

»Und führe uns nicht in Versuchung«

Die 6. Vater-Unser Bitte – eine Anfechtung für das biblische Gottesbild?¹

von Marlis Gielen

(Löwenburgstr. 53, 53229 Bonn)

1. Problemanzeige

»Und führe uns nicht in Versuchung« – diese vorletzte Bitte des Vater-Unsers droht seit einiger Zeit selbst zum Stein des Anstoßes zu werden, da sie sich nicht recht in das vertraute biblisch überlieferte Gottesbild einzufügen scheint. Versteht man nämlich den Ausdruck »in Versuchung führen« mit dem negativen Zusatz »etwas Unrechtes zu tun«, wie es nach Auskunft des Großen Duden dem gängigen deutschen Sprachempfinden entspricht², rechnet die Versuchungsbitte in ihrer jetzigen Formulierung offenkundig mit der Möglichkeit, Gott verführe die Menschen zum Bösen.

Vor diesem Hintergrund sah sich auch die Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz in jüngerer Zeit wiederholt mit dem Anliegen konfrontiert, auf eine Übersetzungsänderung des ökumenisch approbierten deutschen Wortlauts des Vater-Unsers, näherhin seiner 6. Bitte, hinzuarbeiten. Diesem aktuellen Kontext verdanken auch die nachfolgenden Erwägungen ihre Entstehung.

Getragen werden die Bemühungen um eine Übersetzungsänderung nun von der Überzeugung, daß der ökumenisch verantwortete deutsche Wortlaut des Vater-Unsers in bezug auf die Versuchungsbitte theologisch fragwürdig, wenn nicht gar falsch sei und den Betenden die ursprüngliche Intention der Bitte verschließe. Als Alternative zur jetzigen Übersetzungsversion werden daher Varianten vorgeschlagen, die das Augenmerk auf den Aspekt der göttlichen Zulassung lenken, etwa »Laß uns nicht in Versuchung geraten« oder »Laß nicht zu, daß wir in Versuchung geraten«. Im Unterschied zur kritisierten Übersetzung heben diese Varianten also nicht darauf ab, daß Gott die Versuchung der Menschen aktiv bewirkt, sondern daß er sie passiv an die Menschen herantreten läßt.³

¹ Geringfügig überarbeiteter und durch Anmerkungen ergänzter Text meiner öffentlichen Antrittsvorlesung im Rahmen des Habilitationsverfahrens an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, gehalten am 26. November 1997.

² Vgl. Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in 6 Bänden, Band 6, Mannheim u. a. 1981, 2781–2782, hier: 2782.

³ Mit dieser intendierten »Entschärfung« der 6. Vater-Unser-Bitte stehen die aktuellen Bemühungen in einer langen, bis in das Urchristentum zurückreichenden Tradition, vgl. J. M. Lochmann, Unser Vater. Auslegung des Vaterunsers, Gütersloh 1988, 124 f.

Das Anliegen der auf eine Übersetzungsrevision zielenden Eingabe bei der Liturgiekommission, das getragen ist von der Sorge um eine Verzerrung des biblischen Gottesbildes, verdient ernstgenommen zu werden. Gerade deshalb gilt es zunächst *philologisch* zu prüfen, inwieweit die Übersetzungsalternativen sich vom Urtext begründen lassen und zu einer Klärung des zugrundeliegenden theologischen Sachproblems beitragen können. Sodann ist in einem zweiten Schritt *motivgeschichtlich* weiterzufragen: Inwieweit ist die Versuchungsbitte des Vater-Unsers singulär oder aber eingebettet in die alttestamentlich-frühjüdische und neutestamentliche Überlieferung? Wie läßt sich entsprechend ihre theologische Intention bestimmen?

2. Der philologische Befund der Versuchungsbitte

Die ökumenisch approbierte, jedoch als problematisch empfundene deutsche Übersetzung der Versuchungsbitte ist eine exakte Wort-für-Wort-Übertragung aus dem griechischen Urtext des Neuen Testaments, wie sie sich bereits in der lateinischen Tradition und in verschiedenen althochdeutschen Versionen findet.⁴ Doch ist mit dieser Feststellung noch kein Urteil über eine Sachgemäßheit der Übersetzung gefällt, denn gerade eine zu enge Anlehnung an die Ausgangssprache kann bei der Übersetzung in die Zielsprache deren Eigenheiten mißachten, damit also eine sachgerechte Wiedergabe verhindern und die ursprüngliche Intention der Aussage verdunkeln.

Der Aspekt der bloßen Zulassung der Versuchung durch Gott findet nun philologisch keinen Anhaltspunkt im griechischen Text, vielmehr wird hier Gott explizit als Handelnder angesprochen, was die heute gebräuchliche deutsche Übersetzung übernimmt. Ein Plädoyer für eine Änderung der Versuchungsbitte im Sinne der göttlichen Zulassung kann sich also nicht auf den griechisch überlieferten Text des Neuen Testaments stützen. Insofern jedoch das Vater-Unser in seiner Urform auf Jesus selbst zurückgehen dürfte, dessen Muttersprache Aramäisch war, erscheint es reizvoll, sich auf dem Weg einer Rückübersetzung dem jesuanischen Wortlaut anzunähern und dabei die Möglichkeiten des Aramäischen als Mitglied der semitischen Sprachfamilie auszuloten. Als solchem steht ihm im Unterschied zu den indogermanischen Sprachen, zu denen u. a. das Griechische, Lateinische und Deutsche gehören, ein kausativer Verbstamm (*Aphel*) zur Verfügung. Im Aramäischen gibt es also eine Verbform, die je nach Kontext das Subjekt eines Satzes als Verursacher oder als Zulassenden einer Handlung bzw. eines Geschehens bezeichnen kann. Postuliert man daher für die rekonstruierte aramäische Passung der Versuchungsbitte eine kausative Verbform⁵ mit der Nuance der Zulas-

⁴ Vgl. F. Urbanek, »Vater im Himmel« – das alte Vaterunser in sprachlicher Neuauflage, LingBib 66 (1992) 39–54, hier: 41 f.

⁵ Unter dieser Voraussetzung kann sich die Negation der 6. Vater-Unser-Bitte auf Gott als den Verursacher der Versuchung (»Bewirke nicht, daß wir versucht werden.«) oder aber auf die Versuchung selbst (»Bewirke, daß wir nicht versucht werden.«) beziehen, vgl. J.

sung⁶, würde eben diese Nuance, die bei der Übertragung ins Griechische verloren gehen mußte, durch die vorgeschlagenen Übersetzungsvarianten im deutschen Gebetstext wieder neu zum Ausdruck gebracht.

Läßt sich die Hypothese einer kausativen Verbform in der aramäischen Urfassung der 6. Vater-Unser-Bitte durch den Befund frühchristlicher Übersetzungen des griechischen Neuen Testaments in aramäische Dialekte und in die verwandte syrische Sprache zwar festigen⁷, so bleibt doch die Schwierigkeit, daß der semitische Kausativ interpretationsbedürftig ist. Ob er im Kontext der Versuchungsbitte eines rekonstruierten aramäischen Vater-Unsers den Aspekt des Verursachens oder des Zulassens zum Ausdruck bringen will, kann allein anhand der grammatischen Verbform nicht entschieden werden.

Philologische Eindeutigkeit läßt sich freilich auch für den überlieferten griechischen Text nicht erzielen. Zwar bemängeln die Befürworter einer Übersetzungsänderung, daß die deutschsprachige Fassung des Vater-Unsers mit ihrer wörtlichen Anlehnung an die griechische Vorlage Gott als handelndes Subjekt, von dem die Versuchung ausgeht, festschreibt. Doch übersehen sie, daß der griechische Urtext ebenso wie die deutsche Übersetzung sich eine ihnen als indogermanische Sprachen gemeinsame Möglichkeit der Formulierung zunutze machen, die in den semitischen Sprachen so kaum gebräuchlich ist.⁸ Statt des Grundverbs »versuchen« ($\pi\epsilon\iota\rho\acute{\zeta}\epsilon\iota\tau$) wählen sie nämlich eine Umschreibung durch ein sog. Funktionsverb und ein präpositional angeschlossenes Verbalnomen: »in Versuchung führen« ($\epsilon\iota\sigma\phi\acute{\rho}\epsilon\iota\tau\epsilon\iota\pi\epsilon\iota\rho\acute{\zeta}\epsilon\iota\tau\mu\acute{o}\nu$).⁹ Wenngleich die kon-

Carmignac, »Fais que nous n'entrions pas dans la tentation. La portée d'une négation devant une verbe au causatif, RB 72 (1965) 218–226.

⁶ Vgl. etwa J. Jeremias, Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung (1962), in: ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 152–171, hier: 169; Carmignac, Fais que nous (s. Anm. 5) 224–226; E. Jenni, Kausativ und Funktionsverbgefüge. Sprachliche Bemerkungen zur Bitte: »Führe uns nicht in Versuchung«, ThZ 48 (1992) 77–88; H. Gese, Bemerkungen zum Vater-Unser unter dem Gesichtspunkt alttestamentlicher Gebetsformen in: Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums (BZNW 86), hg. v. C. Landmesser/H.-J. Eckstein/H. Lichtenberger, Berlin/New York 1997, 405–437, hier: 415 f.

⁷ Vgl. G. Dalman, Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert. Band 1: Einleitung und wichtige Begriffe. Mit Anhang A. Das Vaterunser. B. Nachträge und Berichtigungen, Leipzig 1930, 344.

⁸ Vgl. Jenni, Kausativ (s. Anm. 6), 79.

⁹ Das Verbalnomen »Versuchung« nimmt damit den Platz ein, den bei der Verwendung von »führen« als Vollverb die Ortsangabe innehat (z. B.: »Er führte sie ins Haus.«). Innerhalb eines Funktionsverbgefüges wird also die Ortsangabe mit Hilfe der Bezeichnung eines durch ein Verbalnomen ausgedrückten Vorgangs ersetzt, vgl. Jenni, Kausativ (s. Anm. 6), 80 f. Damit wird deutlich, daß das Syntagma »in Versuchung führen« gerade keine räumliche Vorstellung impliziert, sondern als Funktionsverbgefüge den Vorgang der Versuchung ins Auge faßt, mit dem die Bittenden als Objekt durch Gott als Subjekt konfrontiert zu werden fürchten.

krete Wendung singulär ist, bedienen sie sich damit doch eines gängigen grammatischen Phänomens, das gegenüber dem Grundverb an Eindeutigkeit verliert. Wenngleich zwar das Funktionsverb »führen« Gott als Subjekt des Handelns feststellt, gibt das Verbalnomen »Versuchung« keine verbindliche Auskunft über das Subjekt dieses Vorgangs. M. a. W. eine Identität zwischen dem, der in die Versuchung hineinführt, also mit ihr konfrontiert, und dem, der sie konkret ausübt, wird aufgrund der syntaktischen Unbestimmtheit des Verbalnomens nicht automatisch hergestellt. Ebenso gibt das Verbalnomen etwa keine Auskunft darüber, ob die Versuchung aktiv betrieben oder nur toleriert wird, ob sie bereits Realität ist oder noch erst eine Möglichkeit darstellt.¹⁰

Mit philologischen Argumenten lässt sich also die theologische Sachfrage zur 6. Vater-Unser-Bitte, ob Gott Menschen zum Bösen versuche, nicht beantworten. Weder das Postulat eines Kausativs in einer hypothetisch rekonstruierten aramäischen Urfassung des Herrengebets noch der griechische Wortlaut der Versuchungsbitte ermöglichen syntaktische Eindeutigkeit. So bedarf es also der motivgeschichtlichen Rückfrage, ob und wenn ja in welchen thematischen Zusammenhängen in der alttestamentlich-frühjüdischen und neutestamentlichen Überlieferung Gott als Verursacher bzw. Zulassender von Versuchung bezeugt ist.

3. Die motivgeschichtliche Einbettung der Versuchungsbitte

3.1. Das Wortfeld »Versuchung« in der Profangräzität und in der Septuaginta unter besonderer Berücksichtigung der Verwendung in religiösen Zusammenhängen

Die im Griechischen zugrundeliegende und mit dem Stamm πειρ- gebildete Wortgruppe umfasst im Deutschen unterschiedliche Nuancen. Ausgehend von der Grundbedeutung »fahren, erfahren« können die Verben je nach Kontext verschiedene Konnotationen annehmen: versuchen, streben, sich bemühen, jemanden auf die Probe stellen (besonders im feindlichen Sinn), jemanden versuchen. Entsprechend dann substantivisch: die Erfahrung, der gemachte Versuch oder die angestellte Probe. Das in der 6. Vater-Unser-Bitte verwendete Substantiv πειρασμός ist profangriechisch nur sehr selten belegt, zum einen in der technischen Bedeutung des ärztlichen Experiments, d. h. als Spezifizierung der Bedeutungsnuance »Versuch«, zum anderen aber auch als Synonym zu Gefahr. Eine religiöse Bedeutung kommt dem Wortfeld nur an zwei Stellen bei Herodot zu (Hdt I, 46 f.; VI, 86), wobei jeweils der Mensch das Subjekt der Versuchung ist, die sich gegen Gott bzw. das Orakel eines Gottes richtet.¹¹

Die Verwendung des Wortfeldes in religiösen Zusammenhängen dominiert dagegen die biblische Überlieferung in der Septuaginta, die damit über-

¹⁰ Vgl. Jenni, Kausativ (s. Anm. 6), 79 f.

¹¹ Vgl. H. Seesemann, Art. πειρα κτλ., ThWNT 6 (1959) 23–37, hier: 23 f.

wiegend Wortbildungen der hebräischen Wurzel **נְסָחַר** *pi*.¹² wiedergibt.¹³ Sofern nun in diesen religiösen Kontexten Gott das Subjekt des Handelns ist, bezeichnen die Wörter »versuchen« ($\pi\tau\iota\rho\alpha\zeta\omega$ oder $\pi\tau\iota\rho\alpha\omega$) bzw. »Versuchung« ($\pi\tau\iota\rho\alpha\sigma\mu\omega\varsigma$) nahezu ausschließlich die Prüfung einzelner Menschen wie etwa Abrahams oder aber des Volkes Israels als ganzes auf Glauben und Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen.¹⁴ Der Charakter der Prüfung impliziert dabei notwendigerweise neben der Möglichkeit der Bewährung, wie sie Abraham als exemplarischer Gerechter realisiert, auch die Möglichkeit des Versagens, d. h. der Verweigerung gegenüber Gottes Willen und des Glaubensabfalls, kurz der Sünde.¹⁵ Dieser Möglichkeit gibt etwa das Volk Israel in der Darstellung des deuteronomistischen Geschichtswerkes immer wieder nach. Bei der Übersetzung ins Deutsche ist eine Wiedergabe dieser Stellen mit »versuchen« bzw. »Versuchung« durchaus nicht inadäquat, sofern keine Engführung auf eine Verführung oder Anstachelung zum Bösen erfolgt. Denn es kennzeichnet eine Prüfung bereits im alltäglichen Sinn, daß sie einem Menschen Schweres abverlangt, das vielleicht sogar subjektiv als Überforderung empfunden werden mag. Gleiches gilt aber in um so stärkerem Maße von einer göttlichen Prüfung. Und so ist es nur natürlich, wenn der Geprüfte dahin neigt, sich der an ihn gerichteten Anforderung zu entziehen. In diesem Sinn stellt jede Prüfung auch eine an den Menschen herangetragene Versuchung dar, dieser Neigung nachzugeben und damit letztlich zu versagen. Im Fall der göttlichen Prüfung aber bedeutet dieses Versagen den Verlust der Gottesnähe und somit den Verlust des Heils.

Eine Abschwächung erfährt der Ernst der Versuchung des Menschen durch Gott in der frühjüdischen Weisheitsliteratur, in der die Prüfung bzw. Versuchung durch Gott fast durchweg als pädagogisches Mittel verstanden wird, das der Erziehung des Menschen dienen soll (vgl. Weish 3,5 f.; 11,9; Sir 2,1,6; 4,17; 1Makk 2,52; Jdt 8,25 f.)¹⁶ und daher auf Bewährung hin angelegt ist.¹⁷ Entsprechend kann der Psalmist in Ps 25,2 LXX auch beten: »Prüfe mich, Herr, und versuche mich, reinige meine Nieren und mein Herz durch

¹² Vgl. dazu G. Gerleman, Art. **נְסָחַר** *pi*., THAT 2 (1976) 69–71; F. J. Helfmeyer, Art. **נְסָחַר** u. a., ThWAT 5 (1986) 473–487.

¹³ Vgl. Seesemann, $\pi\tau\iota\rho\alpha$ (s. Anm. 11), 24. Eine ausführliche Darstellung der alttestamentlichen Belege findet sich bei H. J. Stoebe, Überlegungen zur sechsten Bitte des Vaterunser, ThZ 48 (1992) 89–99, hier: 91–96.

¹⁴ Vgl. etwa Gen 22,1; Ex 15,25; 16,4; 20,20; Dtn 8,2; 13,4 (LXX); Ri 2,22; 3,1,4; 2Chr 32,31; Sir 44,20; 1Makk 2,52 u. ö. Ausnahmen bilden nur Dtn 4,34, wo $\pi\tau\iota\rho\alpha\omega$ in der Bedeutung »versuchen, etwas zu tun« mit Gott als Subjekt verwendet wird, sowie Dtn 4,34; 7,19 und 29,3 (LXX), wo $\pi\tau\iota\rho\alpha\sigma\mu\omega\varsigma$ zur Bezeichnung der gottgeschickten Plagen über Ägypten dient, vgl. dazu auch Lochmann, Vater (s. Anm. 3), 112–115.

¹⁵ Vgl. W. Popkes, Art. $\pi\tau\iota\rho\alpha\zeta\omega$, EWNT 3 (1983) 151–158, hier: 153 f.

¹⁶ Vgl. Seesemann, $\pi\tau\iota\rho\alpha$ (s. Anm. 1), 25.

¹⁷ Vgl. Helfmeyer, **נְסָחַר** (s. Anm. 12), 485 f.

Feuer.« Wenngleich dieses Verständnis von göttlicher Versuchung neutestamentlich durch 1Petr, Jak und Hebr belegt ist¹⁸, liegt es nicht der Vater-Unser-Bitte zugrunde, die ja gerade um Verschonung vor der Versuchung bittet.

Läßt sich nun die pädagogische Interpretation der Versuchungsvorstellung durch die Weisheitsliteratur als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit diesem schwierigen Gedanken bewerten¹⁹, so führt diese Auseinandersetzung alttestamentlich-frühjüdisch noch zu einem anderen Lösungsmodell. Während nämlich in den älteren Schichten des AT Gott selbst den einzelnen Menschen oder das Volk Israel versucht, übernimmt diese Rolle in der jüngeren Überlieferung der Satan.²⁰ Das bekannteste Beispiel hierfür ist wohl das weisheitliche Ijobbuch, in dessen Rahmenerzählung Satan auftritt und von Gott die Erlaubnis erhält, die Glaubenstreue Ijobs auf die Probe zu stellen.²¹ Obwohl damit also der konkrete Akt der Versuchung Satan zugeschrieben wird, bleibt bemerkenswert, daß dieser nicht im Horizont einer dualistischen Weltsicht als eine dem guten Gott gegenüberstehende wiedergöttliche Größe agiert, sondern von Gott selbst seinen Handlungsspielraum zugemessen bekommt.²²

Als ein Zwischenergebnis darf damit festgehalten werden: Innerhalb der alttestamentlichen Tradition ist die Vorstellung, daß Gott den Menschen versucht, geläufig. Dabei handelt es sich durchweg um eine Prüfung seiner Treue und seines Gehorsams gegenüber Gott. Ihre versucherische Note bekommt diese Prüfung durch die Neigung des Menschen, sich dem, was von ihm verlangt wird, zu entziehen und den vermeintlich leichteren Weg zu wählen. In den jüngeren Schichten des AT wird die Vorstellung vom versuchenden Gott, die jetzt offensichtlich als Problem empfunden wird, entschärft, sei es, daß die Versuchung selbst als bloß erzieherisches Mittel abgeschwächt wird, sei es,

¹⁸ 1Petr 1,6; 4,12; Jak 1,2.12; Hebr 2,18; 4,15; 11,17; vgl. dazu Popkes, πειράζω (s. Anm. 15), 157.

¹⁹ Vgl. H. Mahnke, Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien. Ein Beitrag zur frühen Christologie (BET 9), Frankfurt a. M. u. a. 1978, 64.

²⁰ Vgl. Mahnke, Versuchungsgeschichte (s. Anm. 19), 64, der besonders auf den Vergleich der parallelen Stellen 2Sam 24,1 (Gott als Subjekt des Versuchens) und 1Chr 21,1 (Satan als Subjekt des Versuchens) hinweist. Allerdings verwenden beide Stellen kein Verb vom Stamm πειρ-, sondern ἐπιστέω; vgl. ferner Gen 22,1 mit Jub 17,16.

In den älteren Schichten des AT bahnt sich diese Entwicklung der Versuchungsvorstellung an in der Erzählung vom Sündenfall (Gen 3,1–19), wo die Schlange die Rolle des Versuchers übernimmt, vgl. H. Seesemann, πεῖρα (s. Anm. 11), 25, und vielleicht auch Ri 2,22 und 3,1.4, wo die Fremdvölker Gott als Werkzeug dienen, Israel auf die Probe zu stellen.

²¹ Bemerkenswert ist, daß im masoterischen Text noch die termini technici für »versuchen« fehlen, jedoch in der LXX an verschiedenen Stellen eingedrungen sind, so Ijob 7,1; 10,17; 16,19; 19,12; 25,3, vgl. Seesemann, πεῖρα (s. Anm. 11), 25.

²² Vgl. W. H. Schmidt, Gott und Böses. Hinweise auf das Alte Testament (1992), in: ders., Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens. Band 2: Psalmen und Weisheit, Theologische Anthropologie und Jeremia, Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1995, 267–282, hier: 278.

daß die Rolle des Versuchers von Gott auf den Satan übertragen wird. Vor diesem Hintergrund gilt es sich jetzt der 6. Vater-Unser-Bitte selbst und ihrer Einbettung in die neutestamentliche Tradition zuzuwenden.

3.2. Die Versuchungsbitte im Kontext der Bitte um Erlösung von dem Bösen

Das Vater-Unser, das Mt und Lk der sog. Logienquelle entnommen haben, ist neutestamentlich in einer bei Lk überlieferten Kurzfassung (Lk 11,2–4) und einer bei Mt überlieferten Langfassung (Mt 6,9–13) bezeugt. Wenngleich die Lk Version, der vor allem die 3. und 7. Bitte fehlen, im Umfang der jesuanischen Urfassung entsprechen dürfte²³, schließt sich das in der kirchlichen Liturgie und Katechese sowie im persönlichen Gebetsleben fest verankerte Herrengebet der mt Langfassung an. Auf sie soll sich daher ange-sichts des in Abschn. 1 dargelegten Hintergrundes dieser Ausführungen die Aufmerksamkeit konzentrieren.

Die Bitte »und führe uns nicht in Versuchung« (Mt 6,13a) wird nun in dieser Langfassung des Vater-Unsers durch die Bitte »sondern erlöse uns von dem Bösen« (Mt 6,13b) ergänzt. Dabei bilden diese beiden Bitten sprachlich und inhaltlich einen antithetischen Parallelismus: Wird Gott in der Versuchungsbitte zum Handlungsverzicht hinsichtlich der Versuchung aufgefordert, so in der Erlösungsbitte zum Handeln hinsichtlich des Bösen. Wenngleich also in beiden Bitten Gott als handelndes Subjekt angesprochen wird, so ist doch bemerkenswert, daß die erste Bitte nicht mit Hilfe des Grundverbs formuliert »und versuche uns nicht« (*καὶ μὴ πειράσῃς ἡμᾶς*), sondern das entsprechende Funktionsverbgefüge wählt »und führe uns nicht in Versuchung« (*καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν*). Gerade damit aber läßt sie, wie bereits dargestellt, die Frage, durch wen die Versuchung erfolgt, zunächst offen. Beantwortet wird diese Frage jedoch durch die sich unmittelbar anschließende Erlösungsbitte. Denn es korrespondieren einander antithetisch »nicht in Versuchung hinein« (*μὴ εἰς πειρασμόν*) und »sondern von dem Bösen weg« (*ἀλλὰ ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*²⁴). Die Zuordnung der beiden Bitten konkretisiert also die Versuchung

²³ Vgl. Jeremias, Vater-Unser (s. Anm. 6), 157–159. Dagegen haben sich bei Mt die altertümlicheren und daher wohl ursprünglicheren Formulierungen erhalten, während die Lk Fassung »Zeichen einer freieren Übersetzung, die den Sinn präziser fassen will«, aufweist, vgl. ebd. 159 f.; vgl. auch S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 84–86; Gese, Bemerkungen (s. Anm. 6), 409–411; A. Vögtle, Der »eschatalogische« Bezug der Wir-Bitten des Vaterunser, in: Jesus und Paulus. FS Werner Georg Kümmel, Göttingen 1975, 344–362, hier: 344–347, der jedoch für den Zusatz zur Vergebungsbitten (»wie auch wir vergeben unseren Schuldigen«) die Möglichkeit einer früheren Gemeindebildung offenhält.

²⁴ Ebenso wenig wie *εἰς πειρασμόν* aufgrund der Verbindung mit *εἰσφέρειν* zu einem Funktionsverbgefüge eine räumliche Konnotation anhaftet (s. Anm. 9), ist *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* lokal zu interpretieren. Vielmehr steht *ἀπό* in Verbindung mit *βύεσθαι* im Koinegrie-

als eine solche, die vom Bösen ausgeht und dementsprechend auf das Böse ausgerichtet ist.²⁵ Die Wahl der singulären Wendung »und führe uns nicht in Versuchung« fügt sich also im Kontext der Bitte um Erlösung von dem Bösen der Tendenz jüngerer Schichten der alttestamentlich-frühjüdischen Überlieferung ein, die Verantwortung für den Akt der Versuchung von Gott auf den Satan zu übertragen.²⁶ Sie impliziert daher gerade nicht, *Gott* versuche zum Bösen. Vielmehr bedeutet die Formulierung »und führe uns nicht in Versuchung« im Zusammenspiel mit der Erlösungsbitte nichts anderes als »und setze uns nicht der Versuchung durch den Bösen zum Bösen aus«. Das in der 6. Vater-Unser-Bitte vorausgesetzte Handeln Gottes besteht also darin, daß er die Beter mit dieser Versuchung konfrontiert, die aus göttlicher Perspektive Erprobungscharakter besitzt.²⁷ Ziel ist nicht die Verführung des Menschen

chisch durchweg anstelle des präpositionslosen Genitivus separativus (vgl. F. Blass/A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von F. Rehkopf, durchgesehene Auflage 1⁶1984, § 180 mit Anm. 1). Eine ursprünglich räumliche Vorstellung von προσθαι, wie sie Stoebe, Überlegungen (s. Anm. 13), 90, Anm. 6 leider ohne Naehweis vermerkt, ist m. E. fraglich, vgl. W. Kasch, Art. προματι, ThWNT 6 (1959) 999 – 1004, der als Grundbedeutung des Verbs die »Erhaltung des unverletzten Zustandes von Menschen u. Gütern durch den Einsatz von göttlicher, menschlicher, technischer oder magischer Kraft« herausarbeitet (a. a. O. 999).

²⁵ Das exegetisch gern kontrovers diskutierte Problem, ob der griechisch doppeldeutige Genitiv τοῦ πνοηροῦ als maskuliner oder neutrischer Genitiv zu interpretieren sei, ob er also den Bösen als Person oder das Böse als überpersonale Macht bezeichne (ein knapper Überblick über die Auslegungsgeschichte findet sich bei Lochmann, Vater [s. Anm. 3], 130 – 134), dürfte dabei kaum alternativ entscheidbar sein, vgl. auch E. Gräßer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte (BZNW 22), ergänzte Auflage Berlin 3¹⁹⁷⁷, 104 f.; Lochmann, Vater (s. Anm. 3), 134. Vielmehr oszilliert die Formulierung zwischen beiden Möglichkeiten (Gleches gilt im übrigen auch im Fall der bereits erwähnten frühchristlichen Übersetzungen des Neuen Testaments für den semitischen Sprachraum, die überwiegend für πνοηρός *bîšâ* aufweisen, vgl. Dalman, Worte [s. Anm. 7], 347 f.; 350 – 352) und beantwortet damit gleichermaßen die Frage nach dem Urheber und der Zielrichtung der Versuchung. Dabei dürfte freilich der Schwerpunkt auf dem maskulinen Aspekt liegen, da die Versuchung zum Bösen (ntr.) Folge davon ist, daß sie vom Bösen (mask.) ausgeht. Zur personalen Interpretation von πνοηρός in der mt Tradition vgl. auch Mt 13,19.38 und evtl. 5,37.

²⁶ Diese Beobachtung ist im übrigen ein weiteres Argument dafür, die personale Deutung von τοῦ πνοηροῦ in Mt 6,13b nicht auszuklammern.

²⁷ Wenngleich in der lk Kurzfassung des Vater-Unsers die Ergänzung der Versuchungsbitte durch die Erlösungsbitte fehlt, gibt doch die Bearbeitung des Sämannsgleichnisses durch Lk einen Hinweis darauf, daß er die Versuchungsbitte ganz ähnlich wie Mt versteht (vgl. dazu auch Seesemann, πεῖρο [s. Anm. 11], 31). So ersetzt er in 8,13 diff Mk 4,15; Mt 13,21 Drangsal (θλιψίς) und Verfolgung (διωγμός) durch Versuchung (πειρασμός) und bestimmt die Samenkörner, die auf felsigen Grund gefallen sind, als Gruppe derer, die das Wort, ohne es in die Tiefe dringen zu lassen, zwar freudig aufnehmen und auch eine Weile glauben, jedoch im Augenblick der Versuchung abfallen. Versuchung ist damit ebenfalls wie Mt 6,13 allgemein als Glaubensprüfung verstanden, während Mk und Mt an den Parallelstellen mit

zum Bösen, sondern die Bewährung seiner Glaubenstreue und seines Glaubensgehorsams in der Versuchung.²⁸ Die Stoßrichtung der beiden letzten Vater-Unser-Bitten dürfte dann in der Erfahrung um die Macht des Bösen und um die menschliche Schwachheit wurzeln²⁹, die auch in der unmittelbar vorausgehenden Bitte »und vergib uns unsere Schuld« ihren Niederschlag gefunden hat. Aus dieser Erfahrung erwächst aber die Angst vor dem Versagen im Wissen darum, daß es in der Versuchung um Heil oder Unheil geht.

3.3. Die Versuchungsbitte vor dem Hintergrund der synoptischen Überlieferung der Versuchung Jesu (Mk 1,12–13 parr Mt 4,1–11; Lk 4,1–13)

Bestätigt wird diese Interpretation der Versuchungsbitte durch die Erzählung von der Versuchung Jesu. Mt und Lk entnehmen dabei das Gespräch zwischen Jesus und dem Teufel der Logienquelle und schalten die Notiz aus Mk 1,12 f. als einleitende Situationsangabe vor.

Für unseren Zusammenhang ist hier vor allem diese Situationsangabe aufschlußreich. Bei Mk lautet die entscheidende Passage: »Und sofort wirft ihn der Geist Gottes hinaus in die Wüste. Und er war in der Wüste 40 Tage und wurde vom Satan versucht.« Mit einer geradezu als gewalttätig beschriebenen Aktion setzt der Geist Gottes Mk zufolge Jesus der Wüstenerfahrung aus und führt damit eine Situation herbei, die dem Satan die Möglichkeit der Versu-

Drangsal und Verfolgung die Art der Versuchung konkretisieren, damit aber auch eingrenzen. (Zur semantischen Nähe der Begriffe Versuchung, Drangsal und Verfolgung vgl. Popkes, πειράζω [s. Anm. 15], 153). Erwähnenswert im Kontext der hier angestellten Überlegungen ist es m. E. auch, daß Lk in 8,12 den Teufel (ὁ διάβολος) als unmittelbar agierendes Subjekt von Mk 4,15 (ό σταυρός; vgl. Mt 13,19 ο πονηρός) übernimmt.

²⁸ Die hier vorgestellte Interpretation schließt freilich aus, den πειρασμός auf die endzeitliche Bedrägnis engzuführen (so Jeremias, Vater-Unser [s. Anm. 6], 170 oder Schulz, Q [s. Anm. 23], 92), wie sie etwa in der synoptischen Apokalypse Mk 13, 5–37 Mt 24, 4–36; Lk 21, 8–36 geschildert wird. Wenngleich das Vater-Unser ein eschatologisches Gebet unter dem Vorzeichen der herandrängenden Herrschaft Gottes ist, wie gerade die ersten drei Bitten zeigen (vgl. auch E. Gräßer, Problem [s. Anm. 25] 97–100), so ist die Versuchung durch den Bösen zum Bösen nicht auf die dramatischen Endereignisse beschränkt (so auch Gese, Bemerkungen [s. Anm. 6], 418 unter Berufung auf die unmittelbar vorausgehende Vergebungsbitten; Gräßer, Problem [s. Anm. 25], 103 f.; Vögtle, Bezug [s. Anm. 23] 355–358; W. Popkes, Die letzte Bitte des Vater-Unser. Formgeschichtliche Beobachtungen zum Gebet Jesu, ZNW 81 [1990] 1–20, hier: 18 f.), wie auch der fehlende Artikel bei πειρασμός bestätigt (vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband Mt 1–7 [EKK I/1], Neukirchen-Vluyn u. a., durchgesehene Auflage 1989, 348; Vögtle, Bezug [s. Anm. 23], 355). Vielmehr umfaßt sie die seit der Verkündigung der hereinbrechenden Gottesherrschaft durch Jesus insgesamt als eschatologisch qualifizierte Zeit. Nur dadurch konnte die Versuchungsbitte ihre Relevanz für die Betenden bei schwindender Naherwartung durch die Jahrhunderte bis heute bewahren.

²⁹ Ähnlich Gese, Bemerkungen (s. Anm. 6), 415–417.

chung eröffnet. Im griechischen Text ist die Notiz von der Versuchung Jesu durch den Satan partizipial angeschlossen ($\pi\tau\epsilon\rho\alpha\zeta\delta\mu\epsilon\nu\sigma$ οὐπό τοῦ σατανᾶ). Damit bleibt die genaue Bestimmung des logischen Verhältnisses zwischen der Partizipialaussage und der Aussage des Hauptsatzes (»Und er war in der Wüste 40 Tage«) den Lesern oder Hörern des Textes selbst überlassen. Die gerade dargebotene Übersetzung arbeitet mit einer weitgehend neutralen Beifügung durch einen zweiten Hauptsatz (»... und wurde vom Satan versucht«). Doch kann das Prinzip auch eine temporale, modale oder gar finale Note implizieren. Entsprechend kann ebensogut sachgerecht übersetzt werden: »Und er war in der Wüste 40 Tage, während er vom Satan versucht wurde« (temporal) oder »wobei er vom Satan versucht wurde« (modal) oder *damit* er vom Satan versucht wurde« (final). Kennzeichnen die beiden ersten Varianten die Versuchung Jesu durch den Satan als Begleitumstand seines Wüstenaufenthaltes, so interpretiert die dritte Variante diesen Wüstenaufenthalt als eine vom Geist Gottes gezielt herbeigeführte Situation im Dienst der Versuchung Jesu.

Übernimmt Lk (4,1 f.) die von Mk gewählte, interpretationsbedürftige Partizipialkonstruktion, so entlastet Mt die Rezipienten seines Textes von der Interpretationsarbeit und präzisiert die Aussage in seinem Sinne, indem er das Partizip durch einen finalen Infinitiv ersetzt und zur Steigerung der Prägnanz seiner Aussage zudem den Hauptsatz »und er war in der Wüste 40 Tage« streicht. Der mt Text lautet also: »Dann wurde Jesus vom Geist in die Wüste geführt, um vom Teufel versucht zu werden« (Mt 4,1).³⁰ Mt lässt also keinen Zweifel daran, daß die Aktion des Gottesgeistes ausschließlich dazu dient, Jesus mit der Versuchung durch den Teufel zu konfrontieren und damit seinen Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen einer Bewährungsprobe auszusetzen.³¹ Damit wird in dieser Szene die gleiche Aussagestruktur erkennbar, wie sie auch im Vater-Unser vorliegt. Näherhin lässt sich die mt Bearbeitung der mk Notiz von der Versuchung Jesu in der Wüste geradezu als Leseanweisung der Versuchungsbitte des Vater-Unsers verstehen: Wie Jesus vom Geist Gottes mit der Versuchung durch den Teufel konfrontiert wurde, so müssen auch die Adressaten seines Evangeliums mit dieser von Gott geforderten Bewährungsprobe rechnen. Wie sein Gespräch mit dem Teufel erweist, bestand Jesus 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 Jesus zu beten: »Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen« (Mt 6,13).

³⁰ Die Zeitspanne von 40 Tagen [und 40 Nächten] verbindet Mt mit der nachfolgenden Fastennotiz in 4,2.

³¹ Vgl. auch T. Söding, Der Gehorsam des Gottessohnes. Zur Christologie der matthäischen Versuchungserzählung (4,1–11) in: Jesus Christus als die Mitte der Schrift (s. Anm. 6), 711–750, hier: 724.

3.4. Die Versuchungsbitte vor dem Hintergrund der synoptischen Überlieferung der Getsemani-Szene (Mk 14,32–42 parr Mt 26,36–46; Lk 22,40–46)

Der Versuchung Jesu in der Wüste vor dem Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit korrespondiert an deren Ende im Garten Getsemani seine Anfechtung angesichts des unmittelbar bevorstehenden Leidens.³² Die Getsemani-Szene, die Mt und Lk gleichermaßen von Mk übernehmen, ist bestimmt vom Gegensatz zwischen Jesus und seinen Jüngern. Während Jesus wacht und betet um den Willen Gottes ringt, schlafen seine Jünger trotz wiederholter Ermahnung. Im Unterschied zu Lk, der deutlich strafft, schließt sich Mt in Aufbau und Formulierung eng an die mk Vorlage an, wobei er jedoch den zweiten Gebetgang Jesu in wörtlicher Rede schildert, während Mk nur summarisch auf den ersten Gebetgang zurückverweist.³³ Das erste Gebet Jesu in Mt 26,39 lautet: »Mein Vater (*πάτερ μου*), wenn es möglich ist, soll dieser Kelch an mir vorbeigehen. Aber nicht wie ich will, sondern wie du [willst].« Hierauf greift das zweite Gebet in 26,42 zurück: »Mein Vater (*πάτερ μου*), wenn es nicht möglich ist, daß dieser [Kelch] vorbeigeht, außer daß ich ihn trinke, [so] geschehe dein Wille (*γενηθήτω τὸ θέλημά σου*). Zwischen die beiden Gebete ist in 26,41 die Mahnung Jesu an die Jünger geschoben, die er schlafend findet: »Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fällt. Der Geist ist zwar willig, aber das Fleisch ist schwach.«

Die inhaltlich-theologischen Berührungen zwischen der Getsemani-Szene und dem Vater-Unser, die schon in der mk Vorlage grundgelegt sind durch die Mahnung »Betet, damit ihr nicht in Versuchung fällt«³⁴, werden in der mt Fassung noch stärker herausgearbeitet. Dies geschieht zum einen durch die Hinzufügung des Possessivpronomens »mein« zur Vateranrede, mit der beide Gebete Jesu bei Mt eröffnet werden (26,39.42). Zum anderen aber wiederholt der mt Jesus seine Gehorsamsbekundung dem göttlichen Willen gegenüber, die er bereits im ersten Gebet artikuliert hatte, im zweiten Gebet mit dem exakten Wortlaut der dritten Vater-Unser-Bitte: »Dein Wille geschehe« (26,42 vgl. 6,10b). Mt bindet also diese Vater-Unser-Bitte mit der Versuchungsbitte eng zusammen und gestaltet damit die Getsemani-Szene für die Adressaten seiner Jesusgeschichte als Kommentar und Handlungsanweisung

³² Eine Verbindung zwischen Versuchung und Leiden Jesu stellt bereits innerhalb der ntl. Tradition explizit der Hebräerbrief her (vgl. Hebr 2,18 sowie 4,15 mit 5,7 f.). Zur Einbettung der Getsemani-Szene in die neutestamentliche Tradition vgl. ausführlich Popkes, Bitte (s. Anm. 28), 11–17.

³³ Den summarischen Rückverweis verwendet Mt erst beim dritten Gebetgang Jesu (26,44), wobei er zugleich eine narrative Ungeschicklichkeit des mk Textes behebt, der nur davon spricht, daß Jesus zum dritten Mal zu seinen Jüngern kommt, nicht aber davon, daß er sich zuvor noch ein drittes Mal zum Gebet zurückzieht (vgl. Mk 14,40 f.).

³⁴ Lk verdoppelt diese Bitte sogar (vgl. Lk 20,40.46).

zu diesen Bitten aus: Wenn sie das Vater-Unser sprechen, kommen sie der Aufforderung Jesu an die Jünger nach zu beten, um trotz ihrer Schwachheit vor der Versuchung bewahrt zu werden. Die Wirksamkeit dieses Gebets wird dabei exemplarisch an Jesus aufgezeigt. Denn er bestätigt den Gehorsam gegenüber Gottes Willen, um den er im Gebet gerungen hat, durch sein Tun, indem er sich der Verhaftung nicht entzieht. Wiederum streicht Mt dies redaktionell heraus, indem er Jesus den Jünger, der ihn mit dem Schwert verteidigen will, mit den Worten zurückweisen läßt: »Meinst du, daß ich nicht meinen Vater ($\pi\alpha\tau\epsilon\rho\alpha\mu\omega!$) bitten könnte, und er würde mir eben jetzt mehr als 12 Legionen Engel zur Verfügung stellen? Wie nun sollten die Schriften erfüllt werden, daß es so geschehen muß?« (Mt 26,53)

Die Erfüllung des Willens Gottes einerseits und die Bewährung in der Versuchung, sich diesem Willen zu verweigern und damit sein Heil zu verspielen, kann also nur durch Wachsamkeit und Gebet erreicht werden. Dies lebt der mit Jesus nicht nur seinen Jüngern vor, sondern er leitet sie auch zu entsprechendem Gebet an: »Dein Wille geschehe ... und führe uns nicht in Versuchung« (Mt 6,10b.13a).

3.5. Die Versuchungsbitte im Horizont von 1Kor 10,13

Der Versuch der Erschließung eines sachgerechten Verständnisses der Versuchungsbitte im Vater-Unser, der sich bisher auf die synoptische Tradition und vor allem auf das MtEv konzentrierte, sei nun noch durch eine Textstelle aus dem paulinischen Traditionsbereich ergänzt.

In 1Kor 10,1–13 stellt Paulus den Mitgliedern der korinthischen Gemeinde, die sich durch die Taufe und die Teilnahme am Herrenmahl als genügend gefeit betrachten, unangefochten an Götzenopfermahlzeiten ihrer heidnischen Mitbürger teilzunehmen (vgl. 10,14–22), das Schicksal der Wüstengeneration Israels eindrücklich vor Augen:³⁵ Auch die Israeliten, die nach ihrer Befreiung aus Ägypten auf Mose getauft wurden und gottgeschenkte Speise und Trank zu sich nahmen, kamen in der Wüste um, weil sie sich durch die Gier nach dem Bösen beherrschen ließen (vgl. 1Kor 10,1–6; vgl. 10,7–11). Die warnenden Worte rundet Paulus mit der Mahnung ab: »Wer also zu stehen meint, der gebe acht, daß er nicht fällt«. Dieser Mahnung fügt er dann noch einen tröstlichen Zuspruch an, der für unsere Fragestellung aufschlußreich ist: »Euch hat noch keine Versuchung ergriffen außer einer menschlichen [d. h. einer für Menschen erträglichen].³⁶ Gott aber ist treu, *der nicht zulassen wird, daß ihr versucht werdet* über das [Maß] hinaus, was ihr vermögt, sondern er wird *mit der Versuchung auch einen Ausweg schaffen*, damit ihr sie bestehen könnt.«

³⁵ Vgl. W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband: 1Kor 6,12–11,16 (EKK VII/2), Neukirchen-Vluyn u. a. 1995, 412 f.

³⁶ Vgl. Schrage, 1Kor (s. Anm. 35), 410.

Zunächst einmal ist bemerkenswert, daß Gott nach Auskunft des letzten Versteils (V. 10c) gleichermaßen die Versuchung wie den Ausweg daraus schafft.³⁷ Dies steht zunächst scheinbar in einer Spannung zum vorausgehenden Versteil, in dem Gott explizit vom – freilich nicht genannten Subjekt der Versuchung³⁸ – unterschieden ist: Gott wird in seiner Treue nicht zulassen, daß ihr über das für euch erträgliche Maß versucht werdet. Diese Aussage stimmt sachlich mit 1Kor 7,5 und 1Thess 3,5 überein, wo das Subjekt der Versuchung in Entsprechung zur sich entwickelnden Tendenz innerhalb der alttestamentlich-frühjüdischen Überlieferung der Satan bzw. (personal identisch) der Versucher ist. Zwanglos fügen sich allerdings die beiden Versteile zusammen, wenn man unter der Versuchung, die Gott schafft, die *Situation* versteht, durch die der Versucher von ihm den Handlungsspielraum erhält zu wirken. Unter dieser Voraussetzung paßt auch vorzüglich die Vorstellung des Auswegs aus eben der versuchlichen Situation.

In dem hier vorgeschlagenen Verständnis korrespondiert die pln Aussage durchaus sachlich der Versuchungsbitte des Vater-Unsers, insofern auch Paulus von der Konfrontation mit der Versuchung, für die Gott verantwortlich zeichnet, sprechen kann, Gott aber gerade vom Versucher unterscheidet. Der Ausweg aus der Versuchung, der ein Bestehen ermöglicht und den Paulus in Aussicht stellt, ohne ihn zu präzisieren, stellt sich durch die Einleitung zum Vater-Unser in der Tradition der mt Gemeinde als Anleitung und Aufforderung Jesu zur vertrauensvollen Bitte der Jünger dar: »So nun sollt ihr beten [...] und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen« (Mt 6,9.13).

4. Ergebnis und Ausblick

Die gerade vorgetragenen philologischen und motivgeschichtlichen Überlegungen für ein adäquates Verständnis der Versuchungsbitte des Vater-Unsers führten zusammenfassend zu folgenden Einsichten:

³⁷ Der griechische Wortlaut läßt keinen Zweifel daran, daß Gott gleichermaßen als Urheber des πειρασμός wie der ἔκβασις vorgestellt werden soll, denn das zu ποιήσει gehörige Akkusativobjekt τὴν ἔκβασιν wird durch καὶ (auch) *koordinierend* an den Präpositionalausdruck σὺν τῷ πειρασμῷ angeschlossen, vgl. hierzu auch Schrage, 1Kor (s. Anm. 35), 411 und Anm. 154. Anders etwa I. Broer: »Das Problem des Ursprungs der Versuchungen wird hier nicht eigentlich thematisiert, es wird vielmehr nur im Zusammenhang mit dem von dem treuen Gott geschaffenen Ausgang der Versuchung(en) mitangesprochen, ohne daß Paulus hier zu der Frage des Ursprungs der Versuchungen Stellung beziehen willk« (I. Broer, »Darum: Wer da meint zu stehen, der sehe zu, daß er nicht falle.« 1Kor 10,12 f. im Kontext von 1Kor 10,1–13, in: Neues Testament und Ethik. FS Rudolf Schnackenburg, Freiburg u. a. 1989, 299–325, hier: 322). Gerade wenn das Thema nicht eigens diskutiert wird, ist doch bemerkenswert, wie selbstverständlich Paulus den Ursprung der Versuchung auf Gott bezieht. Offenbar ist dies für ihn gar kein diskussionswürdiges Thema, sondern eine Selbstverständlichkeit!

³⁸ Vgl. Gal 6,1.

Sieht man einmal von der als problematisch erwiesenen Argumentation mit einem hypothetisch rekonstruierten aramäischen Urtext ab, lässt sich der von den Verfechtern einer Übersetzungsänderung favorisierte Aspekt einer bloßen Zulassung der Versuchung durch Gott textlich nicht absichern. Die neutestamentlich überlieferte griechische Textfassung, deren wortgetreue deutsche Wiedergabe zum Stein des Anstoßes wurde, dürfte sich freilich paradoxe Weise gerade demselben Bemühen verdanken, aus dem auch heutige Initiativen für eine Übersetzungsänderung der Versuchungsbitte erwachsen. Indem der griechische Urtext nämlich statt mit dem Grundverb (»Und versuche uns nicht«) mit einem entsprechenden Funktionsverbgefüge (»Und führe uns nicht in Versuchung«) arbeitet, eröffnet er die Möglichkeit einer Differenzierung zwischen dem Subjekt, das mit der Situation der Versuchung konfrontiert, und dem Subjekt, von dem die Versuchung unmittelbar ausgeht. Subjekt, das mit der Situation der Versuchung konfrontiert, ist nach Ausweis des griechischen Textes (vgl. Mt 6,13 par Lk 11,4) Gott, der das Entstehen dieser Situation nicht nur toleriert, sondern sie aktiv herbeiführt. Aufgrund der syntaktischen Eigenheiten eines Funktionsverbgefüges wird freilich die Identifizierung Gottes mit dem Subjekt, von dem die Versuchung unmittelbar ausgeht, nicht vollzogen. Diese »Entlastung« Gottes bleibt in der lk Kurzfassung des Vater-Unser aufgrund der fehlenden Erlösungsbitte freilich noch sehr subtil. Dagegen schreibt die mt Langfassung, der die Gebetstradition der christlichen Kirchen folgt, sie explizit fest, indem durch die antithetisch auf die Versuchungsbitte bezogene Bitte um Erlösung von dem Bösen dieser als der eigentliche Versucher identifiziert wird.

Mit dieser sprachlichen Struktur und der darin implizierten theologischen Aussage fügt sich, wie gezeigt werden konnte, die Versuchungsbitte in den motivgeschichtlichen Rahmen der alttestamentlich-frühjüdischen wie der neutestamentlichen Überlieferung ein. In ihr verbinden sich, wie auch in der synoptisch überlieferten Versuchung Jesu oder im paulinischen Trostspruch für die Korinther, die alttestamentlich geläufige Vorstellung der Prüfung einzelner oder des Volkes Israel durch Gott auf Glaubenstreue und Gehorsam mit der traditionsgeschichtlich jüngeren Tendenz, den *unmittelbaren* Akt der Versuchung von Gott auf den Satan zu übertragen. Vorausgesetzt wird, daß Gott die Menschen mit der Versuchung durch den Bösen zum Bösen konfrontiert, um sie in dieser kritischen Situation in ihrer Glaubenstreue und ihrem Gehorsam zu prüfen.³⁹ Diese Prüfung ist freilich nicht nur ein erzieherisches Mittel im

³⁹ Insofern steht die Versuchungsbitte des Vater-Unser auch nicht in diametralem Gegensatz zu Jak 1,14 (»Keiner, der versucht wird, soll sagen: ›Ich werde von Gott versucht.‹ Gott nämlich ist unversuchbar durch böse Dinge, er selbst aber versucht niemanden.«), denn »wenn Jak 1,13 abgelehnt wird, daß Gott jemals versuche, ist dabei an direkte Veranlassung zu bösem Handeln gedacht, nicht (wie im Vater-Unser, M. G.) an die Lebenslage, aus welcher böser Wille erwachsen kann, obwohl sie nicht zu diesem Ende von Gott herbeigeführt wurde« (Dalman, Worte [s. Anm. 7], 347, Hervorhebungen M. G.).

Verständnis der Weisheitsliteratur, die nicht mehr ernsthaft mit der Möglichkeit des Versagens rechnet, sondern die Prüfung als willkommenes Mittel der Bewährung betrachtet, denn sonst müßte die Versuchungsbitte nach dem Vorbild des Psalters lauten: »Und führe uns in Versuchung«. Vielmehr ist die Versuchungsbitte des Vater-Unser getragen vom Wissen um die Möglichkeit des Scheiterns.

Angesichts dieses Befundes würde eine Übersetzung der Versuchungsbitte, die mit dem Aspekt der Zulassung arbeitet, der Intention der Bitte nicht in vollem Umfang gerecht werden, da sie das aktive Handeln Gottes im Versuchungsgeschehen verdunkelt.⁴⁰ Hinsichtlich des deutschen Wortlauts wäre allenfalls eine Verdeutlichung zu erwägen, etwa »setze uns nicht der Versuchung aus« oder »konfrontiere uns nicht mit der Versuchung«. Doch ist der Vorteil einer solchen Verdeutlichung m. E. gering gegenüber dem damit verbundenen Nachteil, nämlich der Entfernung vom ältesten zugänglichen Wortlaut des Herrengebets. Dieser kann im Deutschen, ohne der Sprache Gewalt anzutun, nachgeahmt werden und verbindet uns mit Generationen von Christinnen und Christen bis in neutestamentliche Zeit zurück.

Entscheidend freilich wird letztlich sein, sich dem mit der 6. Vater-Unser-Bitte verbundenen theologischen Sachproblem zu stellen. Denn ob Gott unmittelbar oder nur mittelbar für die Versuchungssituation verantwortlich zeichnet, ist nur ein vergleichsweise geringfügiger gradueller Unterschied angesichts des einheitlichen biblischen Zeugnisses, daß er die Menschen überhaupt der Versuchung und damit der Möglichkeit des Scheiterns aussetzt.

Diesem theologischen Sachproblem weicht die angestrebte Formulierungsänderung aus, indem sie die ambivalenten Facetten des biblischen Gottesbildes zu verdrängen und das Unverständliche, Dunkle, ja Unheimliche in ihm auszuklammern versucht. Damit aber leistet sie tendenziell einer dualistischen Weltsicht Vorschub, die Gott gerade davon entlasten und es einem ihm gegenüberstehenden widergöttlichen Prinzip zuweisen will.⁴¹ Wenngleich auch innerhalb der biblischen Überlieferung, wie gezeigt, ein Bestreben festzustellen ist, den Gedanken der Versuchung des Menschen durch Gott abzu-

⁴⁰ Aber auch andere in die Debatte eingebrochene Änderungsvorschläge haben ihre Schwierigkeiten. So bleibt etwa in den beiden Varianten »Laß uns nicht der Versuchung erliegen« bzw. »Laß uns in der Bedrängnis nicht versagen« unberücksichtigt, daß die 6. Vater-Unser-Bitte zuvor einsetzt, insofern sie bereits um Verschonung vor der Versuchung bittet. Der Vorschlag »Und stell uns nicht auf die Probe« lehnt sich zu stark an das pädagogische Verständnis von πειράζω bzw. πειρασμός in der Weisheitsliteratur an, das der Versuchungsbitte im Vater-Unser, wie gezeigt, ja gerade nicht zugrundeliegt, und schwächt somit den Ernst der Bitte unzutreffend ab.

⁴¹ Dieser Gefahr erliegt im übrigen K. G. Kuhn, Πειρασμός – ἀμαρτία – σάρξ im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen, ZThK 49 (1952) 200–222, der die Verwendung des Begriffs πειρασμός im Neuen Testament und damit auch in der 6. Vater-Unser-Bitte vom Befund der Qumranschriften mit ihrer Zwei-Mächte-Vorstellung her interpretiert, der freilich mit dem neutestamentlichen Befund nicht kompatibel ist.

mildern, so wird doch an seiner aktiven Rolle in diesem Geschehen festgehalten. Dieses Beharren fügt sich ein in die biblisch schwer errungene Erkenntnis, daß es die Ausschließlichkeit des Glaubens, die die Allursächlichkeit Gottes impliziert, verbietet, Gott von allem Dunklen zu entlasten.⁴² So bleibt dem Menschen nur das existentielle Ringen mit diesem Gott, wie es Ijob exemplarisch vorlebt. In den Gesprächen mit seinen Freunden, die versuchen, ihm kluge theologische Erklärungen für das Unglück, das ihn getroffen hat, zu geben, läßt er diese Erklärungen nicht gelten. Vielmehr lehnt er sich gegen Gott auf und klagt ihn an: »Hab' ich gefehlt? Was tat ich dir, du Menschenwächter? Warum stellst du mich vor dich als Zielscheibe hin? Bin ich dir denn zur Last geworden?« (Ijob 7,20). Seine Situation beschreibt Ijob als Kriegszustand, Gott als unberechenbaren Aggressor: »In Ruhe lebte ich, da hat er mich erschüttert, mich im Nacken gepackt, mich zerschmettert, mich als Zielscheibe für sich aufgestellt. Seine Pfeile umschwirren mich, schonungslos durchbohrt er mir die Nieren, schüttet meine Galle zur Erde. Bresche über Bresche bricht er mir, stürmt wie ein Krieger gegen mich an« (Ijob 16,12–14). Dennoch läßt Ijob nicht ab von Gott. Indem er sich von ihm als dem Urheber seines Leides abwendet, nimmt er zugleich Zuflucht zu ihm als seinem Retter: »Daß du mich in der Unterwelt verstecktest, mich bergen wolltest, bis dein Zorn sich wendet, ein Ziel mir setzest und dann an mich dächtest« (Ijob 14,13). So wahrt er in einer existentiellen Zerreißprobe die Spannung, die die Gottesvorstellung der Bibel insgesamt kennzeichnet: Weil die Allursächlichkeit Gottes es verbietet, ihm die Verantwortung für das Dunkle und Versucherrische abzusprechen, bleibt nur die Möglichkeit, von ihm als dem Urheber Hilfe zu erflehen.⁴³

Eben dazu aber ermutigt die 6. Vater-Unser-Bitte, die unmißverständlich die aktive Rolle Gottes im Versuchungsgeschehen und seine Letztverantwortung festhält, zugleich jedoch den Ausweg einer vertrauensvollen Hinwendung zu ihm eröffnet, von der allein Verschonung vor der Versuchung erhofft werden kann. Damit bündelt diese Bitte brennpunktartig die für das biblische Gottesbild charakteristische Spannung. Sie gilt es auszuhalten und, statt sie durch eine Übersetzungsänderung abzuschwächen, in der gemeindlichen Katechese und im schulischen Unterricht zu vermitteln.

⁴² Vgl. Schmidt, Gott (s. Anm. 22), 277.

⁴³ Vgl. Schmidt, Gott (s. Anm. 22), 278–280.



Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.