschöpfliche Freiheit) unbedingt wahrt. Die trinitarische Liebe kann jede Sinnlosigkeit unterfassen, verwandeln, verklären, besiegen. Aber sie kann dies nur, wenn sich – bildlich gesprochen – möglichst viele Poren möglichst weit öffnen.⁴⁰

Das hier beschriebene ›Sich-Öffnen‹ bezieht sich auf eine Wirklichkeit, die nur erhofft, aber nicht aus eigener Kraft realisiert werden kann. Mit der geschichtlich-freien Vermittlung des Handelns Gottes ist also keinesfalls gemeint, dass es durch das menschliche Handeln ersetzt wird. Das wäre genauso missverständlich wie die umgekehrte Vorstellung eines magischen Eingreifens Gottes, in dem die geschöpfliche Freiheit ausgeschaltet wird. Beide Formen sind ideologisch missbrauchbar: sei es, dass Menschen die Realisierung des Reiches Gottes nun ganz in die eigenen Hände nehmen wollen oder den faktischen Gang der Dinge – und damit wohl auch das eigene Handeln – als direkt von Gott gewollt betrachten. Beide Formen stehen in der Gefahr, das eigene Handeln als von Gott unmittelbar legitimes auszugeben. Die Kategorie der ›Sakramentalität‹, wie sie hier verstanden wird, wahrt in der Vermittlung von göttlicher und menschlicher Freiheit zugleich deren *Differenz*. Eben wegen dieser Vermittlungsstruktur wird auch im Christentum die für Israels Hoffnung konstitutive *eschatologische* Differenz aufrechterhalten. Thomas Pröpper markiert dies genau: Es «blendet der Glaube an Gottes eigene Präsenz in der Mitteilung seiner Liebe das uneingelöste Versprechen ihrer Vollendung nicht ab, sondern treibt das Bewußtsein dieser Differenz gerade hervor und hält es wach, solange Israels Verheißungen noch unerfüllt sind. Vollendet kann Gottes Mitteilung seiner Liebe erst sein, wenn sie in allen Verhältnissen ihre reale Gestalt gefunden hat und es niemanden mehr gibt, den sie nicht versöhnt und heil gemacht hat»⁴¹. Mit Jesus von Nazaret gewinnt die unbedingte Liebe Gottes ›schon‹ eine endgültige Gestalt, ist aber ›noch nicht‹ vollendet. Sie hat noch nicht jede Sinnlosigkeit unterfasst; die durch sie begründete Hoffnung ist noch nicht überall wirksam.

Daher ist mit dem Gesagten auch das Theodizeeproblem keinesfalls erledigt, im Gegenteil. Zwar können die vorstehenden Überlegungen vielleicht plausibel machen, dass und warum Gottes Handeln nicht als unmittelbar-unvermitteltes Eingreifen im Sinne einer strikten *Alleinwirksamkeit* Gottes zu denken ist. Aber sie haben keine Antwort auf die Frage, warum Gottes Nähe *im* Leid nicht hier und jetzt so erfahrbar wird – für die Unschuldigen zumal –, dass der ›Teufelskreis‹ von ohnmächtiger Verzweiflung, eigener Schuld und dauerhafter Verdrängung aufgebrochen wird. So steigert sich vor dem Hintergrund der Endgültigkeit von Gottes Selbstmitteilung die Dringlichkeit des ohnehin schon akut gemeinten ›Zeitwortes‹ ῥῶσαι nochmals. Eben als eine

solche ‹Steigerung› lassen sich auch die vier imperativisch formulierten Bitten des Embolismus interpretieren, der direkt auf unsere Bitte folgt («Erlöse uns»; «gib Frieden»; «Komm uns zu Hilfe»; «bewahre uns»). Insofern *erinnert* die siebte Vater-Unser-Bitte nicht nur an das noch Ausstehende. Sie *klagt* die rettende Gegenwart des Gottes, dessen erlösendes Handeln in der Geschichte erfahren wurde und von dem es daher heißt, er werde einmal «die Tränen von jedem Gesicht abwischen» (Jes 25,8), geradezu ein.

Anmerkungen

- 1 Die nachstehenden Ausführungen greifen auf folgende exegetische Beiträge und Kommentare zurück: Günther HARDER, *Art. ποιηρός*, in: ThWNT 6 (1965) 546–562; Wilhelm KASCH, *Art. ῥούαι* in: ThWNT 6 (1965) 999–1004; Heinrich Seesemann, *Art. πείρα*, in: ThWNT 6 (1965) 23–37; Peter FIEDLER, *Das Matthäusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1), Stuttgart 2006; Hartmut GESE, *Bemerkungen zum Vaterunser unter dem Gesichtspunkt alttestamentlicher Gebetsformen*, in: Christof LANDMESSER – Hans-Joachim ECKSTEIN – Hermann LICHTENBERG (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, Berlin – New York 1997, 405–437; Marlies GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung». *Die 6. Vater-Unser Bitte – eine Anfechtung für das biblische Gottesbild?*, in: ZNW 89 (1998) 201–216; Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium. 1. Teil. Kommentar zu Kap. 1, 1–13, 58* (HThK), Freiburg i.Br. ³1993; Meinrad LIMBECK, *Matthäus-Evangelium* (Stuttgarter Kleiner Kommentar: Neues Testament 1), Stuttgart ⁵1998; Ernst Lohmeyer, *Das Vater-unser*, Göttingen ³1962; Eduard LOHSE, *Vater unser. Das Gebet der Christen*, Darmstadt 2009; Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband Mt 1-7* (EKK I/1), 5., völlig neubearbeitete Auflage 2002; Wiard POPKES, *Die letzte Bitte des Vater-Unser. Formgeschichtliche Beobachtungen zum Gebet Jesu*, in: ZNW 81 (1990) 1–20; Heinz SCHÜRMAN, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu, 7.*, erneut durchgesehene Auflage, Leipzig 1990; Anton VÖGTLE, *Der «eschatologische» Bezug der Wir-Bitten des Vaterunser*, E. Earle ELLIS – Erich GRÄSSER (Hg.), *Jesus und Paulus*. FS Werner Georg Kümmel, Göttingen 1975, 344–362.
- 2 LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (s. Anm. 1), 454.
- 3 Joseph PASCHER, *Das Vaterunser der Christen des deutschen Sprachgebietes*, in: LJ 18 (1968) 65–71, hier 70. Vgl. zum Folgenden ebd.
- 4 Vgl. Thomas SÖDING (Hg.), *Führe uns nicht in Versuchung. Das Vaterunser in der Diskussion*. Freiburg i.Br. 2018. Vgl. außerdem die Beiträge in dem entsprechenden Communio-Themenheft: IKaZ 48 (2019).
- 5 GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung» (s. Anm. 1), 214.
- 6 GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung» (s. Anm. 1), 214.
- 7 GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung» (s. Anm. 1), 209.
- 8 FIEDLER, *Das Matthäusevangelium* (s. Anm. 1), 173f.
- 9 Thomas SÖDING, *Um Himmels willen. Die Debatte über die sechste Vaterunserbitte*, in: DERS., (Hg.), *Führe uns nicht in Versuchung* (s. Anm. 4), 11–28, hier 16. Zu Södings Kritik an Moralisationen der sechsten Bitte vgl. ebd., 14–17.
- 10 GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung» (s. Anm. 1), 214. Zur forschungsgeschichtlichen Diskussion vgl. auch GESE, *Bemerkungen zum Vaterunser* (s. Anm. 1), 415f. Vgl. zum Folgenden auch Thomas SÖDING, *Der Gehorsam des Gottessohnes. Zur Christologie der matthäischen Versuchungserzählung (4, 1–11)*, in: LANDMESSER – ECKSTEIN – LICHTENBERG (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift* (s. Anm. 1), Berlin – New York 1997, 711–750, hier 723–725.
- 11 GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung» (s. Anm. 1), 213.
- 12 GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung» (s. Anm. 1), 210.
- 13 SCHÜRMAN, *Das Gebet des Herrn* (s. Anm. 1), 139.
- 14 Vgl. GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung» (s. Anm. 1), 215, Anm. 40; LOHMEYER, *Das Vater-unser* (s. Anm. 1), 148f; SCHÜRMAN, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu* (s. Anm. 1), 141.
- 15 LOHMEYER, *Das Vater-unser* (s. Anm. 1), 148.



- 16 Vgl. FIEDLER, Das Matthäusevangelium (s. Anm. 1), 173; GESE, Bemerkungen zum Vaterunser (s. Anm. 1), 416–418; GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung» (s. Anm. 1), 209, Anm. 28 (dort mit weiteren Literaturhinweisen); LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (s. Anm. 1), 453f; POPKES, Die letzte Bitte (s. Anm. 1), 18f; VÖGTLE, Der «eschatologische» Bezug (s. Anm. 1), bes. 355–358.
- 17 Vgl. zum Folgenden Jürgen WERBICK, *Schulderfahung und Bußsakrament*, Mainz 1985, 22–26; Magnus LERCH, *Tät und Macht der Sünde – Verbindung von transzendentaler und existenzieller Perspektive in südentheologischer Absicht*, in: Aaron Langenfeld – Magnus Lerch, *Theologische Anthropologie*, Paderborn u.a. 2018, 186–212. Aus dem letztgenannten Text werden hier vereinzelt Formulierungen erneut aufgenommen.
- 18 Paul RICŒUR, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen*, Bd. II, München 1974, 161.
- 19 Ebd., 158f, 161.
- 20 Paul RICŒUR, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld*, Bd. II, Freiburg–München 1971, 292–296. Vgl. ebd., 395–406. Vgl. außerdem Bernd CLARET, *Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel*, Innsbruck–Wien 2000, bes. 280–301. Claret weist zu Recht auf die Konvergenz zwischen Ricœurs Deutung der Schlange und neueren Erbsündentheologien hin: vgl. ebd., 289.
- 21 WERBICK, *Schulderfahung und Bußsakrament* (s. Anm. 17), 78.
- 22 So gibt PASCHER die Interpretation der Kommission, die 1966 eine ökumenische Neuübersetzung des Vater-Unser für den deutschen Sprachraum erstellt hat, wie folgt wieder: «Die Bitte [um Erlösung; M.L.] ist auf die gegenwärtige und auf die eschatologische Erlösung zu beziehen.» (Das Vaterunser der Christen [s. Anm. 3], 70).
- 23 Jürgen WERBICK, *Vater unser. Theologische Meditationen zur Einführung ins Christsein*, Freiburg i.Br. 2011, 216.
- 24 Ebd., 217.
- 25 Michael THEOBALD, «Zur Freiheit berufen» (Gal 5, 13). *Die paulinische Ethik und das mosaische Gesetz*, in: DERS., *Studien zum Römerbrief*, Tübingen 2001, 456–480, hier 479.
- 26 Karl RAHNER, *Erfahrung des Heiligen Geistes*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. 29, Freiburg i.Br. 2007, 38–57, hier 51f.
- 27 Hans-Joachim Höhn, *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*, Würzburg 2001, 135f. Vgl. zur Diskussion der *free-will-defense* den hervorragenden Überblick bei Klaus von STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg i.Br. 2006, 228–288 sowie DERS., *Theodizee*, Paderborn u.a. 2013, 87–111.
- 28 Karl RAHNER, *Warum lässt uns Gott leiden?*, 380, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. 30, Freiburg i.Br. 2009, 373–384, hier 380.
- 29 Eine Ausnahme bildet die schon genannte Studie von Klaus von STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte* (s. Anm. 27). Von Stosch verbindet die Diskurse über das Theodizeeproblem und die Diskurse über das Handeln Gottes und moniert auch explizit, dass beide Diskurse zu oft nebeneinander herlaufen (vgl. ebd., 18).
- 30 Martin BREUL arbeitet derzeit an einem Habilitationsprojekt, das dieses dringende Desiderat behebt und im Gespräch mit philosophischen Handlungstheorien die Rede von Gottes Handeln klärt.
- 31 Vgl. Karl-Heinz MENKE, *Was ist das eigentlich: «Gnade»? Sechs Thesen zur Diskussion*, in: ThPh 84 (2009) 356–373, hier 360. Vgl. zum Folgenden insgesamt auch Magnus LERCH, *Freiheit des Menschen und Wirksamkeit der Gnade – Verbindung von transzendentaler und existenzieller Perspektive in gnaden theologischer Absicht*, in: LANGENFELD – LERCH, *Theologische Anthropologie* (s. Anm. 17), 213–243.
- 32 Jürgen WERBICK, *Kleine Gotteslehre im Dialog mit Papst Franziskus*, Freiburg i.Br. 2018, 30, 36.
- 33 Exemplarisch sei nur genannt: Georg BRAULIK, *Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora*, in: ZThK 79 (1982) 127–160; DERS., *Die Liebe zwischen Gott und Israel. Zur theologischen Mitte des Buches Deuteronomium*, in: IKaZ 41 (2012) 549–564; THEOBALD, «Zur Freiheit berufen» (Gal 5, 13) (s. Anm. 25).
- 34 Gerhard LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 1999, 109.
- 35 Jürgen WERBICK, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, Münster 2004, 129f.
- 36 Thomas PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991, 178.
- 37 Hans JONAS (*Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, in: DERS., *Gedanken über Gott. Drei Versuche*, Frankfurt a.M. 1994, 29–49) hat diese Option im Rückgriff auf eine mystische Tradition des Judentums entfaltet. Die lurianische Kabbala deutet den Schöpfungsakt als «Zimzum».



- als ›Selbstkontraktion‹ Gottes. Gott zieht sich selbst zurück, beschränkt sich, gibt dadurch ›dem Anderen‹ Raum. Zur Diskussion: Jan-Heiner TüCK, *Hans Jonas' Gottesbegriff nach Auschwitz als theologische Herausforderung*, in: DERS., *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg i. Br. 2016, 125–158.
- 38 Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II, Freiburg i.Br. 2011, 717f (im Original z.T. kursiv).
- 39 Vgl. Karl-Heinz MENKE, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?* Regensburg 42008, 78–82; DERS., *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003, bes. 208–215.
- 40 MENKE, *Handelt Gott wenn ich ihn bitte?* (s. Anm. 39), 27f. Vgl. ebd., 84.
- 41 PRÖPPER, *Theologische Anthropologie II* (s. Anm. 38), 1312. Zur Unterscheidung von ›Endgültigkeit‹ und ›Vollendung‹ der Selbstmitteilung Gottes vgl. ebd., 1309–1314.

Abstract

What Does «Deliver Us From Evil» Mean? Exegetic and Systematic Reflections on the Seventh Request of the Lord's Prayer. According to the research of historical criticism the spectrum of meaning of the seventh request of the Lord's Prayer is broader than usually assumed. The request cannot be morally deciphered, its background is the existential experience of a power of evil, of suffering and harm as an experience preceding individual decision. This article develops exegetic and systematic perspectives on the understanding of the prayer «Deliver us from evil» and gives insights on the problem of theodicy, suggesting a responsible concept of the hope for God's saving action.

Keywords: Lord's Prayer – evil – *mysterium iniquitatis* – suffering – temptation – theodicy – God's acting – omnipotence – freedom