

Der präexistente Heilsplan

Sinn und Hintergrund der dritten Vaterunserbitte

Von Gerhard Lohfink, München

I

Das Vaterunser in seiner matthäischen Fassung (Mt 6,9–13) ist der am häufigsten verwendete und zugleich der schwierigste Text der Jesustradition. Die Schwierigkeiten beginnen bereits mit der Beurteilung der Anrede (Ist das dem *πάτερ ἡμῶν* zugrundeliegende *abba* als Gebetsanrede im Frühjudentum singulär?), und sie enden erst mit dem letzten Wort (Ist *πονηροῦ* maskulinisch oder neutrisch zu verstehen?). Selbst die dritte Vaterunserbitte (Mt 6,10bc), deren Sinn dem exegetisch nicht vorbelasteten Beter als völlig klar erscheint, bietet außerordentliche Schwierigkeiten.

Allerdings ist hier auch bei Exegeten das Problembewußtsein unterentwickelt. Zu dem im Neuen Testament so häufigen Syntagma „der Wille Gottes“ gibt es erstaunlich wenige Untersuchungen¹. Der Grund für dieses Defizit kann nur im Folgenden liegen: Das Syntagma ist im Soziolekt christlicher Frömmigkeit seit Jahrhunderten derart geläufig, daß es keinerlei Aufmerksamkeit mehr erregt. Man glaubt einfach zu wissen, was mit ihm gemeint ist. Vom Willen Gottes spricht das Alte Testament, vom Willen Gottes spricht das Neue Testament, spricht das Judentum, spricht

¹ Zu nennen sind besonders: *G. Schrenk*, Art. *ἑλέμημα*, in: ThWNT III (1938) 55–60; *M.-E. Jacquemin*, La portée de la troisième demande du „Pater“, in: *ETHl* 25 (1949) 61–76; *C. L. Mitton*, The Will of God in the Synoptic Tradition of the Words of Jesus, in: *ET* 72 (1960/61) 68–71; *G. B. Caird*, The Will of God in the Fourth Gospel, in: *ET* 72 (1960/61) 115–117; *J. A. Allan*, The Will of God in Paul, in: *ET* 72 (1960/61) 142–145; *F. J. Taylor*, The Will of God in the Epistle to the Hebrews, in: *ET* 72 (1960/61) 167–169; *G. Johnston*, The Will of God in 1 Peter and 1 John, in: *ET* 72 (1960/61) 237–240; *W. Trilling*, Das wahre Israel (= *StANT* 10) (München 1964), 187–192; *H. Frankemölle*, Jahwebund und Kirche Christi (= *NTA NF* 10) (Münster 1974), 275–279. 304; *N. Lohfink*, Der Wille Gottes, in: ders., *Kirchenträume. Reden gegen den Trend* (Freiburg i. Br. 1988), 26–63; *H. Giesen*, *Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthäus-Evangelium* (Frankfurt a. M. 1982), 197–235; *J. Pallibarambil*, *The Will of God in Paul – a Commitment to Man. An exegetico-theological study of θέλο – θέλημα vocabulary in the writings of Paul* (Rom 1986).

die gesamte christliche Tradition. Das Syntagma ist so allgegenwärtig, daß es sich dem Blick schon fast wieder entzieht. Gerade deshalb aber saugt es unmerklich den Denk- und Vorstellungshorizont der jeweiligen Epoche in sich auf. So zeigt eine Durchsicht der gegenwärtig in Deutschland benützten Gesang- und Gebetbücher, in welchem Ausmaß das Syntagma seit der Neuzeit in einer individualistischen Engführung vorwiegend den Plan Gottes für das je eigene, persönliche Leben meint². Auffällig ist aber nicht nur die individualistische Engführung, sondern auch die einseitige Korrelierung des Willens Gottes mit menschlichen Notsituationen, vor allem mit Krankheit und Tod³.

Mein Lehrer *Rudolf Schnackenburg*, dem ich diesen Beitrag in Verehrung und Dankbarkeit widme, hat all diese Verengungen souverän durchbrochen, wenn er schreibt: „Die Bitte, daß Gottes Wille geschehe, ist eine Entfaltung des großen Gebetswunsches, daß sein Reich komme. Sie bringt darum gegenüber diesem umfassenden Verlangen nichts grundsätzlich Neues, sondern verdeutlicht es.“⁴ Damit ist im Grunde schon alles gesagt. Trotzdem lohnt es sich, dieser grundlegenden Einsicht nachzugehen und Sinn und Hintergrund der dritten Vaterunserbitte noch genauer zu untersuchen. Dabei wird über Mt 6,10 hinaus überhaupt Licht auf das Syntagma „der Wille Gottes“ fallen. Fragen wir zunächst einmal: Was meint nach Auffassung verbreiteter Auslegungen des Vaterunser dessen dritte Bitte?

² Vgl. stellvertretend für viele andere Texte ein Gebet, das im „Gotteslob“ für den Jahres-schluß vorgeschlagen wird: „Wie tröstlich ist es doch, bester Vater, daß du meinen Kalender für das kommende Jahr schon längst und auf das genaueste gemacht hast. So überlasse ich mich ganz deiner gütigen Vorsehung und kenne nur eine Sorge, deinen väterlichen Willen zu erkennen und zu erfüllen.“ *Gotteslob*. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Hg. von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs, 1975, 874f.

³ Charakteristisch und wiederum repräsentativ für viele andere Texte ist die 1. Strophe eines in den Gemeinden gern gesungenen Liedes von *S. Rodigast*, in: *Gotteslob* (s. Anm. 2) 349: „Was Gott tut, das ist wohlgetan, es bleibt gerecht sein Wille; wie er fängt seine Sachen an, will ich ihm halten stille. Er ist mein Gott, der in der Not mich wohl weiß zu erhalten; drum laß ich ihn nur walten.“

⁴ *R. Schnackenburg*, *Alles kann, wer glaubt. Bergpredigt und Vaterunser in der Absicht Jesu* (Freiburg i. Br. 1984), 96f. – Vgl. *ders.*, *Matthäusevangelium* 1,1 – 16,20 (= NEB 1/1) (Würzburg 1985), 65: „Die erläuternde Bitte, daß Gottes Wille geschehe, unterstreicht den Wunsch, daß Gott seinen Plan durchsetze ‚wie im Himmel, so auf Erden‘.“

II

Wenn die Ausleger des Vaterunsers ausdrücklich nach dem Sinn der dritten Bitte fragen (was durchaus keine Selbstverständlichkeit ist), erwägen sie fast immer drei Möglichkeiten:

1. $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ in Mt 6, 10 ist der *gebietende* Wille Gottes, also das Gesetz, das Gebot oder die Summe der Gebote, die vom Menschen zu erfüllen sind. So schreibt *W. M. L. de Wette* zur dritten Vaterunserbitte: „Durch, daß der Wille Gottes, sein heil. Gesetz, geschieht, vollzogen wird, tritt das Reich Gottes in die Wirklichkeit ein.“⁵ Ähnlich *B. Weiss*: „Gemeint ist der gebietende Wille Gottes ... Jener geschieht in der Erfüllung des Gesetzes und der Propheten (5, 17f.) oder in der wahren Gerechtigkeit, wie Jesus sie Kap. 5 gelehrt hat.“⁶ Offenbar ist diese erste Position stark bestimmt von der alttestamentlichen und frühjüdischen Formel „den Willen Gottes tun“, die meist die Gebotserfüllung durch den Menschen meint⁷. Die Formel begegnet auch im Neuen Testament⁸ und dort vor allem eben auch im Matthäusevangelium – vgl. 7, 21; 12, 50; 21, 31. Von diesen drei Matthäusstellen und überhaupt von dem stark ethischen Denken des ersten Evangelisten her mußte es naheliegen, $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ in Mt 6, 10 als *voluntas praecipiens* zu verstehen.

2. Als zweite Möglichkeit wird nicht selten erwogen, in dem $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ der dritten Vaterunserbitte den *Heilsratschluß* oder den *Heilsplan* Gottes zu sehen (*voluntas decernens*). In diesem Fall wäre nicht der Mensch das logische Subjekt der Bitte, sondern Gott selbst, der seinen Heilswillen realisieren soll. Der Grund, weshalb die zweite Möglichkeit erwogen wird, liegt auf der Hand: Auf diese Weise geht die dritte Bitte mit der ersten und zweiten konform, die nach Meinung der meisten neueren Ausleger um das eschatologische Eingreifen Gottes bitten⁹. Vgl. *B. Gerhardsson*: Die dritte Vaterunserbitte entspricht den beiden ersten „in ihrer Form und in der Setzung des Aorist. Auch sie spricht offenbar von Gottes

⁵ *W. M. L. de Wette*, Kurze Erklärung des Evangeliums Matthäi (Leipzig 41857), 97.

⁶ *B. Weiss*, Das Matthäus-Evangelium (= KEK 1/1) (Göttingen 91898), 134.

⁷ 1 Esra 9, 9 (LXX); 2 Makk 1, 3 (LXX); Ps 40, 9; 103, 21; 143, 10; 1 QS 9, 13.23; 1 QSb 1 1; Jub 21, 2.3.23.25; 22, 10 u. ö.

⁸ Mk 3, 25; Joh 4, 34; 6, 38; 7, 17; 9, 31; Eph 6, 6; Hebr 10, 7.9.36; 13, 21; 1 Joh 2, 17. Allerdings läßt sich kaum eine dieser Stellen auf bloße Gebotserfüllung eingrenzen. Die Differenz zum Frühjudentum ist evident. Die matthäischen Belege 7, 21 und 21, 31 (weniger 12, 50) stehen dem jüdischen Gebrauch der Formel noch am nächsten.

⁹ Repräsentativ für viele andere: *B. Gerhardsson*, The Matthean Version of the Lord's Prayer (Matt 6, 9b–13): some Observations, in: *W. C. Weinrich* (Hg.), The New Testament Age. FS B. Reicke, Bd. 1 (Macon 1984), 207–220, 210–214.

definitivem Eingreifen, das als Verwirklichung des göttlichen Ratschlusses bzw. seines Heilsplanes (τὸ θέλημα, harāṣōn) gesehen wird.“¹⁰

3. Faktisch gibt es aber fast keine Ausleger, die das θέλημα in Mt 6, 10 *ausschließlich* als Heilsplan deuten¹¹. Das Gewicht des ethischen Denkens bei Matthäus wird einfach als zu groß empfunden, und auch die Nähe von Mt 5, 20 und 7, 21 wird ernst genommen¹². So sehen die meisten Kommentatoren in dem θέλημα der dritten Bitte *beides*: den Heilsratsschluß Gottes, den dieser selbst in der Welt realisiert, und zugleich den befehlenden Willen Gottes, dem der Mensch zu gehorchen hat. In diesem Sinne schreibt zum Beispiel *D. Hill*: „Wenn ‚Wille‘ (thelēma) sich hier der Bedeutung ‚Gottes Geschichtsplan‘ annähert . . . , ist die Verklammerung mit dem vorhergehenden Satz fester – der Wille Gottes zielt dann auf die Manifestation seiner Herrschaft . . . Diese Deutung wird erhärtet durch die Parallelen in Qumran . . . Und dennoch hat das Wort ‚Wille‘ für Matthäus hier wohl gleichzeitig ethische Konnotationen: er ist auch der göttliche Wille, dem die Menschen gehorchen müssen, da dieser Gedanke ein hervorstechendes Merkmal der matthäischen Katechese ist.“¹³

Eine Durchsicht der Matthäus-Kommentare und der Vaterunser-Literatur zeigt, daß die Exegese von Mt 6, 10 bis heute zwischen der rein ethischen und der gemischt ethisch-heilsgeschichtlichen Lösung oszilliert. Für die rein heilsgeschichtliche Lösung mag sich angesichts der matthäischen Ethik nahezu kein Ausleger entscheiden.

Umstritten ist bis heute auch der Sinn des ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.

1. Die Mehrzahl der Ausleger ergänzt zu ἐν οὐρανῷ stillschweigend ein ἦδη γίνεται und deutet dann das ἐν οὐρανῷ von Psalm 103, 21 her auf die Engel im Himmel¹⁴. So schon *Johannes Chrysostomus*: „Wir sollen uns bemühen, das gleiche Leben zu führen wie die oben (im Himmel) . . .

¹⁰ *B. Gerhardsson* (s. Anm. 9) 212. – Vgl. auch die schöne Formulierung von *H. Schürmann*, Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu (Freiburg i. Br. 1981), 71: „Gottes Wille ist sein ‚Wohlgefallen‘, das von Gott seit jeher Gewollte und Geplante, an dessen Realisierung und Durchsetzung er seine Freude hat.“

¹¹ Soweit ich sehe, neigen in diese Richtung lediglich *E. Lohmeyer*, Das Vater-unser (Zürich 1952), 85–88, und *K. G. Kuhn*, Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim (= WUNT 1) (Tübingen 1950), 42.

¹² Besonders von *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7) (= EKK 1/1) (Einsiedeln/Neukirchen-Vluyn 1985), 344 f.

¹³ *D. Hill*, The Gospel of Matthew (New Century Bible) (London 1972), 137.

¹⁴ Diese Auslegung ist gut jüdisch. Vgl. *Sifre Dtn 306* (zitiert bei *G. Dalman*, Die Worte Jesu Bd. 1 [Darmstadt 1965], 317): „Wenn der Mensch das Gesetz und den Willen seines Vaters im Himmel tut, dann ist er wie die oberen Geschöpfe.“

So wie dort alles ohne Hindernis geschieht, und die Engel nicht dem einen Befehl gehorchen, dem anderen sich widersetzen, vielmehr in allem willig und gehorsam sind – denn, heißt es, sie sind mächtig in ihrer Kraft und gehorchen seinem Wort – so gib, daß auch wir Menschen deinen Willen nicht halb tun, sondern alles erfüllen, so wie du es willst.“¹⁵

2. Einige Ausleger verstehen demgegenüber das *ὡς ... καί* als ein „sowohl ... als auch“ und beziehen das *γεννηθήτω* nicht nur auf *ἐπὶ γῆς*, sondern auch auf *ἐν οὐρανῷ*¹⁶. Das bedeutet: Gott muß seine Herrschaft nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel erst noch durchsetzen. *J. Schniewind* etwa erwägt unter Hinweis auf Lk 10,18; Joh 12,31 und Offb 12,8f: „Es könnte ... gemeint sein, daß alle Herrschaft der dunklen Mächte gebrochen werden möge und auch die Gott widerstrebenden Mächte der unsichtbaren Welt besiegt werden.“¹⁷

Nun ist gerade der Hinweis auf Lk 10,18 wenig plausibel. Dort sah Jesus den Satan ja bereits wie einen Blitz vom Himmel fallen. Selbst wenn Lk 10,18 nicht authentisch sein sollte: Die Urkirche verstand die Dämonenaustreibungen, die durch Jesus geschahen, als Entmachtung des Satans. Dessen Entmachtung ist also – wenigstens nach Lk 10,18 – schon definitiv geschehen. Von daher macht es zumindest Schwierigkeiten, daß die Urkirche Gott erst noch um Durchsetzung seines Willens im Bereich der Mächte und Gewalten gebeten haben sollte.

Schwierigkeiten macht aber auch die zuvor genannte Lösung, die das *ἐν οὐρανῷ* auf die Gott gehorsamen Engel im Himmel deutet und sich dabei auf Ps 103,21 stützt. Sie erfreut sich zwar eines weiten Konsenses. Wer sie vertritt, sollte sich jedoch darüber im klaren sein, daß Ps 103,21 vom Tun des *gebietenden* Willens Gottes durch die Dienstengel spricht; diese vollstrecken die „Befehle Gottes“ (vgl. V. 20). Dem könnte dann „auf Erden“ nur der *Gebotsgehorsam* des Menschen entsprechen. Vor dem Hintergrund von Ps 103 müßte man also das *θέλημα* Gottes in Mt 6,10 zunächst einmal als *Gebot* verstehen und könnte es nicht so leicht auf den *Heilsplan* Gottes beziehen. Und gerade dann reißt der Zusammenhang mit den zwei ersten Vaterunserbitten.

¹⁵ *Johannes Chrysostomus*, In Matthaëum Homil. XIX (PG 57, 279f); Übersetzung nach *J. C. Baur* (= BKV 25, 12f).

¹⁶ So vor allem *G. H. P. Thompson*, *Thy Will be Done in Earth, as it is in Heaven* (Matthew VI.11). A Suggested Re-interpretation, in: ET 70 (1959) 379–381. Ähnlich *F. W. Beare*, *The Gospel according to Matthew* (Oxford 1981), 174f.

¹⁷ *J. Schniewind*, *Das Evangelium nach Matthäus* (= NTD 2) (Göttingen 1964), 84.

III

Angesichts dieser Schwierigkeiten empfiehlt es sich, die Frage nach dem Sinn von Mt 6, 10bc erneut zu stellen. Kriterium der Auslegung muß dabei V. 10c sein. Nur wenn es möglich wird, das $\omega\varsigma \acute{\epsilon}\nu \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omega\ \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\pi\iota \gamma\eta\varsigma$ befriedigend in das Verständnis des $\gamma\epsilon\nu\eta\theta\eta\tau\omega \tau\omicron \theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\acute{\alpha} \sigma\omicron\upsilon$ zu integrieren, kann die Auslegung der dritten Vaterunserbitte gelingen.

Die folgende Untersuchung geht mit *J. Jeremias*¹⁸ und vielen anderen davon aus, daß die matthäische Fassung des Vaterunser eine liturgische Erweiterung und Abrundung der, was die *Gesamtform* betrifft, älteren Lukasfassung (Lk 11, 2–4) darstellt. Zu diesen Erweiterungen, die jeweils nach der Gebetsanrede, nach den Du-Bitten und nach den Wir-Bitten angefügt wurden, gehört auch die dritte Bitte.

Nun gibt es im Neuen Testament eine ganze Reihe von Reminiszenzen an das Vaterunser, die gerade die Matthäusefassung, also die schon liturgisch erweiterte Form voraussetzen – vgl. besonders Mk 11, 25; 14, 36–38; Joh 12, 27f; 17, 15; 2 Tim 4, 18. Von hier aus erscheint es gut möglich, daß die dritte Vaterunserbitte bereits vormatthäisch ist. Für die Auslegung ist es jedenfalls nicht unwichtig, mit dieser Möglichkeit zu rechnen. Damit lassen sich nämlich unter Umständen Spannungen erklären, die entstehen konnten, als die Theozentrik der drei ersten Bitten mit der ethischen Sicht des Matthäus¹⁹ zusammenstieß.

Andererseits wird man den Zeitpunkt für die liturgisch erweiterte Vaterunserfassung nicht zu früh ansetzen dürfen. Sie wird erst in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts entstanden sein, an einem Ort und zu einer Zeit, da in den Gemeinden der Austausch mit rabbinischer Theologie, wie sie sich nach der Katastrophe des Jahres 70 entwickelte, möglich war²⁰. Der folgende Deutungsversuch der dritten Vaterunserbitte möchte gerade den jüdischen Denkhorizont des ausgehenden 1. Jahrhunderts berücksichtigen.

¹⁸ *J. Jeremias*, Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung, in: *ders.*, Abba (Göttingen 1966), 152–171, 157–160.

¹⁹ Für diese ethische Sicht des Matthäus ist 7, 21 kennzeichnend. Das Tun des göttlichen Willens in 7, 21 steht dem Tun der überfließenden Gerechtigkeit in 5, 20 parallel und bildet so eine *inclusio* für die gesamte Bergpredigt. Andererseits steht es in Opposition zum Tun der Gesetzlosigkeit in 7, 23. Es geht also um die richtige und vollkommene Erfüllung der Sinitora in ihrer eschatologischen Interpretation durch Jesus. Vgl. *G. Lohfink*, Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik (Freiburg i. Br. 1988), 110–119.

²⁰ So verrät z. B. das $\acute{\omicron} \acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\iota\varsigma \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\iota\varsigma$ die Sprechweise des rabbinischen Judentums nach dem Jahre 70. Vgl. *U. Luz*, Evangelium nach Matthäus (s. Anm. 12) 341.

IV

J. Heinemann beanstandet in seinem Buch „Prayer in the Talmud“ die übliche Exegese von Mt 6, 10²¹. Sie beachte überhaupt nicht, daß hinter der dritten Vaterunserbitte eine außerordentlich häufige rabbinische Gebetsformel stehe. Wenden wir uns, um den Vorwurf Heinemanns ernst zu nehmen, zunächst dieser Formel zu. Sie lautet: *j̄hi rāsōn mill̄pāneka*.

Wörtlich: „Es sei (bzw. es werde) Wohlgefallen vor deinem Angesicht ...“ Die Sprache der Formel setzt Hofzeremoniell, etwa das einer „Herrscheraudienz“, voraus. Dort redet man den König nicht direkt an²², sondern man redet „vor“ ihm²³. Auf jeden Fall handelt es sich um formalisierte Sprache der Ehrerbietigkeit. Gemeint ist nichts anderes als: „es sei dir wohlgefällig“ oder „es sei dein Wille“²⁴. Im Deutschen entspricht dem exakt das altertümliche „du wollest“, das einst in vielen Liedern und Gebeten zu finden war.

Im Alten Testament ist die Formel noch nicht belegt. Sie begegnet zum erstenmal in einem Gebet, das Rabbi *Eleazar ben Schammua* (Wirksamkeit zwischen 130 und 160) zugeschrieben wird²⁵. Wie das εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθεν σου der Logienquelle (Mt 11, 26 par Lk 10, 21) beweist, muß sich die Formel aber schon gegen Mitte des 1. Jahrhunderts durchgesetzt haben. Mt 18, 14 weist in dieselbe Richtung.

Hat nun die rabbinische Formel als Vorbild für die dritte Vaterunserbitte gedient? Eine irgendwie geartete Beziehung muß vorliegen, denn es entsprechen einander:

γενηθήτω = j̄hi
θέλημα = rāsōn
σου = mill̄pāneka

Trotz dieser Entsprechungen sind jedoch folgende Unterschiede zur dritten Vaterunserbitte zu beachten:

1. Die rabbinische Formel findet sich nur in Privatgebeten²⁶. Das Vaterunser hingegen ist gerade kein Privatgebet.

²¹ J. Heinemann, *Prayer in the Talmud* (= SJ 9) (Berlin/New York 1977), 186.

²² Vgl. J. Hofstetter, *Zu den griechischen Gesandtschaften nach Persien*, in: G. Walser (Hg.), *Beiträge zur Achämenidengeschichte* (Wiesbaden 1972), 94–107, 105.

²³ Die beste Zusammenstellung biblischer und jüdischer Belege für das „vor“ Gott bietet G. Dalman, *Worte Jesu* (s. Anm. 14) 171–174.

²⁴ J. Heinemann, *Prayer in the Talmud* (s. Anm. 21) 187 übersetzt: „May it be thy will.“

²⁵ b Ber II 6, 16b. Weitere Beispiele für die Formel in b Ber 16b–17a.

²⁶ Charakteristisch hierfür ist die mehrfach wiederholte Bemerkung in b Ber 16b–17a: „Rabbi x pflegte nach seinem Gebet Folgendes zu sagen ...“ Das sich anschließende Privatgebet wird dann jeweils eröffnet mit der Formel: „Es sei Wohlgefallen vor deinem Angesicht, daß ...“

2. Die rabbinische Formel ist – abgesehen von einigen Ausnahmen, bei denen sie *innerhalb* des Gebets zu den Bitten überleitet – eine Gebets-eröffnungsformel. Im Vaterunser hingegen eröffnet das γεννηθήτω τὸ θελημα σου weder das Gebet noch die Stelle des Gebetes, an der die Bitten beginnen.

3. Die rabbinische Formel ist ein unvollständiger Satz, der nur aus Prädikat, Prädikatsnomen und Umstandsbestimmung besteht, dem das Subjekt hingegen fehlt. Der Formel folgen deshalb stets *še*-Sätze, in denen die Inhalte des Bittgebetes expliziert werden; diese *še*-Sätze vertreten das in der Formel fehlende Subjekt. Damit ist eine schwerwiegende syntaktische Differenz zur dritten Vaterunserbitte gegeben, die aus einem vollständigen Satz mit Subjekt (θέλημα) und Prädikat (γεννηθήτω) besteht.

4. Bei der Annahme einer unmittelbaren Abhängigkeit der dritten Vaterunserbitte von der rabbinischen Gebetseröffnungsformel wäre das ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς nicht zu erklären. Es paßt in keiner Weise zu der Formel.

Fazit: Die rabbinische Formel kann nicht das *unmittelbare* Vorbild der dritten Vaterunserbitte gewesen sein; sie kommt höchstens als *entfernter* Hintergrund in Frage. In dieser Rolle allerdings sollte man sie durchaus heranziehen. Sie vermag dann zweierlei zu zeigen: a) Das θελημα der dritten Vaterunserbitte ist Äquivalent für *rāṣōn*, meint also eher den Heilsratschluß als den gebietenden Willen Gottes. b) Die dritte Vaterunserbitte wird nicht in erster Linie darum beten, daß der Mensch den Willen Gottes erfülle, sondern eher darum, daß Gott seinen Willen in Bewegung setze.

V

Als weiterer jüdischer Hintergrund für die dritte Vaterunserbitte kommt das kurze Gebet des Rabbi *Eliezer ben Hyrkanus* in Frage²⁷. Es wird schon seit *J. Wettstein*²⁸ immer wieder als Parallele zu Mt 6, 10 angeführt. Das Gebet ist mehrfach mit jeweils kleineren Varianten überliefert, die aber kaum ins Gewicht fallen:

'ašē r'šōn' khā baššāmajim (mimma 'al)

w^etēn naḥat rūaḥ lirē'ekha bā'-āreš

w^ehattōb bē'ēnekha 'ašē

bārūkh ('attāh 'adonaj) šōmēd tephillā

²⁷ T Ber III 7; K. H. Rengstorf (Hg.), Rabbinische Texte. Erste Reihe: Die Tosefta. Bd. 1: Seder Zeraim (Stuttgart 1983), 19.

²⁸ J. Wettstein, Novum Testamentum Graecum Tom. I (Amsterdam 1751), 324.

Tu deinen Willen im Himmel (droben)
und gib auf Erden Aufatmen denen, die dich fürchten,
aber tu, was gut ist in deinen Augen.
Gebenedeit sei(st du, Herr), der Gebet erhört.

Das Gebet soll – zumindest seiner späteren Rahmung zufolge²⁹ – vor gefährlichen Wegstellen gesprochen werden, dort, wo eine plötzliche Begegnung mit wilden Tieren oder Räubern droht. Die Form des Gebetes würde gut zu einer solchen Abzweckung passen: Es ist äußerst knapp. Sieht man von der Schlußbenediktion ab, so besteht es aus nur drei Zeilen, die durch das dringliche 'asē gerahmt sind. Seine Knappheit ist derart, daß zu Beginn des Gebetes sogar auf die Anrede Gottes verzichtet wird. Sie erfolgt erst in der abschließenden Benediktion. Gott wird mit größter Direktheit gebeten, kraft seines souveränen Willens zu helfen.

Das „im Himmel“ der ersten Zeile soll deutlich machen, daß es sich nicht um irgendeinen Willen handelt, sondern um den Willen des allmächtigen Gottes, der im Himmel thront und absoluter Souverän über alles ist, was in der Welt geschieht. Die zweite Zeile lenkt den Blick auf die Situation des Beters, also auf die Erde. *naḥat rūaḥ* (wörtlich: Ruhe, Erleichterung im Bezug auf den Geist) meint nicht stoische Gemütsruhe, sondern das Aufatmen, das auf die rettende Tat Gottes folgt. Mit dem *lirē-’ékha* soll verhindert werden, daß den Beter das drohende Unheil als Züchtigung für Gebotsübertretung trifft. Er ist kein Gottloser, der Strafe verdient, sondern er fürchtet Gott. In der dritten Zeile wird Gott ein rettendes Eingreifen noch einmal völlig anheimgestellt. Er allein soll entscheiden, ob er helfen will. Es ist die Haltung von Lk 22, 42: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“

Wie die bereits besprochene rabbinische Gebetseröffnungsformel bietet auch das kurze Gebet des Rabbi Eliezer einen *indirekten* Hintergrund für die dritte Vaterunserbitte. Wiederum geht es um den *rāṣōn* Gottes. Wiederum geht es allein um Gottes Handeln, nicht aber um das Handeln des Menschen. Hingegen gibt die Gegenüberstellung Himmel – Erde, um derentwillen das Gebet Eliezers oft als Parallele zu Mt 6, 10 angeführt wird, wenig her. Denn Himmel und Erde werden zwar als Sphäre der göttlichen Allmacht und als Sphäre der menschlichen Hilfsbedürftigkeit einander kontrastiert, nicht aber als Sphären der *Entsprechung*. Es wird gerade nicht gesagt: Was im Himmel ist, soll auch auf Erden sein.

Nur wenn das Gebet Eliezers wirklich eine Entsprechung zwischen

²⁹ b Ber IV 6, 29 b.

Himmel und Erde formulieren würde, könnte mit direktem Einfluß gerechnet werden. Dann allerdings eher mit einer Beeinflussung Rabbi Eliezers durch das Vaterunser als umgekehrt. Aber viel wahrscheinlicher ist, daß auch sein Gebet gar keine echte Parallele für das $\omega\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \omicron\upsilon\ \rho\alpha\nu\tilde{\omega}$ και $\acute{\epsilon}\pi\iota \ \gamma\eta\varsigma$ des Vaterunsers bietet. Die wirkliche jüdische Parallele für Mt 6, 10 c findet sich – wie wir noch sehen werden – in der Apokalypse Abrahams.

VI

Wir müssen damit ernst machen, daß $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ im Neuen Testament nicht nur den *gebietenden Willen* Gottes und nicht nur seinen *Heilsratschluß für den Einzelnen*, sondern auch seinen *universalen Heilsplan* für ganz Israel bzw. für die ganze Welt meinen kann. Die Septuaginta kennt diese Bedeutung von $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ noch nicht. Sie übersetzt *‘ēśāh* und *maḥśābāh* meist mit $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ oder $\beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\eta}$. Im Neuen Testament hingegen wird für den *Plan Gottes* $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ überhaupt nicht mehr und $\beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\eta}$ wesentlich seltener verwendet. An die Stelle von $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ und $\beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\eta}$ ist $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ getreten. Das wird etwa in Apg 22, 14 f, also innerhalb des zweiten Berichts über die Berufung des Paulus, deutlich:

„Der Gott unserer Väter hat dich erwählt ($\pi\rho\omicron\epsilon\chi\epsilon\iota\rho\iota\sigma\alpha\tau\omicron$), seinen Willen ($\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$) zu erkennen – indem ($\kappa\alpha\iota$) du den Gerechten siehst und die Stimme seines Mundes hörst –, nämlich daß du vor allen Menschen sein Zeuge sein sollst für das, was du gesehen und gehört hast.“

Dreierlei teilt Hananias dem Paulus in diesem Satz mit: a) dessen *Erwählung*, den Willen Gottes zu erkennen, b) angeschlossen mit epexegetischem $\kappa\alpha\iota$ den *Modus*, in welchem Paulus des göttlichen Willens gewahr wurde: er sah den Erhöhten und hörte aus dessen eigenem Mund, was der Wille Gottes sei, c) angeschlossen mit $\delta\tau\iota$ den *Inhalt* des Willens Gottes, den Paulus aus dem Mund Christi erfahren hat. Der $\delta\tau\iota$ -Satz entfaltet also das zuvor eingeführte $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ Gottes nach seiner inhaltlichen Seite. Gottes $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ ist, daß Paulus vor allen Menschen zum Zeugen Christi wird. Dieser Inhalt des göttlichen $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ wird in Apg 26, 9–18, der dritten Schilderung der Damaskusvision³⁰, noch wesentlich breiter entfaltet. Dort heißt es:

„Ich bin dir erschienen, um dich zum Diener und Zeugen dessen zu erwählen ($\pi\rho\chi\epsilon\iota\rho\iota\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota$), was du gesehen hast und was ich dir noch zei-

³⁰ Zum Verhältnis der drei lukanischen Schilderungen der Damaskusvision zueinander vgl. G. Lohfink, Paulus vor Damaskus (= SBS 4) (Stuttgart 1966).

gen werde – nämlich daß ich dich erretten will von dem Volk und von den Heiden, zu denen ich dich sende, um ihnen die Augen zu öffnen, daß sie sich bekehren von der Finsternis zum Licht und von der Gewalt des Satans zu Gott, damit sie Vergebung der Sünden empfangen und Erbteil unter denen, die durch den Glauben an mich geheiligt sind“ (26, 16–18).

Diese lange Periode, die hier absichtlich nicht aufgelöst wurde, ist – wie allein schon das προχειρίσασθαι zeigt – die von Lukas bewußt durchgeführte Entfaltung von 22, 14f. In 26, 16–18 wird also noch einmal, und nun ausführlich, gezeigt, was der Inhalt des in 22, 14 genannten θέλημα Gottes ist. Damit ist definitiv klar, was das Wort θέλημα in 22, 14 bedeutet. Es meint nicht nur den *Auftrag*, den *Befehl* an Paulus, von jetzt an Zeuge für Christus zu sein. Das schwingt zwar mit (vgl. 22, 10: ὧν τέτακται σοι ποιῆσαι), aber θέλημα meint hier viel mehr. Es meint zugleich und vor allem den *Heilsplan Gottes*, der mit Hilfe des „auserwählten Werkzeuges“ Paulus (9, 15) erreichen wird, daß die Heiden Anteil an dem wahren Israel Gottes erhalten. Diesen Plan Gottes soll Paulus „erkennen“ (22, 14) und sich ihm gehorsam zur Verfügung stellen (22, 10).

Wie sehr mit dem θέλημα der groß angelegte und seit langem beschlossene Heilsplan Gottes ins Spiel kommt, zeigen auch die von Lukas in 26, 17f bewußt eingebauten Anspielungen auf alttestamentliche Erwählungstexte³¹ (vor allem aus Jesaja und Jeremia). Lukas will mit ihrer Hilfe sagen: Jetzt, durch die Berufung des Paulus, wird der Heilsplan Gottes, der schon bei den Propheten hervortrat, ganz offenbar, und zugleich beginnt seine endgültige Realisierung.

Sind diese Grundlinien von Apg 22, 14f einmal klar, so ist der Weg zu Eph 1, 3–14 nicht mehr weit. Daß die große Eulogie des Epheserbriefes den *Heilsplan Gottes* zum Thema hat, ist klar und unbestritten³². Dieser Heilsplan war schon πρὸ καταβολῆς κόσμου (1, 4), also von Ewigkeit her, aus der Liebe Gottes heraus (1, 4f) gefaßt. Ziel des göttlichen Plans ist es, die „Fülle der Zeit“ herbeizuführen, in der alle Schöpfung in Christus „zusammengefaßt“ wird (1, 10)³³. Christus selbst und die aus ihm erwach-

³¹ Im einzelnen G. Lohfink, Paulus (s. Anm. 30) 60–64.

³² R. Schnackenburg hat in einer sorgfältigen Strukturanalyse den Heilswillen und Heilsplan Gottes erneut als das Hauptthema der Eulogie des Epheserbriefes herausgearbeitet: Die große Eulogie Eph 1, 3–14. Analyse unter textlinguistischen Aspekten, in: BZ NF 21 (1977) 67–87.

³³ Vgl. R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser (= EKK 10) (Einsiedeln/Neukirchen-Vluyn 1982), 56: „Der ganze, von Ewigkeit her gefaßte Plan Gottes hat letztlich das Ziel, das All in Christus wieder seiner Herrschaft zu unterstellen. Dieser Heilsplan Gottes, in den unsere Erlösung hineingestellt ist, wird jetzt (sc.: in V. 9) ‚das Geheimnis seines Willens‘ genannt.“

sende Kirche sind das *concretissimum* dieses Planes. In Christus ist die Durchführung (οἰκονομία) des Planes bereits erfüllt (1,7), in der Welt hingegen noch nicht. Hier ist die Kirche, die von Ewigkeit her in Christus erwählt (1,4) und durch sein Blut bereits erlöst ist (1,7), das Werkzeug, durch welches Gott die gesamte Schöpfung in seinen Segen hereinholt (1,3.22f). Das ist der Inhalt des göttlichen Planes, von dem die Eulogie spricht.

Dieser Heilsplan war ein bei Gott verborgenes Geheimnis; Gott hat ihn erst jetzt der Kirche kundgemacht (1,9f). Nimmt man Eph 3,9 zu 1,10 hinzu, so ist evident, daß der Epheserbrief das Thema des göttlichen Heilsplans mit dem Revelationsschema verknüpft. Der Heilsplan Gottes war von Ewigkeit her verborgen, wird aber nun ans Licht gebracht, und zwar – wie Eph 3,3–11 zeigt – gerade durch die Berufung und Beauftragung des Paulus.

Das alles ist relativ klar. Was wirkliche Schwierigkeiten macht, ist die Frage, an welcher Stelle von Eph 1,3–14 der Begriff „Heilsplan“ semantisch erscheint. Denn die Eulogie bietet innerhalb ihrer κατά-Wendungen gleich eine ganze Serie von Substantiven an, die für die Bedeutung „Heilsplan“ in Frage kommen:

κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (1,5)

τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ (1,9)

κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος (1,11)

κατὰ τὴν βουλήν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (1,11)

Man kann sich ernsthaft fragen, ob es methodisch überhaupt gestattet ist, diese durch pleophoren Gebetsstil bedingte Abundanz noch in ein semantisches System zu bringen. Immerhin fällt auf: *nomen regens* für θέλημα ist einmal εὐδοκία (1,5; vgl. 1,9), einmal βουλή (1,11). Nun ist βουλή vor dem Hintergrund der Septuaginta noch am ehesten als „Heilsplan“ zu identifizieren. Man wird dann εὐδοκία und πρόθεσις, die βουλή deutlich parallel stehen, am besten ebenfalls als „Plan“ verstehen, θέλημα hingegen eher als den letzten Urgrund, aus dem dieser Plan hervorgeht: als den souveränen und zugleich liebenden göttlichen Willen. Allerdings hat *M. Dibelius* zu Recht darauf hingewiesen³⁴, daß für den Stil des Epheserbriefs Doppelausdrücke, die aus fast synonymen Abstrakta bestehen, charakteristisch sind. Es ist deshalb nicht angebracht, die Bedeutungsnuancen Plan, Ratschluß, Absicht, Wohlgefallen, Wille

³⁴ *M. Dibelius* – *H. Greeven*, An die Kolosser, Epheser, an Philemon (= HNT 12) (Tübingen 1953), 60.

allzu scharf voneinander zu trennen. Für die Auslegung der dritten Vaterunserbitte wäre dies übrigens auch ganz nutzlos, da dort hinter $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ mit Sicherheit *rāsōn* steht und *rāsōn* auch mit $\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\kappa\iota\alpha$ übersetzt wird.

Insgesamt wird man zu Eph 1,3–14 sagen können: Der als Heilsplan auf die Welt gerichtete Wille Gottes ist $\acute{\epsilon}\nu$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$ bereits seit Ewigkeit vor-gegeben, und zwar $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\rho\rho\rho\nu\alpha\nu\iota\omicron\iota\varsigma$ (1,3). *Dieser im Himmel in Christus präexistente Heilsplan wird jetzt auf Erden durch Gott über Christus und die Kirche bekannt gemacht und verwirklicht*³⁵.

VII

Die Frage ist nun, ob dieses aus Apg 22, 14f und Eph 1,3–14 gewonnene Verständnis des „Willens Gottes“ geeignet ist, die dritte Vaterunserbitte mit ihrem $\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\omicron\upsilon\rho\rho\rho\nu\acute{\omega}$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\gamma\eta\varsigma$ zu erklären – und zwar besser als alle bisherigen Erklärungsversuche. Selbstverständlich muß dabei die Christologie des Epheserbriefs völlig ausgeklammert werden, da es im Vaterunser noch keine Christologie gibt. Eine solche Ausklammerung der Christologie ist ohne weiteres möglich: Religionsgeschichtlich gesehen kann ein *präexistenter Heilsplan Gottes* auch ohne Christologie gedacht werden.

Zu diskutieren wäre also die folgende These: Das $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ der dritten Vaterunserbitte meint den Heilsplan Gottes, den dieser vor aller Schöpfung und Geschichte gefaßt hat und der bei Gott (= im Himmel) präexistiert. Der Beter der dritten Bitte erfleht von Gott, daß er diesen *im Himmel* schon gefaßten und vor-gegebenen Heilsplan nun *auf Erden* im Geschehen der Endzeit verwirklichen möge³⁶.

³⁵ Vgl. R. Schnackenburg, Brief an die Epheser (s. Anm. 33) 60: „Was in der zeitüberlegenen Welt Gottes bereits Realität ist, soll sich in der zeitgebundenen irdisch-geschichtlichen Welt durch die Kirche enthüllen und realisieren.“

³⁶ So schon M.-E. Jacquemin, La troisième demande du „Pater“ (s. Anm. 1) 72: „le $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ divin est ici conçu comme le décret de notre salut (il faudrait ajouter: décret préexistant au ciel, tout prêt à être exécuté, ainsi que l’apocalyptique juive se représente les réalités eschatologiques).“ Diese These, die Jacquemin nicht weiter ausführte, fand, soweit ich sehe, in der Vaterunser-Auslegung keinerlei Beachtung. Erst 30 Jahre später schrieb mein Bruder N. Lohfink, ohne den Aufsatz von Jacquemin zu kennen: „Der ... Vater im Himmel wird aufgefordert, doch nun die Erfüllung der Zeiten heraufzuführen und seinen uralten Plan für die Welt, seinen ‚Willen‘, Wirklichkeit werden zu lassen. Entsprechend apokalyptischer Vorstellung heißt es dabei: ‚wie im Himmel, so auf Erden‘. Gemeint ist, daß die Ereignisse der Endzeit gewissermaßen im Himmel, bei Gott, schon urbildlich existieren, und sie müssen nur auf die Erde unserer Geschichte hinuntergebracht werden.“ N. Lohfink, Wille Gottes (s. Anm. 1) 44f. Ich versuche in dem vorliegenden Beitrag, die längst formulierte These auf eine breitere exegetische Basis zu stellen und vor allem ihren religionsgeschichtlichen Hintergrund zu erhellen.

Von der Satz-Syntax her bietet diese Auslegung keinerlei Probleme. Denn:

1. Wie biblische und außerbiblische Belege zeigen³⁷, heißt ὡς – καί nun wirklich nicht „sowohl – als auch“, sondern „wie – so“³⁸.

2. In ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς liegt eine Ellipse vor; das Verb muß aus dem vorhergehenden Satzglied ergänzt werden. Bei einer Redefigur dieser Art – die antiken Grammatiker nannten sie σχῆμα ἀπὸ κοινοῦ – ist es meist nicht notwendig, das zu ergänzende Verb in dieselbe Verbform zu bringen, wie sie vorausgeht³⁹. In unserem Fall könnte die Ergänzung problemlos lauten: γενηθήτω τὸ θέλημά σου ἐπὶ γῆς ὡς γεγένηται ἐν οὐρανῷ = „Es werde dein Wille auf Erden so, wie er im Himmel geworden ist“.

3. Für das richtige Verständnis der dritten Vaterunserbitte ist nun freilich zu beachten, daß der Vergleich sprachlich gerade nicht in dieser Anordnung durchgeführt wird. γενηθήτω und ἐπὶ γῆς sind nicht unmittelbar verbunden, sondern γενηθήτω τὸ θέλημά σου bildet eine eigene Einheit; erst dann folgt der Vergleich. Damit ist erreicht, daß in genauer Entsprechung zu den beiden ersten Vaterunserbitten das ganze Gewicht des Satzes auf dem γενηθήτω liegt. Wie in Gen 1,3,6 das schöpferische γενηθήτω Gottes das Chaos der Welt verwandelt, so soll Gottes Plan in einer Art Schöpfungsakt das Chaos der Geschichte in Heil für die Welt verwandeln. Gottes Heilsplan soll Wirklichkeit werden. Erst nachdem das gesagt ist, wird angefügt: So wie dieser Heilsplan im Himmel bei Gott gefaßt worden ist⁴⁰, soll er auf Erden Wirklichkeit werden.

Wie gesagt: Die Satz-Syntax bietet für eine solche Auslegung keinerlei Probleme. Und von der Text-Syntax her spricht sowieso alles für die vor-

³⁷ Vgl. Apg 7,51; 2 Kor 13,2; Gal 1,9; Phil 1,20; Herodot VII 128; VIII 64; Plutarch mor. 460 A.

³⁸ Gegen G. H. P. Thompson, Thy will be Done (s. Anm. 16) 379–381 und W. Michaelis, Das Evangelium nach Matthäus I. Teil (Zürich 1948), 313.

³⁹ Es kann nicht nur der Numerus wechseln, sondern auch das Tempus. Vgl. z. B. Mt 13,43: „Dann werden die Gerechten leuchten, wie die Sonne (leuchtet).“

⁴⁰ Der Vergleich fordert wegen des γενηθήτω ein dynamisches Geschehen auch für den Himmel. Man muß sich dieses Geschehen aber nicht notwendig als Durchsetzung des göttlichen Heilsplans gegen die Mächte und Gewalten im Himmel vorstellen (etwa nach Analogie von Lk 10,18; Joh 12,31; 1 Kor 15,24f oder Offb 12,7–12). Für jüdisches Denken ist bereits das „Aufscheinen“ der künftigen Wirklichkeit in den Gedanken Gottes (ApkAbr 22,3) und das „Festsetzen des Heilsplans“ (1 QS 3,15f) ein dynamisches Geschehen. Vgl. unten Anm. 53 und 46. Vor allem aber: Wie wir noch sehen werden, stellt sich die ApkAbr den urbildlich im Himmel schon präexistierenden Heilsplan Gottes, auch was seinen Inhalt betrifft, nicht statisch, sondern dynamisch vor: die künftige irdische Geschichte ereignet sich bereits urbildlich im Himmel.

geschlagene Auslegung. Denn die dritte Bitte fügt sich, so verstanden, ausgezeichnet in das Muster der beiden ersten Bitten ein, denen zufolge Gott selbst, definitiv handelnd, in die Geschichte eingreifen soll. Weitere Überlegungen sind aber noch zum *Vorstellungshintergrund* von Mt 6, 10 notwendig. Denn wir sind ja bisher allein von Apg 22, 14f und Eph 1, 3–14 ausgegangen. Die Vorstellung eines im Himmel präexistierenden göttlichen Geschichtsplanes ist damit zwar für die Paulusschule erwiesen. Aber kann diese Vorstellung auch für den Raum der matthäischen Kirche vorausgesetzt werden?

VIII

Wichtig ist zunächst, daß Matthäus $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ in der Bedeutung „Ratschluß“, „Heilsplan“ durchaus kennt. Wenn Jesus Mt 26, 42 zufolge in Getsemani betet, es möge der Wille des Vaters geschehen, so ist dabei selbstverständlich nicht die *voluntas praecipiens*, sondern die *voluntas dei decernens* im Blick. Gottes Heilsratschluß für die Welt soll an Jesus geschehen, selbst wenn dies für ihn den Tod bedeutet⁴¹. Zu beachten ist, daß Matthäus in der Getsemani-Perikope die dritte Vaterunserbitte wörtlich aufgreift – und zwar gegen den Wortlaut seiner Markusvorlage⁴².

Noch eindeutiger als 26, 42 ist 18, 14. Hier kann $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ nur den Heilsplan Gottes meinen, weil in diesem Fall der Inhalt des göttlichen Willens in einem Subjektsatz expliziert wird, der von gegenwärtigem und künftigem Geschehen spricht: „Es ist nicht Wille vor eurem Vater im Himmel, daß eines dieser Kleinen verlorengeht.“

Matthäus kennt sogar die Motivverknüpfung „Wille Gottes“ und „Offenbarung“. Dies zeigt der von ihm aus der Logienquelle übernommene „Lobpreis“ (11, 25f), der schon dort durch den „Offenbarerspruch“ (11, 27) kommentiert worden war⁴³. Nimmt man das ursprüngliche Apophthegma 11, 25f und seinen Kommentar zusammen, so ergibt sich folgender Gedankengang: Dem Menschensohn ist von Gott „alles“ (V. 27) übergeben. Dieses „alles“ meint nicht nur die herrscherliche Vollmacht,

⁴¹ Vgl. E. Lohmeyer, Das Vater-unser (s. Anm. 11) 84: Die Worte in Getsemani werden in einer Stunde und Lage gesprochen, „in welcher es sich nicht um Jesu persönliches Schicksal handelt, sondern um das eschatologische Geschehen zwischen Himmel und Erde, welches Gott jetzt anhebt, um seinen eschatologischen Willen zu vollbringen“.

⁴² Vgl. Mt 26, 42 diff Mk 14, 36.39.

⁴³ So mit Recht P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle (= NTA NF 8) (Münster 1972), 118–138; S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten (Zürich 1972), 215. 220; J. Wanke, ‚Bezugs- und Kommentarworte‘ in den synoptischen Evangelien (= ETHS 44) (Leipzig 1981), 45–51.

sondern auch die vollkommene Einsicht in den Heilsplan Gottes. Wie *Paul Hoffmann* gezeigt hat, heißt den Sohn erkennen (V. 27) „die Stellung und Aufgabe zu erkennen, die der Sohn in den Plänen des Vaters – der Welt grundsätzlich verborgen – einnimmt. Den Vater zu erkennen heißt, Einsicht in die geheimen Heilspläne Gottes zu haben.“⁴⁴ Hierzu gehört nun aber nicht nur, daß dem Sohn alles Wissen um den Plan Gottes anvertraut ist und daß nur der Sohn dieses Wissen offenbaren kann (V. 27 d), sondern auch, daß die damit gegebene endzeitliche Stellung des Sohnes den Weisen und Klugen verborgen und nur den Unmündigen offenbar ist. Auch die Verwerfung der Klugen und die Offenbarung an die Unmündigen gehört in den Plan Gottes hinein: „Ja, Vater, so war es Wille (εὐδοκία) vor dir“ (V. 26). Die damit gegebene Verbindung von „Wille Gottes“ (V. 26) und Offenbarung (V. 27) ist zwar noch nicht dasselbe wie das Revelationschema der deuteropaulinischen Schriften; trotzdem ist die Nähe zum Revelationschema nicht zu verkennen. Vor allem wird man nicht übersehen dürfen, daß sowohl die Vorstellung vom präexistenten Geschichtsplan Gottes im Epheserbrief als auch die in Mt 11,27 bezugte Vorstellung von der Übergabe des vor der Welt verborgenen Wissens an den Sohn auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen: nämlich auf die frühjüdische Sophia-Theologie.

Dieser Theologie zufolge ist die Weisheit vor aller Schöpfung, und sie ist zugleich deren Bauplan⁴⁵. Aber gerade weil sie aller Schöpfung vorgegeben ist, ist sie dem Menschen unerreichbar. Sie kann ihm nur als Gabe Gottes zukommen. Und sie ist Israel tatsächlich als Geschenk gegeben worden.

In Weish 9,13–18 wird diese Unerreichbarkeit der verborgenen Sophia als Unerreichbarkeit des Planes Gottes konkretisiert⁴⁶. Hierbei wird der Plan Gottes mit mehreren synonymen Wendungen umschrieben. Er ist das, was wohlgefällig (εὐάρεστον) in den Augen Gottes ist⁴⁷; er ist das,

⁴⁴ *P. Hoffmann*, *Theologie der Logienquelle* (s. Anm. 43) 130; vgl. 123–131.

⁴⁵ Zur Präexistenz der Weisheit im Frühjudentum vgl. jetzt vor allem *G. Schimanowski*, *Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie* (= WUNT 2,17) (Tübingen 1985), 17–106.

⁴⁶ Vgl. auch 1 QS 3,15f („Vom Gott der Erkenntnis kommt alles Sein und Geschehen. Ehe sie sind, hat er ihren ganzen Plan festgesetzt. Und wenn sie da sind zu ihrer Bestimmung, so erfüllen sie nach seinem herrlichen Plan ihr Werk“) mit 1 QS 11,17–19 („Du hast alle Erkenntnis gelehrt, und alles, was geschehen ist, geschah durch dein Wohlgefallen. Kein anderer ist da außer dir, um auf deinen Ratschluß zu antworten und zu verstehen deinen ganzen heiligen Plan und in die Tiefe deiner Geheimnisse zu blicken.“). Übersetzung: *E. Lohse*, *Die Texte aus Qumran* (München 1964).

⁴⁷ In Weish 9,9.10 stehen parallel τί ἀρεστόν ἐν ὀφθαλμοῖς σου (V. 9) und τί εὐάρεστόν ἐστὶν παρὰ σοῖ (V. 10).

was Gott will (τί θέλει), und er ist schließlich Gottes βουλή. Dieser so umschriebene Plan Gottes kann vom Menschen nicht begriffen werden (τίς γὰρ ἄνθρωπος γνώσεται βουλήν Θεοῦ). Denn der Mensch kann ja nicht einmal das begreifen, was auf der Erde ist. Wie soll er da τὰ ἐν οὐρανοῖς, nämlich den Plan Gottes⁴⁸, erkennen können? Dieser kann nur begriffen werden, wenn Gott selbst ihn offenbart, und zwar dadurch, daß er seinen heiligen Geist schenkt.

Weish 9, 13–18 sagt also, daß der Plan Gottes verborgen und unerreichbar im Himmel ist, daß er aber von Gott offenbart werden kann und so zur Erde gelangt. Von dieser Vorstellung ist letztlich sowohl das Revelationsschema der paulinischen Schule als auch der Lobpreis des Vaters in Mt 11, 26 f par Lk 10, 21 f abhängig. Von dieser Vorstellung der Weisheitstheologie ist aber auch eine umfangreiche narrative Darstellung des prä-existenten göttlichen Heilsplanes in der Apokalypse Abrahams abhängig, auf die nun eigens einzugehen ist. Sie liefert den klarsten und eindeutigsten theologischen Hintergrund der dritten Vaterunserbitte.

IX

Die Apokalypse Abrahams (= ApkAbr)⁴⁹ schildert innerhalb ihres 2. Teils eine Himmelsreise des Stammvaters Israels⁵⁰. Es wird Abraham gewährt, vor den Thron Gottes zu gelangen und von dort herabzublicken auf die unter ihm ausgebreiteten Himmel (19, 3). Auf einem dieser ausgebreiteten Firmamente zeigt ihm Gott die ganze Schöpfung und die gesamte Geschichte des ersten Äons: „Und er sprach zu mir: Betrachte jetzt das Firmament unter deinen Füßen und begreife die im voraus dargestellte Schöpfung. Auf diesem Firmament: die Schöpfung und das, was in ihr ist, und die Geschichte, die ihr bereitet ist!“ (21, 1 f).

In genauer Entsprechung zu dieser Ankündigung sieht Abraham zunächst die Schöpfung und alles, was zur Schöpfung gehört: Menschen und Tiere, Inseln und Flüsse, selbst den Garten Eden und den Strafort (ApkAbr 21).

⁴⁸ Daß auch τὰ ἐν οὐρανοῖς in Weish 9, 16 eine Umschreibung für die βουλή Gottes ist, hat *M. Gilbert*, *Volonté de Dieu et don de la Sagesse* (Sg 9, 17 s.), in: *NRTh* 93 (1971) 145–166, 152 f, gezeigt.

⁴⁹ Die ApkAbr ist uns nur noch im Slavischen überliefert. Ich halte mich im folgenden an die Übersetzung und Kommentierung durch *B. Philonenko-Sayar / M. Philonenko*, *Die Apokalypse Abrahams* (= *JSHRZ* 5) (Gütersloh 1982), 421–454. Zum Vergleich und zu gelegentlichen Präzisierungen verwende ich *R. Rubinkiewicz*, *Apocalypse of Abraham*, in: *J. H. Charlesworth* (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha* Vol. 1 (New York 1983), 681–705.

⁵⁰ Teil 2 der ApkAbr umfaßt die Kap. 9–31. Die Himmelsreise beginnt in Kap. 15.

Erst als er die Schöpfung im ganzen geschaut hat, entfaltet sich vor seinen Augen der Gang der Geschichte. Diese tritt gleichsam gerafft und in ausgewählten Geschehnissen, die exemplarisch für viele andere stehen, vor seine Augen: Abraham sieht die Verführung von Adam und Eva, dann den Brudermord an Abel, dann alle Laster, dann den Götzenkult im Tempel gemäß Ez 8 und schließlich die Zerstörung des Tempels durch die Heidenvölker (ApkAbr 23–27).

Sieht Abraham also nur mißlungene und gescheiterte Geschichte? Das ist keineswegs der Fall. Durch das zwischen Schöpfungs- und Geschichtsvision eingebaute Kapitel 22 wird gezeigt, daß die Gesamtgeschichte eine böse und eine gute Seite hat. Auf der linken, der bösen Seite sieht Abraham die Heiden. Aber selbst für sie wird es am Ende des Äons nicht nur Rache und Vertilgung, sondern auch Rechtfertigung und Wiederherstellung geben. Auf der rechten Seite aber, der guten Seite, sieht Abraham seine eigene Nachkommenschaft, die dazu erwählt ist, Gottes Volk zu werden. Durch diesen Vorbau zur gesamten Geschichtsdarstellung macht der Verfasser der Apokalypse deutlich, daß es in Wirklichkeit um die Geschichte *Israels* geht, die der Schlüssel aller übrigen Geschichte ist⁵¹. Daß die Geschichte Israels dann faktisch fast nur als Schuldgeschichte vorgestellt wird, ist Theodizee: Die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 soll geschichtstheologisch gerechtfertigt werden⁵². Im übrigen wird die Geschichte des Gottesvolkes gut ausgehen – nämlich in dem kommenden, dem gerechten Äon.

Aber diesen kommenden Äon kann Abraham nicht mehr schauen. Über ihn erfährt er nur durch Wortoffenbarung (29, 12.15–19). Was er von seinem Standort beim Throne Gottes schauen kann, ist allein der Äon der Ungerechtigkeit, wobei dieser Äon allerdings schon den Samen des kommenden Äons in sich trägt: das erwählte Volk Gottes.

Abraham schaut also Schöpfung und Geschichte, Vergangenheit und Zukunft, das Böse und den Samen des Guten. Für unseren Zusammenhang ist nun von größter Wichtigkeit, daß er von seinem Standort aus nicht die *reale* Schöpfung sieht und auch nicht die *reale* Geschichte. Was er sieht, ist die *Vorausdarstellung* von Schöpfung und Geschichte (Apk Abr 21, 1). Er sieht alles nur im Bild. Bevor Gott mit der Schöpfung begann, stiegen die Welt und ihre Geschichte als Bild vor seinen Augen

⁵¹ Vgl. R. Rubinkiewicz, La vision de l'histoire dans l'Apocalypse d'Abraham, in: H. Temporini – W. Haase (Hg.), ANRW II 19.1 (Berlin 1979), 137–151, 146.

⁵² Vgl. R. Rubinkiewicz (s. Anm. 51) 137.139.

auf⁵³. Dieses Bild war zugleich Bauplan der Welt (ApkAbr 22,3). Abraham sieht diesen urbildlich-präexistenten Bauplan von Schöpfung und Geschichte auf der riesigen Fläche des Firmaments unter dem Throne Gottes.

Die Vorstellung eines bei Gott präexistierenden und schon festgelegten Geschichtsplanes ist kein Spezifikum der ApkAbr. Sie ist in der frühjüdischen Apokalyptik weit verbreitet⁵⁵. Normalerweise konkretisiert sich die Vorstellung im Motiv der himmlischen Tafeln; diese begegnen in den Testamenten der XII Patriarchen⁵⁶, im Buch der Jubiläen⁵⁷ und im äth. Henochbuch⁵⁸. Auf den himmlischen Tafeln ist alle künftige Geschichte im vorhinein verzeichnet; auf ihnen ist der göttliche Geschichtsplan festgeschrieben; sie sind Ausdruck des unabänderlichen Ratschlusses Gottes. An die Stelle himmlischer Tafeln kann auch der Vorhang am Throne Gottes⁵⁹ oder eine Buchrolle treten⁶⁰. Aufschlußreich ist besonders 4 Esra 6,20, weil dort die Schicksalsbücher als riesige Schriftrollen am Firmament aufgerollt werden und so das Ende des alten Äons ankündigen: *libri aperientur ante faciem firmamenti et omnes simul videbunt*.

Das Entrollen der Bücher am Firmament eröffnet also das Inkrafttre-

⁵³ „Und sie (nämlich Schöpfung und Geschichte) erschienen vor mir, ehe sie geschaffen wurden“, sagt Gott in ApkAbr 22,3. Die Rabbinen formulieren das ganz ähnlich. Vgl. etwa PRE 3: „Bevor die Welt geschaffen wurde, da war der Heilige, g. s. E., und sein (großer) Name allein. Da stieg (ihm) in Gedanken auf, die Welt zu erschaffen, und er zeichnete die Welt vor sich auf, doch sie stand noch nicht. Man machte ein Gleichnis. Womit ist das zu vergleichen? Einem König, der sich einen Palast bauen wollte. Bevor er dessen Grundriß ... nicht in die Erde eingezeichnet hat, beginnt er nicht zu bauen.“ Übersetzung: G. Schimanowski, Weisheit und Messias (s. Anm. 45) 249. Dort 216–303 weitere Beispiele! Vgl. auch P. Schäfer, Zur Geschichtsauffassung des rabbinischen Judentums, in: *ders.*, Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums (= AGJU 15) (Leiden 1978), 23–44, 26–37.

⁵⁴ Vgl. B. Philonenko–Sayar / M. Philonenko, Apokalypse Abrahams (s. Anm. 49) 443, Anm. zu XXI. 1–2.

⁵⁵ Vgl. Billerbeck II 174–176; P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter (Tübingen 1934), 292; L. Koep, Das himmlische Buch in Antike und Christentum (= Theoph. 8) (Bonn 1952), 18–27; *ders.*, Buch IV, in: RAC II (1954) 725–731; M. Hengel, Judentum und Hellenismus (= WUNT 10) (Tübingen 1973), 366; K. Berger, Das Buch der Jubiläen (= JSHRZ II 3) (Gütersloh 1982), 273–575, 281.484; F. García-Martínez, Las Tablas Celestes en el Libro de los Jubileos, in: A. Vargas-Machuca / G. Ruiz (Hg.), Palabra y Vida. FS J. A. Díaz (Madrid 1984), 333–349.

⁵⁶ Test Lev 5,4; Test Ass 2,10 (v.1.); 7,5 (v.1.).

⁵⁷ Jub 1,29; 5,13; 23,32; 31,32; 32,21.

⁵⁸ Äth Hen 81,1; 93,1–3; 103,2f; 106,19–107,1 (= M. Black, Apocalypsis Henochi graece ..., PVTG 3,44); 108,7.

⁵⁹ 3 Hen 45. Vgl. P. Alexander, 3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch, in: J. H. Charlesworth, Old Testament Pseudepigrapha (s. Anm. 49) 223–315, 296.

⁶⁰ Ps 139,16; Dan 10,21; Offb 5,1; 4 Esra 6,20; AscJes 9,22.

ten der im Himmel verborgenen Zukunft. Bedenkt man, daß in der Bildersprache der Apokalyptik auch das Firmament selbst wie eine Buchrolle zusammengerollt werden kann⁶¹, so ist die Vorstellung von der Vorausdarstellung der Geschichte auf dem Firmament, wie sie die ApkAbr bietet, von den himmlischen Schicksalsbüchern der übrigen Apokalyptik gar nicht mehr so weit entfernt. Allerdings sieht Abraham auf dem Firmament keine Schrift. Er sieht nicht einmal stehende Bilder, sondern eine stürmisch bewegte Darstellung: „Und ich schaute und sah. Und siehe, die Darstellung schwankte, und von der linken Seite kam eine Schar Heiden gelaufen. Sie plünderten diejenigen aus, die auf der rechten Seite waren, Männer, Frauen und Kinder. Sie töteten die einen, die anderen aber behielten sie bei sich ...“ (ApkAbr 27, 1).

Der heutige Leser kann sich an dieser Stelle der Assoziation „Breitwandkino“ kaum erwehren. Es ist, als hätte der Apokalyptiker ein modernes Medium vorweggenommen. So häufig die Vorstellung vom präexistenten und im Himmel verborgenen göttlichen Geschichtsplan in der Apokalyptik auch belegt ist: In solcher Dynamik wird dieser Geschichtsplan sonst nirgendwo vorgeführt.

Noch in einem anderen Punkt unterscheidet sich die ApkAbr von anderen Apokalypsen – und dieser Punkt ist für unseren Zusammenhang entscheidend: Der gesamte präexistente Welt- und Geschichtsplan, den Abraham auf dem Firmament schauen darf, wird in 22, 2 ausdrücklich als der „Wille Gottes“ bezeichnet: „Dies ist mein Wille in bezug auf das, was in der Welt ist, und es war vor meinem Angesicht wohlgefällig“⁶².

Könnte man bezüglich dieses Textes vielleicht noch zweifeln, ob sich der Wille Gottes auch auf die Geschichte und nicht nur auf die Schöpfung bezieht, so ist 26, 4 eindeutig. Dort ist mit klarem Bezug auf die Geschichte vom „Rat des göttlichen Willens“ die Rede. Das entspricht übrigens exakt der βουλή bzw. der εὐδοκία τοῦ Θελήματος αὐτοῦ in Eph 1. Nicht nur der Schöpfungs-, sondern auch der Geschichtsplan Gottes wird also in ApkAbr 22, 2 in dem Begriff „der Wille Gottes“ zusammengefaßt⁶³.

Damit ist nun ein wirklich präziser und eindeutiger Beleg für den Vorstellungshintergrund der dritten Vaterunserbitte gegeben. Abraham schaut den präexistenten Schöpfungs- und Geschichtsplan Gottes, der

⁶¹ Jes 34, 4; Offb 6, 14; Sib 3, 81 f.

⁶² R. Rubinkiewicz, *Apocalypse of Abraham* (s. Anm. 49) 700 übersetzt: „This is my will with regard to what is in the light and it was good before my face.“

⁶³ M. Philonenko (s. Anm. 49) 444 vermutet hinter dem *volja* des slawischen Textes das griechische εὐδοκία und das hebräische *rāṣōn*.

ausdrücklich als „Wille Gottes“ bezeichnet wird. Dieser urbildhafte, aber trotzdem dynamisch vorgestellte „Wille Gottes“ ist noch *im Himmel*; dort wird er Abraham offenbart. Aber er wird sich auf der Erde verwirklichen – keimhaft im ersten und endgültig im kommenden Äon.

Selbstverständlich war die ApkAbr nicht *literarisches Vorbild* für die Formulierung der dritten Vaterunserbitte. Aber sie als *Vorstellungshintergrund* heranzuziehen, macht keinerlei Schwierigkeiten. Sie ist zur gleichen Zeit wie das Matthäusevangelium entstanden⁶⁴. Vor allem aber: Sie belegt – wenn auch besonders prägnant – eine Vorstellung, die überall in der apokalyptischen und übrigens auch in der rabbinischen Literatur verbreitet ist: die Vorstellung vom präexistenten Geschichtsplan Gottes. *Vor diesem Hintergrund bittet die dritte Vaterunserbitte den Vater im Himmel, er möge jetzt in der Endzeit seinen Geschichtsplan auf Erden so verwirklichen, wie er ihm im Himmel von Ewigkeit her vor Augen steht – oder noch präziser im Sinne der ApkAbr: wie er im Himmel urbildlich vor den Augen Gottes geschieht.* Es ist also, im Rückblick, nicht einmal notwendig, zu dem $\omega\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \omicron\upsilon\ \rho\alpha\nu\tilde{\omega}$ ein $\gamma\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\alpha\iota$ zu ergänzen. Vor dem Vorstellungshintergrund der ApkAbr wäre auch ein $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ möglich: So wie der Heilsplan vor den Augen Gottes im Himmel in urbildlicher Dimension „geschieht“, soll er auch auf Erden geschehen.

X

Wir hatten bereits gesehen, daß die hier vorgeschlagene Auslegung von der Satz-Syntax der dritten Vaterunserbitte her keinerlei Schwierigkeiten bietet. Aber auch von der Text-Syntax her sprach alles für die vorgeschlagene Erklärung. Denn die dritte Bitte fügt sich, so wie sie hier ausgelegt wurde, ausgezeichnet in das Muster der beiden voranstehenden Bitten ein. Das sei hier noch einmal verdeutlicht:

Die erste Bitte will vor dem Hintergrund von Ez 36–38 sagen: Gottes Name ist schon immer heilig, aber er ist auf Erden durch den Zustand des Gottesvolkes entehrt. Deshalb soll nun Gott sein Volk endgültig sammeln, damit sein Name vor den Völkern geheiligt wird⁶⁵. Die zweite Bitte

⁶⁴ Vgl. R. Rubinkiewicz, *Apocalypse of Abraham* (s. Anm. 49) 137; B. Philonenko-Sayar / M. Philonenko, *Apokalypse Abrahams* (s. Anm. 49) 419.

⁶⁵ Entscheidet man sich dafür, daß in der ersten Vaterunser-Bitte zunächst einmal Gott selbst es ist, der seinen Namen heiligen soll, so ist man unausweichlich auf Ez 36–38 als den eigentlichen biblischen Hintergrund verwiesen und damit auf das Motiv der eschatologischen Sammlung und Wiederherstellung Israels. Vgl. G. Lohfink, *Jesus und die Kirche*, in: W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* Bd. 3

setzt voraus: Gott ist längst König der Welt, aber seine Königsherrschaft hat sich auf Erden noch nicht durchgesetzt. Deshalb soll er seine Herrschaft in Israel nun endgültig aufrichten, damit sie sich – vermittelt durch Israel – auf der ganzen Erde ausbreiten kann⁶⁶. Dem schließt sich die dritte Bitte nahtlos an: Gottes Heilsplan steht im Himmel längst fest. Aber Gott soll ihn nun auf Erden im Geschehen der Endzeit endgültig verwirklichen.

So bilden die drei Du-Bitten des Vaterunsers nicht nur von der Form, sondern auch von ihrem Inhalt her eine völlige Einheit⁶⁷. Sie lenken den Blick des Beters zunächst einmal von seinen eigenen Sorgen weg auf die Sorge Gottes: auf den Plan, den Gott von Ewigkeit her gefaßt hat, um die Welt zu retten. Diese Errettung soll dergestalt geschehen, daß sich Gott in der Welt ein heiliges Volk schafft, damit über dieses Volk seine Herrschaft in der ganzen Welt verwirklicht und so sein Name geheiligt wird. Deshalb ist das Vaterunser ein weites und befreiendes Gebet. Der Wille Gottes ist in diesem Gebet das, was er auch sonst an vielen Stellen der Bibel ist: Nicht zuerst Gebot und Befehl, sondern der in die Freiheit führende Heilswille Gottes. Nicht zuerst der das Leben des Einzelnen festschreibende, sondern der sich um die ganze Welt sorgende Wille Gottes. Und nicht zuerst jener Wille, der in Krankheit, Not und Tod sichtbar wird, sondern ein auf Glück und Gelingen der Geschichte zielender Wille.

XI

An dieser Stelle muß nun freilich noch einmal die Frage nach der Textebene ins Spiel gebracht werden. *Wer* sagt das, was sich uns als Sinn der dritten Vaterunserbitte ergeben hat? Eine schon vormatthäische Textschicht gegen Matthäus oder Matthäus selbst mitsamt einer ihm vorgegebenen Textschicht oder Matthäus allein?

(Freiburg i. Br. 1986), 49–96, 78 f; ferner *M.-E. Jacquemin*, La troisième demande du „Pater“ (s. Anm. 1) 64–66. Der weithin übliche Hinweis auf das *Kaddisch* genügt nicht, da auch das *Kaddisch* unverkennbar auf Ez 36–38 basiert. Vgl. *I. Elbogen*, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (Hildesheim 1962), 93. Ähnlich bereits *G. Dalman*, Worte Jesu (s. Anm. 14) 305.321 (1).

⁶⁶ Ausführlicher hierzu *G. Lohfink*, Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus, in: ThQ 165 (1985) 173–183.

⁶⁷ Damit soll keineswegs die schon von *Origines* (De oratione 26, 2) vorgetragene und seitdem oft wiederholte These, das *ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* gehöre zu allen drei Bitten, erneuert werden. Gerade weil mit dem Willen des Vaters der präexistente Heilsplan gemeint ist, muß Mt 6, 10c ausschließlich zur dritten Bitte gehören.

Wir hatten bereits gesehen: Es gibt Indizien dafür, daß jener Prozeß, in welchem die von Lukas bezeugte Kurzfassung des Vaterunsers erweitert wurde, schon vor Matthäus eingesetzt hat. Gerade auch bei der dritten Vaterunserbitte dürfte dies der Fall sein⁶⁸. Daß Jesus vom *Willen Gottes* beziehungsweise vom *Willen des Vaters* redet, ist zwar innerhalb der synoptischen Evangelien für Matthäus charakteristisch⁶⁹, ist aber andererseits mit Mk 3,35 und 14,36 bereits vor Matthäus fest in der Tradition verankert.

Setzt man einmal voraus, die dritte Vaterunserbitte sei schon vormatthäisch, so kann man sich gut vorstellen, daß sie ursprünglich eher *theozentrisch* gemeint war und im Sinne unserer Ausführungen vom *θέλημα θεοῦ* als dem von Gott selbst zu realisierenden Heilsplan sprach. Matthäus könnte sie dann, ohne diesen heilsgeschichtlichen Sinn zu bestreiten, gleichzeitig ethisch interpretiert haben, nämlich genau so, wie er die in 7,21 gar nicht weit entfernt stehende Wendung *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός* verstand⁷⁰. Damit wäre dann zwar für die Textebene des Matthäus in dem *γενηθήτω τὸ θέλημά σου* eine starke Spannung zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln des Menschen, ferner zwischen der *voluntas dei decernens* und der *voluntas dei praecipiens* entstanden. Aber diese Spannung würde den Text nicht zerbrechen, da das *γενηθήτω* den Agens unbestimmt läßt und damit alle Möglichkeiten offen hält.

Sollte Matthäus jedoch die dritte Vaterunserbitte selbst gebildet haben, so muß er *θέλημα* von vornherein sowohl als Heilsplan wie auch als gebietenden Willen verstanden haben. Denn hätte er mit *θέλημα* ausschließlich die *voluntas dei praecipiens* gemeint, hätte er mit Sicherheit – nach dem Muster von 7,21 – formuliert: *ποιηθήτω τὸ θέλημά σου*.

XII

Am Ende bleibt die Frage, was das alles für eine christliche Ethik austrägt. Setzt man einmal voraus, daß der „Wille Gottes“ für christliche

⁶⁸ Für vormatthäische Herkunft der dritten Bitte plädieren K. G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser* (s. Anm. 11) 34f; J. Jeremias, *Das Vater-unser* (s. Anm. 18) 158; H.-Th. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (= WUNT 9), Tübingen 1968, 100–104; A. Vögtle, *Der „eschatologische“ Bezug der Wir-Bitten des Vaterunsers*, in: E. E. Ellis – E. Gräßer (Hg.), *Jesus und Paulus*. FS W. G. Kümmel (Göttingen 1975), 344–362, 344f; O. Betz, *Das Vaterunser* (Gladbeck 1979), 42; U. Luz, *Evangelium nach Matthäus* (s. Anm. 12) 334f.

⁶⁹ Vgl. Mt 6,10; 7,21; 12,50; 18,14; 21,31; 26,42.

⁷⁰ Zu dieser ethischen Dimension des „Willens Gottes“ bei Matthäus vgl. vor allem H. Frankemölle, *Jahwe-Bund und Kirche Christi* (s. Anm. 1) 273–307.

Ethik ein schlechthin zentraler Begriff ist, so darf man zumindest folgern: Christliche Ethik hat es nicht zuerst mit der Formulierung natürlich-sittlicher Normen zu tun – so wichtig dies dann irgendwann ist –, sondern zunächst einmal mit der Erkenntnis dessen, was eigentlich der Wille Gottes ist. Ist dieser Wille aber zuerst und vor allem anderen der Heilsplan, den Gott mit der Welt hat, so ist der Inhalt dieses Heilsplans zu erheben. Der Epheserbrief sagt, der ewige Heilsplan Gottes sei jetzt offenbargemacht worden. Über seinen Inhalt kann also theologisch gesprochen werden. Christliches *Ethos* wäre dann nicht in erster Linie ein Leben nach Maßgabe von Normen, die überall in der Welt plausibel sind oder sein könnten, sondern ein Leben, das dem Plan Gottes Raum gibt. Und christliche *Ethik* würde dann nicht in erster Linie darin bestehen, Normen der sittlichen Vernunft wissenschaftlich zu begründen und sie eventuell noch mit einem christlichen Motivationshorizont zu umgeben, sondern sie verlangt zunächst einmal einen Diskurs über Gottes Heilsplan und den jetzt erreichten Ort in der Geschichte seiner Verwirklichung. Eine auf die Gestalt des Volkes Gottes nach dem Kommen Christi gehende „Gesellschaftslehre“ würde ebenso dazugehören wie eine Lehre vom Glauben und den Bedingungen seiner Weitergabe. Angst, daß die „autonome“ sittliche Vernunft dabei zu kurz käme, müßte niemand haben. Sie käme nicht zu kurz, sondern fände im Gegenteil endlich den Raum, in dem sie frei zu sich selbst kommen könnte.