

# Vater, führe uns nicht in Versuchung!

## Dogmatische Implikationen einer schwierigen Vaterunser-Bitte

VON JULIA KNOP

Das Wissen von Gott ohne Kenntnis unseres Elends zeugt den Dünkel.  
Das Wissen unseres Elends ohne Kenntnis von Gott zeugt die Verzweiflung.  
Das Wissen von Jesus Christus schafft die Mitte,  
weil wir in ihm sowohl Gott als unser Elend finden.  
*Blaise Pascal, Pensées, nr. 527*

### 1. Das Vaterunser als theologisches Thema

Die meisten Christen kennen es, viele beten es: das Vaterunser. Sie tun dies, wie die liturgische Einleitung dazu formuliert, im Gehorsam gegenüber der Weisung ihres Herrn und Erlösers. In der Tat geht das Vaterunser, dessen erweiterte matthäische Fassung die kirchliche Gebetstradition aufgegriffen hat, seinem Grundbestand nach wohl auf Jesus selbst zurück.<sup>1</sup> In ihm konzentriert sich im Modus des Gebets die Heilsbotschaft Jesu: alles, was ist, und alles, was den Beter betrifft, aus der Relation zum himmlischen Vater heraus empfangen und deuten zu wollen.<sup>2</sup>

Das Vaterunser hat Frömmigkeit und Glaubensbewusstsein der Christenheit in zwei Jahrtausenden so stark geprägt wie vermutlich nur wenige andere Vollzüge. Augustinus legte es in seinem Brief an die Witwe Proba, die gefragt hatte, wie sie beten solle, seiner Einführung in das christliche Beten zugrunde: Mit dem Vaterunser habe Jesus seinen Jüngerinnen und Jüngern nämlich nicht nur Worte in den Mund gelegt, sondern auch Kriterien an die Hand gegeben, wie sie beten sollen: in diesen oder auch in anderen Worten, aber stets seinem Sinn entsprechend.<sup>3</sup> Über die breite und selbstverständliche Gebetspraxis hinaus hat das Gebet Jesu eine nicht mehr zu überschauende Fülle an geistlichen Auslegungen erfahren.<sup>4</sup> Es wurde

---

<sup>1</sup> Lk 11,2–4 überliefert eine kürzere Fassung mit fünf Bitten; Mt 6,9–13 und Didache 8,2 eine längere Fassung mit sieben Bitten, die in aller Regel als Gemeindefassung verstanden wird. Es besteht weitgehend Konsens darüber, dass das Gebet in seinem Grundbestand tatsächlich auf Jesus selbst zurückgeht, wobei Lukas im Umfang und in der Formulierung der Gebetsadresse und Matthäus (beziehungsweise Q) in der Formulierung der Einzel-Bitten näher am ursprünglich aramäischen Text sein dürfte. Für gottesdienstlichen Gebrauch sprechen Besonderheiten der Fassung von Matthäus (par Didache), die liturgischen Anforderungen geschuldet sind: die 3. Bitte, die den ersten Teil des Gebets abrundet, die Aufwertung der Schlussbitte zu einer Doppelbitte und der rhythmische Charakter des Gebets. Vgl. dazu *U. Luz*, Vaterunser. I. Neues Testament, in: TRE 34 (2002) 504–212.

<sup>2</sup> Vgl. *J. Knop*, „Wo das Gebet still steht, endet auch das Verständnis.“ Vaterunser-Auslegungen von Reinhold Schneider und Alfred Delp, in: *IkaZ* 38 (2009) 494–506.

<sup>3</sup> Vgl. *Augustinus*, Epistula 130,20–22.

<sup>4</sup> Vgl. die erste Auslegung der Patristik durch *Tertullian* (De oratione), dann durch *Cyprian von Karthago* (De dominica oratione) und *Origenes* (Περὶ εὐχῆς). Augustinus interpretiert das

strukturbildend für Katechismen, Predigtzyklen und Gebetskatechesen.<sup>5</sup> Als Identifikationstext christlicher Existenz und als Spiegel des Glaubens spielt das Herrengebet zunächst im persönlichen Beten und in der unmittelbaren Taufvorbereitung am Ende des Katechumenats eine wichtige Rolle.<sup>6</sup> Seit dem 4. Jahrhundert ist es in Ost und West als Gebet in der Eucharistiefeyer bezeugt.<sup>7</sup> In der gegenwärtigen Tagzeitenliturgie hat es in Laudes und Vesper seinen festen Ort. Katechetische Auslegungen der Alten Kirche betonen, dass es ein Privileg der Getauften sei, das Vaterunser zu beten: Durch die Taufe zu Töchtern und Söhnen Gottes erhoben, können Christinnen und Christen mit den Worten Jesu Gott als Vater anrufen.<sup>8</sup> Nachdem das Vaterunser in der römischen Messe über Jahrhunderte hinweg vom Zelebranten vorgetragen wurde und die Gemeinde erst zur 7. Bitte einfiel,<sup>9</sup> stellt das Missale von 1970 diese Überzeugung wieder heraus: Das Gebet Jesu ist *das* Gebet der Getauften – deshalb sollte es in der Eucharistiefeyer, der Liturgie der Getauften, auch von allen gemeinsam gesprochen werden.<sup>10</sup>

---

Vaterunser ausdrücklich in seinen Predigten an die Katechumenen (Sermones 56–59), in seiner Auslegung der Bergpredigt (De sermone Domini in monte) und der bereits genannten Epistula 130; darüber hinaus kommt er in zahlreichen Predigten und Schriftauslegungen en passant auf dieses Gebet zu sprechen. – Eine umfassende Bibliographie von Vaterunser-Auslegungen bietet *M. Dorneich* (Hg.), Vaterunser-Bibliographie, Freiburg i. Br. 1982; vgl. außerdem die Überblicksdarstellungen von *K. B. Schnurr*, Hören und Handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunser in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert, Freiburg i. Br. [u. a.] 1984; *G. Walther*, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese, Leipzig 1914; *U. Rehm*, Bebilderte Vaterunser-Erklärungen des Mittelalters, Baden-Baden 1994; *N. Pfälzter*, Die deutschen Vaterunser-Auslegungen von den Anfängen bis ins zwölfte Jahrhundert. Eine vergleichende Studie auf Grund von quellenkritischen Einzelinterpretationen, Frankfurt am Main: Univ.-Diss. 1959.

<sup>5</sup> Bereits die Didache 8,3 empfiehlt, es dreimal täglich zu beten, eine Weisung, die die *Regula Benedicti* für das Stundengebet aufgegriffen hat (13,12–14). Liturgiegeschichtlich wird das Herrengebet erstmals im Taufgottesdienst der Apostolischen Konstitutionen (VII,45) greifbar. Als Katechumenenlehrestück findet es sich seit alters her; Karl der Große fordert 789 in seiner *Admonitio generalis* die Kenntnis des Credo und des Vaterunser von allen erwachsenen Christinnen und Christen. Zusammen mit dem Ave Maria prägen diese Gebete die Gebetserziehung und Katechismen des Mittelalters. Die kriteriologische Relevanz des Herrengebets wird bis in die Gebetskatechesen Luthers hinein eine zentrale Rolle spielen (vgl. *A. Peters*, Kommentar zu Luthers Katechismen, III. Das Vaterunser, Göttingen 1992, 13–41 [Lit.]). Im Gottesdienst der Kirchen der Reformation wird es im Abendmahlsgottesdienst als Vorbereitung auf die Kommunion, im Predigtgottesdienst als Abschluss des Gebetsteils und bei Kasualien als Segensgebet verwendet. Vgl. *M. Seitz*, Vaterunser, III. Kirchengeschichtlich und praktisch-theologisch, in: TRE 34 (2002) 515–529.

<sup>6</sup> Zur Bedeutung des Vaterunser im Tauf-Katechumenat der Alten Kirche vgl. *M. Max*, Die Weitergabe des Glaubens in der Liturgie. Eine historisch-theologische Untersuchung zu den Übergaberiten des Katechumenats, Regensburg 2008.

<sup>7</sup> Vgl. *Tertullian*, De oratione 2; *Cyrrill v. Jerusalem*, Mystagogicae catecheses 5,11–18; *Ambrosius*, De sacramentis V,29. Außer in der byzantinischen Tradition wird es als Kommunionvorbereitungsgebet nach der Brotbrechung verwendet, da man die Brotbitte in der Patristik in aller Regel eucharistisch verstand.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. *Cyrrill v. Jerusalem*, Mystagogicae catecheses V,12; *Augustinus*, Sermo 59,7; Sermo 213,1; dazu: *J. Knop*, Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012, 94–122.

<sup>9</sup> Diese Praxis lehnt sich an den aus der *Regula Benedicti* 13,14 bekundeten Usus an. Im orientalischen Raum wurde das Vaterunser durchweg vollständig von der Gemeinde beziehungsweise ihren Vertretern oder vom Chor gesprochen.

<sup>10</sup> Vgl. AEM 16; 56a.

Alle Bitten dieses Gebets richten sich an den Vater Jesu Christi. Die liturgisch überlieferte Fassung zählt sechs beziehungsweise sieben Einzelbitten: Die drei Eröffnungsbitten thematisieren den Primat Gottes in allem, was geschieht. Die vier „Wir-Bitten“ des zweiten Teils stellen die *conditio humana* in seinen Heilswillen hinein und bringen die Gottesbedürftigkeit des Beters zur Sprache. Während die Bitten um Brot, um Vergebung und Erlösung im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte zwar durchaus unterschiedlich interpretiert wurden, jedoch nicht als grundsätzlich problematisch gelten,<sup>11</sup> steckt in der 6. Bitte – „... und führe uns nicht in Versuchung!“ – einiger Zündstoff. Er konzentriert sich in der Frage, wer dieser Gott sei und ob es der Gott Jesu Christi sein könne, der Tag um Tag gebeten wird, er möge seine Gläubigen nicht in Versuchung führen. Denn auch diese Bitte, die wie die 3. Bitte um Erfüllung des göttlichen Willens zum matthäischen Eigengut zählt, richtet sich in der Sprachlogik des Gebets an Gott als Vater Jesu Christi. Er ist Adressat des gesamten Gebets.

An dieser Frage setzten in den 1990er-Jahren in Deutschland und Frankreich Bemühungen an, die ökumenischen Übersetzungen dieser Bitte zu überprüfen.<sup>12</sup> Man wollte klären, ob die jeweilige landessprachliche Übersetzung der Bitte wirklich der Gebetsintention und der Gottesvorstellung Jesu entspricht. Diese einerseits pastoral, andererseits philologisch motivierten Fragen berühren nun ein theologisches Problem im strengen Sinn, das aus ganz unterschiedlichen Perspektiven durch die theologischen Fachdisziplinen bearbeitet werden könnte. Aus *dogmatisch*-theologischer Sicht richtet sich das Erkenntnisinteresse weniger auf traditions- und frömmigkeitsgeschichtliche Probleme als vielmehr auf die systematischen Implikationen dieser Bitte für die Gotteslehre und die theologische Anthropologie. Hier geht es vorrangig um die Frage, welches Gottesbild und welches Verständnis vom Menschen und seinem Gottesverhältnis in der Bitte zum Ausdruck gebracht werden.

Nun könnte ganz grundsätzlich eingewandt werden, dass Sprache und Vollzug eines Gebets kein Gegenstand der Dogmatik seien. In der Tat hat

<sup>11</sup> In der Patristik wurde die *Brotbitte* in der Regel eucharistisch gedeutet, was die Väter wiederum meist durch eine philologisch-theologische Diskussion des ἐπιούσιος rückversichern. In der Moderne versteht man das erbetene Brot überwiegend als *pars pro toto* für die kreatürliche Bedürftigkeit nach Nahrung und Unterkunft, Sicherheit und sozialer Teilhabe. – Die *Vergabungsbite* ist beispielsweise bei Augustinus klar in einen tauftheologischen Kontext eingebettet – er erklärt sie zum „quasi quotidianum baptismum“ (Sermo 213,8; vgl. Sermo 58,6 und Sermo 59,7): zur Bitte um Bewahrung der in der Taufe erlangten Vergebung. Heute ist dieser Taufkontext in den Hintergrund geraten. – Unterschiedlich gedeutet wird auch das *malum* der Erlösungsbitte, dessen Genus nicht eindeutig ist: Neutral als Übel (*malum*) wird es von den lateinischen Vätern seit Augustinus in der katholischen und weiten Teilen der lutherischen Tradition verstanden; als personale Größe (*malus*) werten es einige griechische Väter und Vertreter der reformierten Tradition.

<sup>12</sup> Vgl. dazu M. Gielen, „Und führe uns nicht in Versuchung.“ Die 6. Vater-Unser-Bitte – eine Anfechtung für das biblische Gottesbild?, in: ZNW 89 (1998) 201–216, 201–202; J. R. Tournay, „Ne nous laisse pas entrer en tentation“ in: NRT 120 (1998) 440–443, 440.

die entsprechende systematisch-theologische Fachliteratur der Gegenwart keinen nennenswerten Zugang zum Vaterunser entwickelt. Weder die Systematik namhafter Lexika noch die Traktate-Ordnung der Dogmatik, etwa Gotteslehre oder Anthropologie, sehen eine explizit systematische Bearbeitung des Vaterunser vor. Es existieren jedoch etliche geistliche Auslegungen des Gebets, die aus systematischer Perspektive insofern interessant sind, als sie im Genre der geistlichen Meditation dogmatisch durchaus relevante Weichenstellungen treffen beziehungsweise voraussetzen. Wenn im Folgenden auf einzelne solcher Meditationen Bezug genommen wird, geschieht dies ausdrücklich nicht, um die Auslegungsgeschichte des Vaterunser aufzuarbeiten.<sup>13</sup> Vielmehr geht es darum, die *implizite Systematik* bestimmter Zugänge zur Versuchungsbitte offenzulegen und exemplarisch ihre theologischen Konsequenzen zu bedenken.

Neben der Diskussion darüber, ob Gebetstexte und -vollzüge überhaupt zum Gegenstandsbereich systematischer Theologie zählen, könnte der theologische Stellenwert von Aussagen theologischer und anthropologischer Art befragt werden, die im Gebet selbst oder seinen Auslegungen erhoben werden: Kann die christliche Gebetspraxis im Allgemeinen, kann das Herrengebet im Besonderen ein theologisches Kriterium für die Dogmatik sein? Muss die systematische Verständigung etwa über das christliche Gottesbild an den primären Vollzügen der Gott-Rede wie eben dem gemeinsamen Gebet, zumal auf Weisung Jesu selbst, Maß nehmen? Oder verhält es sich umgekehrt: Muss das Beten an der systematisch-theologischen Reflexion Maß nehmen? Kann, darf man beten, was hier womöglich nur wenig Rückhalt findet? Müsste bei einem entsprechenden Ergebnis also in die überkommene Gebetspraxis eingegriffen, müsste der Wortlaut des Vaterunser nach Maßgabe der systematischen Diskussion verändert werden?

Diese Fragen reichen weit in den Bereich der dogmatischen Erkenntnis- und Prinzipienlehre hinein und können an dieser Stelle nicht einmal annäherungsweise bearbeitet werden. Eine entsprechende prinzipientheologische Grundlegung wurde allerdings andernorts vorgelegt, auf die hier grundsätzlich verwiesen sei.<sup>14</sup> Für die folgenden Ausführungen wird mit dieser Grundlegung vorausgesetzt, *dass* Gebetsvollzüge begründet zum Gegenstandsbereich systematischer Reflexion gezählt werden dürfen, dass das Vaterunser also auch für die Dogmatik interessant und relevant ist. Im Hintergrund steht die Einordnung zentraler Gebetsvollzüge, in diesem Falle des Herrengebets, in den Bereich der sogenannten „*theologia prima*“. Dieser Terminus beschreibt die Weise der Gott-Rede, die in einer nicht wissenschaftlichen Sprachform, z. B. eben der des Gebets, zum Ausdruck bringt, wer nach christlicher Deutung der göttliche Vater ist, den der Sohn offenbart und zu dem er die Seinen beten lehrt. Das Herrengebet kommt im Fol-

<sup>13</sup> Vgl. dazu die obigen Literaturverweise (Anm. 4).

<sup>14</sup> Vgl. *Knop*, *Ecclesia orans*, besonders Teil E: 259–331.

genden also als christlicher Identifikationstext und vorwissenschaftlicher Brennpunkt christlicher Gott-Rede und damit als *eine* Erkenntnisquelle und Orientierung der systematischen Reflexion („theologia secunda“) zur Sprache.

Aus systematischer Sicht legen sich vor allem zwei Zugänge zur Versuchungsbitte nahe: die Schöpfungstheologie und die Christologie. Sie werden im Folgenden bewusst angeschärft und einander methodisch gegenübergestellt. Diese Typisierung dient der Problemexposition, ohne dass die unterschiedenen Interpretationsmuster in dieser Trennschärfe in den zu Rate gezogenen Auslegungen immer gegeben wären. Zunächst stellt sich – *schöpfungstheologisch* – die Frage, welche Reichweite und Relevanz der Versuchungsbitte für die Frage nach dem *Verhältnis Gottes zum (menschlich verursachten) Bösen* zugemessen werden kann. Hier ist das *mysterium iniquitatis* und mit ihm das *Dilemma der kreatürlichen beziehungsweise der sündigen Freiheit* von besonderem Interesse. Die Frage, ob Gott es sei, der für die Anfechtung des Menschen verantwortlich ist, wird systematisch zu entwickeln (2) und biblisch zu kontextualisieren sein (3). *Christologisch* wird die Versuchungsbitte sodann vor dem Hintergrund der Anfechtungen Jesu, im Kontext seiner Gebetspraxis und -weisung und mit Blick auf das *mysterium fidei* zu befragen sein (4). Dabei erweist sich die als radikal gefährdet erlebte *Gottesrelation* als Zentrum der Anfechtung, vor der verschont zu werden Jesus im Vaterunser beten lehrt (5). Auf eine Bilanz dieser Ausführungen (6) folgt eine theologische Deutung der Versuchungsbitte im Horizont der Nachfolge Jesu (7).

## 2. Führt Gott in Versuchung?

Wer ist der Gott, zu dem Jesus im Vaterunser beten lehrt? Ist er als Schöpfer des Alls auch Urheber des Bösen, dem der Mensch anheimfallen kann? Schafft er selbst die Versuchung, die den Menschen zu Fall bringt? Führt er die Menschen, die sich ihm glaubend anvertrauen, bewusst in die Irre?

Solche und ähnliche Fragen hatten diejenigen bewegt, die die Eingaben an die Liturgiekommissionen der Bischofskonferenzen formuliert und eine sprachliche Revision der Versuchungsbitte intendiert hatten. Für die deutsche Fassung konnte man sich anstelle von „Führe uns nicht in Versuchung!“ z. B. vorstellen: „Lass nicht zu, dass wir in Versuchung geraten!“ oder „Führe uns *in* der Versuchung und erlöse *das* Böse!“ Ein französischer Vorschlag brachte einen weiteren Aspekt ins Spiel; hier sollte es heißen: „Ne nous soumet pas à l'épreuve!“ – „Unterziehe uns nicht der Erprobung!“<sup>15</sup> Vorbilder dieser und ähnlicher Formulierungen reichen zurück bis in die

<sup>15</sup> Bis 1966 betete man in den französischsprachigen Ländern: „Ne nous laissez pas succomber à la tentation!“ Die heutige ökumenische französische Fassung lautet: „Ne nous soumet pas à la tentation!“

Alte Kirche.<sup>16</sup> Biblischer Gewährsmann ist vor allem der Autor des Jakobus-Briefs.<sup>17</sup> Er formuliert in wünschenswerter Deutlichkeit:

Keiner, der in Versuchung gerät, soll sagen: Ich werde *von Gott* in Versuchung geführt. Denn Gott *kann nicht* in die Versuchung kommen, Böses zu tun, und *er führt auch selbst niemand in Versuchung* (Jak 1,13; vgl. ebd. 12–15).

Die Grenze, die hier gezogen wird, dient theologisch dazu, den Schöpfer prinzipiell von jeder Verantwortung für die menschliche Sünde freizuhalten. Gott und das Böse sind unvereinbar.

Aus dieser theologisch unverzichtbaren Intention argumentieren viele Auslegungen des Herrenggebets – dann jedenfalls, wenn sie sich nicht mit dem Hinweis auf die Unergründlichkeit Gottes einer Deutung dieser schwierigen Bitte ganz entziehen. Sie sprechen die Ambivalenz der Wirklichkeit und der Geistbegabung des Menschen an, der je neu zur Entscheidung gerufen ist.<sup>18</sup> Im Hintergrund steht dabei nicht nur die Herausforderung der *kreätürlichen* Freiheit, sondern häufig auch der Ernst der *schuldgeprägten* Freiheit, den die kirchliche Tradition mit Gen 3, also mit dem Motiv des Sündenfalls, kontextualisiert.

Romano Guardini identifiziert beispielsweise in seiner späten Vaterunser-Auslegung (1960) in der Versuchungsbitte „die Kehrseite jener Tatsache, die unsere ganze Würde ausmacht: der Freiheit“<sup>19</sup>. Dabei bezieht er sich auf die postlapsarisch angegriffene Freiheit: Aufgrund des Sündenfalls hafte in der konkreten Entscheidungssituation allem eine gewisse Zweideutigkeit und Unordnung an. Alles, was ist, könne als Gegenstand einer freien Entscheidung sowohl zum Guten wie zum Schlechten dienen. Die Versuchungsbitte ist für ihn vor allem anthropologisch und ethisch aufschlussreich: Sie „mahnt ... zu bedenken, was wir sind: Menschen, die immer aufs Neue in die Entscheidung treten, und für die alles zur Versuchung werden kann“<sup>20</sup>. Über die in der menschlichen Freiheit und kreatürlichen Schwäche begründete grundsätzliche Möglichkeit zur Sünde hinaus deutet er die Versuchung

<sup>16</sup> *Cyprian* (De oratione Dominica 25) überliefert beispielsweise diese Fassung (Vetus latina): „Ne patiaris nos induci in temptationem!“ – „Lass nicht zu, dass wir in Versuchung geführt werden!“ *Augustinus* (De dono perseverantiae VI,12) diskutiert zwei Interpretationen: die genannte von Cyprian und die dem griechischen Text entsprechende Fassung, die die Vulgata aufnehmen wird: „Ne inducas nos in temptationem.“ Er unterscheidet die Versuchung zum Bösen beziehungsweise die Versuchung durch die eigenen Begierden, die im Hintergrund der Formulierung Cyprians steht, von der Erprobung des Glaubens durch Gott. Wenn die Beterinnen und Beter des Vaterunser um Ver Schonung vor der Versuchung bitten, tun sie dies Augustinus zufolge im Bewusstsein ihrer kreatürlichen und postlapsarischen Schwäche, die in beiden Formen (Versuchung zum Bösen und Erprobung des Glaubens) zum Fall führen kann.

<sup>17</sup> Auch Sir 15,11.20 wird herangezogen, wo es heißt: „Sag nicht: Meine Sünde kommt von Gott. Denn was er hasst, das tut er nicht ... Keinem gebietet er zu sündigen und die Betrüger unterstützt er nicht.“

<sup>18</sup> Vgl. z. B. die Auslegungen von *M. Leutzsch/D. Sandherr-Klemp/S. Sandherr/N. Mette* und *Th. Arens* in: rhs 46 (2003) 193–217 (Heft 4).

<sup>19</sup> *R. Guardini*, Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser [1960], Mainz/Paderborn 1988, 145 f.

<sup>20</sup> *Guardini*, 146.

als unheilvolle Verdichtung der „normalen“ Entscheidungssituation, die über die eigene Kraft gehe und in welcher der Fall faktisch kaum mehr zu verhindern sei. Da die Gottesrelation des Menschen entscheidend für sein Selbst-Sein und den Vollzug seiner Freiheit sei, drücke sich in der Versuchungsbitte das Verlangen aus, den göttlichen Anruf zur Geltung kommen zu lassen und seinem Heilsratschluss vertrauen zu lernen: „Je stärker Gott in mir wird, ... desto reiner bin ich selbst, frei und verantwortungsstark.“<sup>21</sup>

Im Grundsatz vergleichbar erklärt auch Jürgen Werbick im ersten Teil seiner geistlichen Auslegung die Versuchungsbitte, die er zunächst mit Gen 3 kontextualisiert: Alles – die Welt, das menschliche Miteinander, die eigenen Begabungen, Sehnsüchte und Leidenschaften, Sprache und Denken der Menschen und noch die Gottesnähe des Beters – könne dem Menschen zur Versuchung geraten, ohne dass es darum an sich böse wäre. Gerade weil es die menschlichen *Stärken*, d. h. aber: die „Schöpfungspotenziale“<sup>22</sup>, seien, die für Missbrauch so anfällig seien, sei

der Geber dieser Gaben [also Gott; J. K.] in gewisser Weise selbst der Versucher, da er die Empfänger provoziert, das ihnen Geschenkte auszuleben: ... Macht zu gewinnen, Lust zu erleben, sich selbst zu überschreiten und so den Himmel auf die Erde zu holen<sup>23</sup>.

In den prominenten Versuchungserzählungen der Bibel (Gen 3; Gen 22; Ijob; Mt 4) erkennt Werbick immer wieder ein Muster: „Die Versuchung liegt im Übergriff“<sup>24</sup> der Kreatur auf die Transzendenz – im Versuch, die Grenzen des Geschöpflichen zu überschreiten, um Gott auf die Erde zu zwingen, um ihn nach den eigenen Vorstellungen und Bedingungen zu vereinnahmen. Sie liegt im Misstrauen gegenüber einem Gott, der dem Menschen gut ist. Möglich werde dieses Misstrauen aufgrund gottgegebener Stärken, die zur Herausforderung werden: aufgrund der Freiheit des Menschen, aufgrund seiner Möglichkeit, Gott zu glauben, aufgrund seiner Berufung zum Bundespartner Gottes.

Im weiteren Verlauf seiner Auslegung trägt Werbick diese Grundherausforderung des *Menschseins* in den Kontext des *Glaubens* und des (Bitt-) Gebets ein: Grundlegende Versuchung des Gläubigen ist die Verzweiflung angesichts der (vermeintlichen) Vergeblichkeit menschlichen Betens, der Vergeblichkeit auch derjenigen Bitten, die im Vaterunser der Versuchungsbitte unmittelbar vorausgehen. Das Gebet selbst wird zum Medium, dieser Verzweiflung zu widerstehen.

Wer betet, weiß in seinem Gebetsglauben, dass er von Gott gewürdigt und gerufen ist, in der Gemeinschaft mit ihm dem Unheil standzuhalten ... Er möge den Glauben stark machen, damit er in der Erprobung nicht jämmerlich versagt, damit er nicht hineinge-

<sup>21</sup> *Guardini*, 147.

<sup>22</sup> *J. Werbick*, Vater unser. Theologische Meditationen zur Einführung ins Christsein, Freiburg i. Br. [u. a.] 2011, 195.

<sup>23</sup> *Werbick*, 182.

<sup>24</sup> *Werbick*, 184.

rissen wird in die Unheilsdynamik einer pervertierten Schöpfung – in die Mutlosigkeit, die sich nicht mehr darüber hinaus zu hoffen traut, die sich nicht einmal mehr zu beten traut.<sup>25</sup>

Mit dieser Wendung von zunächst klassisch schöpfungstheologischen und anthropologischen Erwägungen hin zu Fragen der Gebetstheologie und Glaubenshermeneutik greift Werbick wichtige Anliegen derjenigen Interpretation der Versuchungsbitte auf, die hier in einem zweiten Schritt entwickelt wird. Darauf wird weiter unten (Abschnitte 4 und 5) zurückzukommen sein. Zunächst sei aber die Paradigmatik des ersten – schöpfungstheologisch orientierten – Zugangs weiter diskutiert. Dass sich der Mensch in Freiheit zu allem verhalten kann – verhalten muss – und deshalb in Freiheit auch alles *missbrauchen* kann, ist unbestreitbar richtig. Ist aber mit dieser Deutung, dass die Versuchungsbitte im Wesentlichen den Umkreis der menschlichen Freiheit abschreite, schon ihr Kern erfasst und ihr voller Gehalt ausgeschöpft? Deckt – anders ausgedrückt – die Antwort, die die Freiheitsthematik gibt, das theologische Problem, das die Versuchungsbitte stellt, bereits hinreichend ab? Ihrem Wortlaut nach ist sie nämlich kein prophylaktisches Pendant zur Vergebungsbitte. Die Beterinnen und Beter bitten nicht allgemein um Stärkung ihrer sittlichen Abwehrkräfte in einer ambivalenten Welt, sondern sie ersuchen den Adressaten ihres Gebets – den Gott Jesu Christi –, *er möge darauf verzichten, sie in Versuchung beziehungsweise an eine Versuchung heranzuführen*. Wie dies vorstellbar ist und was Versuchung (πειρασμός) im biblischen Kontext des Herrengebets genau bedeutet, gilt es weiter zu bestimmen.

### 3. Versuchungsparadigmen der Bibel: Erprobung – Anfechtung – Reifung

Im Unterschied zu unserer heutigen Reserve gegenüber einer Erprobung des Menschen durch Gott ist diese Vorstellung biblisch gar nicht so ungewöhnlich. Dabei geht es jedoch nicht um eine göttliche Versuchung des Gläubigen zum Bösen, die der Jakobusbrief eindeutig für unmöglich erklärt. Es handelt sich vielmehr, wie Marlies Gielen ausführt, „durchweg um eine *Prüfung seiner Treue* und seines Gehorsams gegenüber Gott“<sup>26</sup>.

In der exegetischen Literatur werden drei Paradigmen zur Deutung einer Anfechtungserfahrung unterschieden. Gemeinsam ist allen, dass die Anfechtung nicht den Sünder, sondern den Gerechten trifft (vgl. Ps 11,5): Eines – das traditionsgeschichtlich älteste –, in welchem man Gott selbst die Initiative zur Versuchung Israels oder des Gerechten zumisst (Paradigma 1: Erprobung). Prominentestes Beispiel ist die Prüfung des Glaubens Abra-

<sup>25</sup> Werbick, 197.

<sup>26</sup> Gielen, 206 [Hervorhebung: J. K.].



hams, dem befohlen wird, sein einziges Kind zu opfern (Gen 22).<sup>27</sup> „Gott führt Abraham in eine Situation hinein, wo er sich *gegen* Gott und damit zum Bösen oder *für* Gott und damit zum Guten entscheiden muss.“<sup>28</sup> Jüngerer Datums sind Versuchungserzählungen, in denen sich Gottes Verantwortung auf die Ebene der Zulassung (z. B. von Schicksalsschlägen) verlagert, während der eigentliche Akteur der Versuchung der Teufel ist – wie bei Ijob (Paradigma 2: Anfechtung). Die Anfechtung durch Schicksalsschläge, wie er sie erleidet, geht in der Interpretation der Ijob-Erzählung nicht unmittelbar von Gott, sondern von diabolischen Mächten aus. Sie wurden zwar von Gott innerhalb eines bestimmten Aktionsradius zur Anfechtung des Gerechten ermächtigt, sind aber nicht dualistisch als widergöttliche Mächte konzipiert. Frühjüdische Weisheitsliteratur entwickelt schließlich ein Muster, in dem die befremdliche Vorstellung vom versuchenden Gott weitgehend entschärft ist (Paradigma 3: Reifung). Hier wird die göttliche Erprobung letztlich positiv als Auszeichnung des Gerechten und darum als erstrebenswertes Mittel der göttlichen Heilspädagogik gewertet. In diesem Kontext kann der Beter Gott sogar um Prüfung bitten (z. B. Ps 25,2; Ps 139,23 f.). Bewährung, derer sich der Beter gewiss ist, bedeutet hier zugleich eine Vertiefung seiner Gottesnähe.<sup>29</sup>

Die 6. Vaterunser-Bitte intendiert nun keineswegs eine solche Erprobung zur geistlichen Ertüchtigung. Sie bittet ganz ausdrücklich um Verschonung vor einer Anfechtung, ohne dass Initiator und Akteur der Anfechtung wie im 2. Paradigma unterschieden oder überhaupt eindeutig benannt würden. Das zeigt ein Blick auf die grammatische Konstruktion der Bitte: Nach Auskunft der philologischen Analysen von Ernst Jenni und Marlies Gielen, die hier lediglich rezipiert werden können,<sup>30</sup> kann die sprachliche Gestalt der Bitte sowohl (wie bei der Erprobung Abrahams) eine initiative als auch (wie bei Ijob) eine permissive Rolle Gottes abbilden. Die (hypothetische) Rückübersetzung des Verses ins Aramäische legt nämlich einen Kausativ nahe, also „eine Verbform, die je nach Kontext das Subjekt eines Satzes [hier: Gott-Vater; J. K.] als Verursacher *oder* als Zulassenden einer Handlung ... bezeichnen kann“<sup>31</sup>. Diese Offenheit ahme das Griechische durch

<sup>27</sup> Vgl. dazu *H. Hoping/J. Knop/Th. Böhm* (Hgg.), *Die Bindung Isaaks*. Stimme, Schrift, Bild, Paderborn 2009.

<sup>28</sup> *G. Lohfink*, *Das Vaterunser neu ausgelegt*, Bad Tölz 2008, 81.

<sup>29</sup> Die Sentenz aus dem Jakobusbrief, die in aller Regel als Argument gegen eine wörtliche Interpretation der 6. Bitte des Vaterunser herangezogen wird, ist hinsichtlich ihres Gegenstands – der sittlichen Bewährung – der weisheitlichen Deutung der Versuchung zuzuordnen; zugleich aber korrigiert sie deren positive Note, eine göttliche Versuchung für erstrebenswert zu erklären beziehungsweise die alltägliche Anfechtung durch Begierden schönzureden.

<sup>30</sup> Vgl. *E. Jenni*, *Kausativ und Funktionsgefüge*. Sprachliche Bemerkungen zur Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung“, in: *ThZ* 48 (1992) 77–88; *Gielen*, 201–216.

<sup>31</sup> *Gielen*, 202; Hervorhebung: J. K. – Am betreffenden Geschehen sind mehrere Akteure beteiligt: Gott als derjenige, der eine Situation der Anfechtung herbeiführt oder die Anfechtung durch den Versucher duldet, und das Wir der Beter, das sich in die Anfechtung hineingestellt und durch sie herausgefordert erfährt.

ein Funktionsverbgefüge nach. Hier steht nicht das finite Verb im negierten Imperativ: „μὴ πειράζῃ“ – „Gott, versuche uns nicht“, sondern eine Konstruktion aus negiertem Hilfsverb mit Präposition und Verbalnomen: „μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν“ (lat.: „ne nos inducas / inferas<sup>32</sup> in temptatōnem“). Sie wäre etwa so ins Deutsche zu übertragen: „Führe uns nicht hinein in die Versuchung / Bringe uns nicht heran an die Versuchung“ – woher auch immer sie komme. Philologisch lässt sich – so das Urteil von Gielen – dabei weder eindeutig ausschließen noch eindeutig erhärten, ob es Gott sei, der hinter der Anfechtung des Gläubigen steht.<sup>33</sup> Die Aussagekraft dieser Bitte ist also begrenzt: Weder ist klar, von wem die Versuchung ausgeht – von Gott, dem Teufel oder allgemein einer ambivalenten Situation – noch sind Grund und Gegenstand der Anfechtung geklärt: ob der Beter in der Versuchung zum Bösen verführt oder ob sein Glaube erprobt werden soll. Nicht als Lösung, jedoch als Herausforderung ist zur Geltung zu bringen, dass Adressat *aller* Vaterunser-Bitten Gott ist. Noch in der „entschärften“ Interpretation, in der Gott die Versuchung nicht initiiert, sondern sie dem Versucher lediglich zugesteht (was das theologische Problem freilich nur verschiebt), bleibt seine Letztverantwortung für die Realität der Anfechtung bestehen. Die Alternative wäre ein latenter oder manifester Dualismus von Gott und bösen Mächten oder von Gott und der Schöpfung. Auch die Hinzunahme der letzten matthäischen Bitte (sondern erlöse uns von dem Bösen) führt nicht zu einer eindeutigen Antwort, von wem die Versuchung ausgehe und was ihr eigentlicher Gegenstand sei: die *Versuchung zum Bösen* oder die *Prüfung des Glaubens*. Allerdings bekräftigt der antithetische Parallelismus der 6. und 7. Vaterunser-Bitte, die einander wechselseitig erläutern, die Überzeugung der Beterinnen und Beter, dass Gott die Macht hat, das Böse endgültig zu besiegen. Durch eine breitere biblische Kontextualisierung der Versuchsbitte kann – so ein Zwischenfazit – also zumindest die Versuchung *zum Bösen durch Gott* eindeutig abgewiesen werden. Möglich bleiben aber weiterhin die göttliche *Zulassung* einer Versuchung zum Bösen *durch den Versucher* und die *Erprobung* des Glaubenden *durch Gott*.

<sup>32</sup> Diese Form findet sich bei *Cyprian*, De oratione 25, und bei *Augustinus*, De dono perseverantiae VI,12 sowie mehrfach in seinem Psalmenkommentar.

<sup>33</sup> Die Negation kann sich in der hypothetisch konstruierten aramäischen Fassung sowohl auf Gott als Verursacher und Initiator der Versuchung beziehen (Bewirke nicht, dass wir versucht werden!) als auch auf die Versuchung selbst, wodurch Gottes Verantwortung dem permissiven Bereich zugeordnet würde (Bewirke, dass wir nicht versucht werden!); vgl. *Gielen*, 202; außerdem *M. Reiser*, Versuchung, I. Biblisch-theologisch, 2. Neues Testament, 738: „Die Formulierung mit Funktionsverb ... macht deutlich, dass die Initiative von Gott ausgeht, lässt aber offen, wer der oder das Versuchende konkret ist.“

#### 4. Versuchungen Jesu in der Wüste und am Ölberg

Die Gebetsdidaktik der Evangelien richtet das Beten der Jüngerinnen und Jünger Jesu an dessen eigenem Beten aus, das deshalb auch zum Verständnis des Herrengebets und seiner Versuchungsbitte herangezogen werden sollte. Das Vaterunser als Höhepunkt und Quintessenz der Gebetslehre Jesu gibt, so könnte man systematisch entwickeln, der Weltwahrnehmung des Beters das Gepräge Jesu selbst.<sup>34</sup> Eine an Christus und seinem Beten orientierte Hermeneutik des Vaterunser dürfte von daher auch für die Deutung der Versuchungsbitte fruchtbar sein.

In der Dramaturgie des Matthäusevangeliums folgt Jesu Gebetslehre recht bald auf die Erzählung seiner eigenen *Versuchungen in der Wüste* (Mt 4,1–11par), in der sich die Versuchungen der 40-jährigen Wüstenzeit Israels paradigmatisch verdichten und Jesus als Messias vorgestellt wird. Alle Synoptiker berichten davon, und alle leiten sie mit dem Hinweis auf den Geist Gottes ein, der ihn in die Wüste führt, in der (Lk, Mk) beziehungsweise auf dass (Mt) er vom Teufel in Versuchung geführt wird. Kurz zuvor lassen sie denselben Geist bei Jesu Taufe Gottes Wohlgefallen an ihm bekunden (Mt 3,16 f.; Mk 1,9–11, Lk 3,22). Die Erprobung Jesu geschieht offenbar innerhalb des göttlichen Heilsplans. Ihr Ziel ist es, Jesu Person und Sendung zu erschließen. Was Gegenstand der Anfechtung sei, von der verschont zu werden Jesus beten lehrt, lässt sich *ex positivo* an seiner Reaktion auf die Ansinnen des Teufels ablesen. Nicht nur vom Brot, sondern von Gottes Wort lebe der Mensch; einen Beweis seiner Gottessohnschaft zu fordern bedeutete, Gott erproben zu wollen; die ganze Existenz möge im Zeichen seiner – nicht des Teufels – Anbetung stehen.<sup>35</sup> Jede der drei Versuchungen pariert Jesus, indem er die unbedingte Prärogative des göttlichen Vaters betont, wobei er Dtn 8,3 (einen Rückblick auf die Erprobung des Glaubens Israels in seiner Wüstenzeit) und Dtn 6,13.16 zitiert (unmittelbarer Kontext dieser Passage ist das Sch'ma Jisrael). Hier geht es nicht um sittliche Gebote und ihre exemplarische Erfüllung, sondern um den Gehorsam des Gottessohnes, d. h. um ein *christologisches* Thema. Die ethische Paränese, die im Laufe der Theologiegeschichte einen eigenen Überlieferungs- und Interpre-

<sup>34</sup> Er ist Identifikationsfigur aller Vaterunser-Bitten – der Du-Bitten des ersten Teils ebenso wie der Wir-Bitten des zweiten Teils: Er *ist* in Person die Heiligung des göttlichen Namens, der Anbruch der Gottesherrschaft, die Erfüllung des väterlichen Willens. Sein Leben zeigt, was es bedeutet, sich ganz von der Fürsorge Gottes her zu empfangen. Er selbst ist das Wort und die Kraft der Vergebung. Um ihn bittet, wer mit dem Vaterunser um Erlösung von allem Übel bittet.

<sup>35</sup> Sowohl Matthäus par Q als auch Lukas nennen, wenngleich in unterschiedlicher Reihenfolge, die Anfechtung Jesu durch körperliche (kreatürliche) Bedürfnisse (Hunger), durch die Fraglichkeit der Gottesnähe und Gottessohnschaft (Demonstrativwunder, Tempelsturz) und schließlich durch die offene Infragestellung seiner Sendung (Abfall von Gott und Anbetung des Teufels um irdischer Herrschaft willen). Markus fasst lediglich die Tatsache der Versuchung zusammen.

tationstrang von Mt 4 bilden wird, erschließt sich erst als Konsequenz der christologischen Deutung.<sup>36</sup>

In *Getsemani* spitzt sich die Anfechtung der Gottesrelation Jesu weiter zu: Nach Matthäus greift Jesus am Ölberg betend die 3. Bitte des Vaterunser auf: „Mein Vater, es geschehe dein Wille“ (γενηθήτω τὸ θέλημά σου: Mt 26,42 par Lk 22,42 = Mt 6,10). Unmittelbar zuvor hatte er die Jünger wiederum mit einer Formulierung, die in die Vaterunser-Überlieferung eingehen wird, gemahnt zu beten, nicht in Versuchung zu geraten (προσεύχασθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν: Mt 26,41 par Mk 14,38; Lk 22,40). Es folgt seine Auslieferung ans Kreuz. „Mt hat so mit den Nuancen zwischen den beiden Gebeten Jesu in Getsemani eine Art kleine Gebetsschule komponiert.“<sup>37</sup>

Auch der Hebräerbrief thematisiert die Anfechtungen Jesu, allerdings nicht unter messianischem Vorzeichen, sondern er bringt Jesus als den paradigmatischen Gläubigen zur Sprache. Die Anfechtung trifft Jesus hier in der vollen Übernahme der Bedingungen unserer Wirklichkeit.<sup>38</sup> In der Eröffnungspassage des christologischen Hauptteils des Briefes heißt es: „Denn wir haben keinen Hohenpriester, der nicht fähig wäre, mitzuempfinden mit unseren Schwächen, sondern einen, der in jeder Hinsicht ganz gleich der Versuchung unterworfen worden ist (πεπειρασμένον) – ohne Sünde“ (Hebr 4,15).<sup>39</sup> Was Jesus von uns unterscheidet, ist demzufolge nicht die allgemeinemenschliche Erfahrung der Anfechtung, sondern die Tatsache, dass er trotz seines Angefochtenseins nicht gesündigt hat. Seine Anfechtung – und die ist in der Konzeption des Hebräerbriefes dieselbe wie die der Gläubigen – besteht in der Versuchung, Glaube und Hoffnung preiszugeben und vom lebendigen Gott abzufallen. Jesus kommt hier – anders als in den synoptischen Erzählungen der messianischen Versuchungen – also nicht als „Objekt des Glaubens (,der, *an den* geglaubt wird‘), sondern [als] dessen Subjekt (,der, *der an* Gott und seine Verheißung glaubt‘)<sup>40</sup> in den Blick. Aber auch hier wird deutlich: Die äußerste Anfechtung ist die Bedrohung des gläubigen Daseins an der Grenze des Gottesverlustes, die Infragestellung der Gottesrelation, die Anfechtung des Gottvertrauens – sei es die des Gottessohnes, sei es die seiner Nachfolger.

<sup>36</sup> Innerhalb einer ethischen Interpretation ist Jesus derjenige, der exemplarisch zeigt, wie man den urchristlichen Versuchungen (*gula, gloria, avaritia*: Genusssucht, Geltungsbedürfnis und Machtgier) zu widerstehen vermag. Vgl. *Th. Söding*, Der Gehorsam des Gottessohnes, in: *Chr. Landmesser/H.-J. Eckstein/H. Lichtenberger*, Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, Berlin/New York 1997, 711–750, hier: 713–715.

<sup>37</sup> *P. Fiedler*, Das Matthäus-Evangelium, Stuttgart 2006, 393.

<sup>38</sup> Das zeigt zugleich, dass die Frage der Versuchbarkeit Jesu, die für die Dogmengeschichte und ihre Diskussion um die volle Menschheit Jesu wichtig werden wird, bereits im späten 1. Jahrhundert gestellt und positiv beantwortet wurde.

<sup>39</sup> Übersetzung nach *K. Backhaus*, Der Hebräerbrief, Regensburg 2009, 179.

<sup>40</sup> *Backhaus*, 184, vgl. ebd. 182–186.

## 5. „Dein Wille geschehe!“

Jesu Anfechtungen in der Wüste, am Ölberg und schließlich am Kreuz und die Christologie des Hebräerbriefs haben die systematische Theologie vielfach herausgefordert. Christologische Standards wurden nicht zuletzt unter Rückgriff auf diese Überlieferungen und ihren Problemhorizont entwickelt.<sup>41</sup> Für unseren Kontext – für die Deutung der Versuchungsbitte – sind vor allem soteriologische und gebetstheologische Fragen von Interesse. Sie betreffen das Profil der Anfechtung einerseits und die Pragmatik des Betens andererseits. Für beides ist die bereits genannte Konstellation der beiden Vaterunser-Zitate in der matthäischen Ölbergsszene aufschlussreich: „Betet, dass ihr nicht in Versuchung hineingeratet“ (προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν, Mt 26,41) und „Mein Vater, ... es geschehe dein Wille“ (πάτερ μου, ... γενηθήτω τὸ θέλημά σου, Mt 26, 42). Die entsprechenden Passagen des Herrengebets lauteten ganz parallel: „Vater unser, ... dein Wille geschehe“ (Πάτερ ἡμῶν, ... γενηθήτω τὸ θέλημά σου, Mt 6,9.10b) und „führe uns nicht in Versuchung“ (μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, Mt 6,13).

Jesu Person und Sendung erschließen sich aus der Gebets- und Willensgemeinschaft mit dem Vater.<sup>42</sup> Sein freies Einstimmen in den Willen des Vaters offenbart – im Sprachspiel der Dogmatik ausgedrückt – sein wahres Menschsein gerade deshalb, „weil wahres Menschsein identisch ist mit der Selbstunterscheidung von Gott“<sup>43</sup>. Simone Weils Auslegung des Herrengebets mündet durchaus in diesem Sinne in eine christologische Aussage, in der sie das bis ins Letzte bewahrte Gottvertrauen des Menschen Jesus herausstellt. Sie versteht das Vaterunser nicht nur als Modellgebet oder Gebetsdidaktik, sondern verdeutlicht es in seiner *christologischen* Relevanz: Es sei „*als Gebet*, was Christus *als Mensch* ist“<sup>44</sup>. Damit verweist sie auf die Spanne, die sich christologisch in der Person und gebetstheologisch im Gebet Jesu auf-

<sup>41</sup> Vgl. dazu: G. Bausenbart, „In allem uns gleich außer der Sünde.“ Studien zum Beitrag Maximus’ des Bekenners zur altkirchlichen Christologie, Mainz 1992; G. Essen, Die Freiheit Jesu, Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personenphilosophie, Regensburg 2001; U. Lockmann, Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet, Innsbruck/Wien 2004.

<sup>42</sup> Vgl. exemplarisch die Ausführungen von *Benedictus <Papa, XVI.>/J. Ratzinger*, Christologische Orientierungspunkte, in: *Ders.*, Schauen auf den Durchbohrten, Einsiedeln 1984, 13–40.

<sup>43</sup> K.-H. Menke, Balthasars „Theologie der drei Tage“. Jesu Gang zum Kreuz, zu den Toten, zum Vater, in: IkaZ 39 (2010) 5–22, 9. – In den Willen des Vaters einzustimmen bedeutet für Jesus nicht, seinen menschlichen Willen durch den des Vaters ersetzen zu lassen, sondern sich selbst in Freiheit vom Willen des Vaters bestimmen zu lassen: Das Gethsemani-Gebet Jesu, „welches sein eigenes Wollen dem Auftrag des Vaters unterstellt, [bringt; J. K.] seine lebensgeschichtliche Existenzstruktur an den Tag, die ihren Kern darin besitzt, so auf den Vater bezogen zu sein, dass er seinen Willen der Verfügung des Vaters anheimstellen kann, *ohne* den eigenen Willen verleugnen zu müssen.“ Lockmann, 404.

<sup>44</sup> S. Weil, Betrachtungen über das Vaterunser, in: *Dies.*, Das Unglück und die Gottesliebe [franz.: 1950], München 1961, 235–248, 248.

tut: „Das Wort ‚Vater‘ hat das Gebet begonnen, das Wort ‚Übel‘ beschließt es. Man muss von dem Vertrauen (*confiance*) zur Furcht (*crainte*) gehen. Nur das Vertrauen [zum Vater; J. K.] verleiht genügende Kraft, dass die Furcht [respektive die Anfechtung; J. K.] nicht ein Anlass zum Abfall (*chute*) werde.“<sup>45</sup>

Auch der Schriftsteller Reinhold Schneider findet in seiner Spätschrift „Macht und Gnade“ (1957) in der Konstellation der beiden Vaterunser-Zitate in Getsemani den entscheidenden Schlüssel zum Verständnis der Versuchsbitte.<sup>46</sup> Er erschließt diese Bitte deshalb nach dem Vorbild der Getsemani-Perikope mit Hilfe der 3. Bitte, in der sich die Beterinnen und Beter des Vaterunser wie – besser: *mit* – Jesus am Ölberg in den Willen des Vaters hineinstellen.<sup>47</sup> Schneider zieht die Versuchsbitte also nicht heran, um *Gott und das Böse* einander zuzuordnen, das *mysterium iniquitatis* zu bedenken oder den Möglichkeitsraum menschlicher Freiheit inmitten der Ambivalenz des Kreatürlichen auszuloten. Sein Interesse richtet sich vielmehr auf die *Krise der Gottesrelation* Jesu respektive der gläubigen Beterinnen und Beter, die – und das zeigt eben seine Kontextualisierung mit der 3. Vaterunserbitte – in der Pragmatik des Betens trotz ausbleibender Erklärung eine Lösung findet. Es geht ihm – existenziell gewendet – um die reale Möglichkeit des endgültigen Glaubensverlustes angesichts eines verständlich gewordenen Gottes. Darin erkennt er *die* Anfechtung der Gläubigen schlechthin.<sup>48</sup>

Die Analogie von Ölberg-Gebet Jesu mit der Not des Gottesverlustes wird im 20. Jahrhundert immer wieder aufgegriffen und durchdacht. Jesu Anfechtung wird als dramatisches oder tragisches Bild der eigenen Anfechtung erlebt und erlitten. Rainer Maria Rilke hat dies 1906 in einem Gedicht<sup>49</sup> eindrücklich ins Wort gebracht:

<sup>45</sup> Weil, 246.

<sup>46</sup> Siehe R. Schneider, Und führe uns nicht in Versuchung!, in: *Ders.*, Macht und Gnade, Leipzig 1940, 275–282. In seiner frühen Vaterunser-Auslegung (*ders.*, Das Vaterunser, Freiburg i. Br. [u. a.] [1941] 31962, 70) scheint allerdings eine unglückliche Aufteilung der zwei Willen Jesu durch.

<sup>47</sup> Vgl. Schneider, 280.282.

<sup>48</sup> P. Ricœur (Symbolik des Bösen. II. Phänomenologie der Schuld, Freiburg i. Br./München 32002) sieht in der Versuchsbitte das Relikt einer Weltanschauung, der zufolge Gott dem Beter auch „mit dem Gesicht des tragischen Gottes“ (370) begegnen könne. Das Moment der Tragik sei in der ethischen Welt- und Gottesanschauung des Christentums also nicht einfach überwunden. Es markiere vielmehr deren Kehrseite und Grenze, insofern es „zu einer neuen Dimension des Glaubens, zu der des *unbegründbaren* Glaubens“ (364) und zur „Unbegreiflichkeit Gottes [führe; J. K.], der mich prüft und mir wie mein Feind erscheinen kann“ (368). Man kann dieser Auslegung m. E. bis dahin folgen, dass in der Versuchsbitte tatsächlich ein tragisches Moment aufscheint. Allerdings ist im Blick zu behalten, dass Ricœur keine Ontologie betreibt, sondern eine Phänomenologie der Gebetssprache. Er beansprucht nicht zu erklären, was ist, sondern er beschreibt, wie sich die Erfahrung der Anfechtung in gläubiger Deutung zur Sprache bringt. Gerade vor diesem Hintergrund aber ist zu betonen, dass die Anfechtung der Gottesrelation christlich *im Modus des Gebets* thematisiert wird – d. h. aber: jenseits von Tragik, jenseits auch eines Patts von Gut und Böse, dem noch Gott unterliegen würde.

<sup>49</sup> R. M. Rilke, Die Gedichte, Frankfurt am Main/Leipzig 2006, 439 f.

Der Ölbaum-Garten

Er ging hinauf unter dem grauen Laub  
ganz grau und aufgelöst im Ölgelände  
und legte seine Stirne voller Staub  
tief in das Staubigsein der heißen Hände.

Nach alledem dies.  
Und dieses war der Schluss.  
Jetzt soll ich gehen, während ich erblinde,  
und warum willst Du, dass ich sagen muss  
Du seist, wenn ich Dich selber nicht mehr finde.

Ich finde dich nicht mehr. Nicht in mir, nein.  
Nicht in den andern. Nicht in diesem Stein.  
Ich finde dich nicht mehr. Ich bin allein.

Ich bin allein mit aller Menschen Gram,  
den ich durch Dich zu lindern unternahm,  
der Du nicht bist. O namenlose Scham ...

Später erzählte man: ein Engel kam –.

Warum ein Engel? Ach es kam die Nacht  
und blätterte gleichgültig in den Bäumen.  
Die Jünger rührten sich in ihren Träumen.  
Warum ein Engel? Ach, es kam die Nacht.

Die Nacht, die kam, war keine ungeweine;  
so gehen hunderte vorbei.  
Da schlafen Hunde, und da liegen Steine.  
Ach eine traurige, ach irgendeine,  
die wartet, bis es wieder Morgen sei.

Denn Engel kommen nicht zu solchen Betern,  
und Nächte werden nicht um solche groß.  
Die Sich-Verlierenden lässt alles los,  
und die sind preisgegeben von den Vätern  
und ausgeschlossen aus der Mütter Schoß.

Durchaus in diesem Sinne erkennt auch Dietrich Bonhoeffer, ohne dies ausdrücklich an die Ölbergszene rückzubinden, in der Gottverlassenheit des (modernen) Menschen das eigentliche Thema der Versuchungsbitte. In seiner „Bibelarbeit über Versuchung“ schreibt er im Juni 1938 für seine Finckenwalder Studenten: „Das ist die entscheidende Tatsache der Versuchung des Christen, dass er verlassen ist, verlassen von allen seinen Kräften, ja von ihnen bekämpft, verlassen von allen Menschen, verlassen von Gott selbst.“<sup>50</sup> Es gehe in der 6. Bitte des Vaterunser nicht um eine pädagogisch oder sportlich<sup>51</sup> zu verstehende Erprobung der eigenen Vitalität und Sittlichkeit, auf

---

<sup>50</sup> D. Bonhoeffer, Bibelarbeit über Versuchung, in: DBW 15 (1998) 371–406, 372. – Konkreter Hintergrund ist die Versuchung durch „Legalisierung“ der illegalen Theologen der Bekennenden Kirche durch landeskirchliche Konsistorien und im weiteren Sinne durch NS-Ideologie mit ihrem pseudomesianischen Führerkult.

<sup>51</sup> Diesen Vergleich zieht bereits *Ambrosius* (De sacramentis V,29), der als Hintergrund der Versuchungsbitte eine Anfechtungssituation benennt, die grundsätzlich im Rahmen der eigenen

dass die „Muskeln“ des Geistes und die Abwehrkräfte gegen das Böse durch Training kräftiger würden. Bonhoeffer betont: Christinnen und Christen bitten im Vaterunser nicht um Kraft *in* der Versuchung, nicht darum, im Sinne des 3. biblischen Paradigmas (Reifung) durch Erprobung zu wachsen. Sondern sie beten im Sinne des ersten Musters (Erprobung) darum, gar nicht erst an diese äußerste Grenze geführt zu werden, an der die Gottesrelation in die Krise geführt wird und der Glaubens- beziehungsweise Gottesverlust greifbar nahe liegt.<sup>52</sup> Angesichts der realen bedrängenden Gottesnot beteten sie nach Maßgabe Jesu am Ölberg: dass sie nicht in diese Versuchung hineingeraten (Mt 26,41).

## 6. Zwischen Gotteskrise und Gottvertrauen

Die beiden Typen zur Interpretation der Versuchungsbitte, die bis hierher entwickelt und methodisch einander gegenübergestellt wurden, markieren zwei mögliche Zugänge zum theologischen Problem, das die 6. Vaterunser-Bitte stellt. Sie schließen einander nicht aus, kontextualisieren die Bitte jedoch anders und setzen entsprechend unterschiedliche Akzente. Sie unterscheiden sich in der Beschreibung des theologischen Problems und deshalb auch in der Lösungsstrategie. Differenzen bestehen darüber hinaus in der Beschreibung der Anfechtung selbst und ihrer Akteure (Gott – ggf. ein Versucher – der beziehungsweise die angefochtene Beter/-in).

Setzt man zur theologischen Deutung der Bitte primär *schöpfungstheologisch* an (Abschnitte 2 und 3), so stellt sich, wie gesehen, die Situation der Anfechtung zunächst *als Herausforderung der kreatürlichen Freiheit* dar: Die Beterinnen und Beter wissen, dass sie in der Ambivalenz alles Wirklichen je neu zwischen Gut und Böse, Gott und dem Teufel wählen müssen, und bitten um die Kraft, diese allgemeinmenschliche Herausforderung zu bestehen. Existenzielle und theologische Brisanz erhält diese Herausforderung angesichts des unerklärten überwältigenden Leids der Weltgeschichte: angesichts des Dramas der Theodizee. Im Hintergrund steht also das *mysterium iniquitatis*, die Frage nach dem Woher und Warum des Bösen und nach der Versuchbarkeit der Freiheit *zum Bösen*. Darauf eine zunächst existenzielle Antwort zu finden ist für das Bestehen der Anfechtung zentral. In der Pragmatik der Gebetssprache nimmt sie die Gestalt der 7. Vaterunser-Bitte an und lautet: „Erlöse uns von dem Bösen!“ Letzte Instanz zur Lösung der

---

Kräfte bleibt. Wie ein Sportler, „quasi athleta“, könne die entsprechende Herausforderung bestanden werden. Die Versuchungsbitte zitiert er nicht in der Formulierung, welche durch die Vulgata traditionsbildend werden wird: „ne inducas nos in temptationem“, sondern mit der Vetus latina: „ne patiaris induci nos in temptationem“ – „Lass nicht zu, dass wir in eine Versuchung geführt werden“, und fügt erläuternd hinzu: Gemeint sei eine Versuchung, „quam ferre non possumus“ –, „der wir nicht gewachsen sind“.

<sup>52</sup> Vgl. Bonhoeffer, 372–378; und Schneider, 278: „In einer jeden Versuchung, auch der geringfügigen, geht es in Wahrheit um das Letzte: um das ewige Leben und den ewigen Tod.“



Anfechtungssituation ist Gott – ihm wird die Kraft zugemessen, die unerträgliche Situation des Glaubens inmitten von Leid, Schuld und Tod zu lösen. Die Versuchungsbitte könnte man in diesem schöpfungstheologischen Deutungsmuster so paraphrasieren: Vater, stärke in dieser zweideutigen Welt unseren Willen zum Guten und die Kraft, es zu tun! Erkläre die Ambivalenz dieser Welt und rechtfertige den Preis unserer Freiheit! Erkläre auch dich selbst und erweise die Güte deiner Schöpfung!

Der *christologische* Zugang (Abschnitte 4 und 5) identifiziert zunächst ein anders gelagertes Problem und verfolgt deshalb auch ein anderes Erkenntnisinteresse. Hier stellt sich die Anfechtung analog zur Versuchung Jesu beziehungsweise zur Person Jesu weniger als allgemeinmenschliche, kreatürliche Krise dar, sondern als *Krise der im Glauben entschiedenen Freiheit*. Der primäre Ort der Versuchung ist innerhalb dieses Deutungsmusters nicht das Gegenüber von Gott und dem Bösen oder Gott und dem Leid, zu dem sich jeder Mensch als freies und vernünftiges Wesen verhalten muss. Die Anfechtung bricht vielmehr *in der Gottesrelation des Gläubigen* selbst auf, der sich vom Glaubensverlust bedroht sieht. Mitte dieses Paradigmas ist Gottes Entschiedenheit zum Heil der Welt, die angesichts der Abgründigkeit der Gottesfrage oftmals nur gegen den Augenschein geglaubt werden kann. In der Pragmatik der Gebetsprache findet sich die „Lösung“ (nicht Erklärung) der Anfechtungssituation hier in der 3. Vaterunser-Bitte, also in der Selbstüberantwortung an den Willen des Vaters, im erbeteten Vertrauen: „Dein Wille geschehe!“ Auslösendes Moment der Anfechtung ist, zugespitzt formuliert, nicht umfassend das *mysterium iniquitatis*, sondern im engen Sinne das *mysterium fidei*: der Glaube an die endgültige Überwindung der Gottlosigkeit im Kreuz Jesu Christi, der angesichts der „Verborgenheit dieses Heils“, angesichts des „unscheinbare[n] Anfang[s] der Gottesherrschaft ... irre werden lassen“<sup>53</sup> kann. Paraphrasiert lautete die 6. Vaterunserbitte in diesem Interpretationszugang: Vater, bewahre uns vor der Anfechtung des Misstrauens und Kleinmuts! Bewahre uns vor einer Situation, in der wir deinen Heilswillen nicht mehr zu glauben wagen! Erhalte uns im Glauben und in der Hoffnung! – Dies war die Zielgerade, in die auch Werbicks zunächst schöpfungstheologisch konturierte Auslegungen mündeten: „Lass uns nicht in Verzweiflung geraten, wenn wir in unserer Bedrängnis nicht mehr sehen können, dass es Rettung gibt! ... Führe uns nicht in die Versuchung, angesichts dieser abgründig-ratlosen Fragen zu verzweifeln!“<sup>54</sup>

An diesem Punkt können die beiden Zugänge also ineinandergreifen. Es wird deutlich, dass die Versuchungsbitte des Vaterunser einen empfindlichen Nerv unseres gegenwärtigen Welterlebens trifft: Es ist das Enttäu-

<sup>53</sup> F. Schürmann, Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu, Freiburg i. Br. [u. a.] 1981, 116.

<sup>54</sup> Werbick, 192–193.

schungspotenzial, das gerade der Glaube an einen guten, helfenden Gott bereithält, das die Krise des Gottvertrauens evoziert. Gerade die Versuchbarkeit menschlicher Freiheit zum Bösen kann den Glauben an einen Gott, der seinen Geschöpfen gut ist, der sie frei geschaffen hat und zum Heil führen will, radikal in die Krise führen. Die Versuchungsbitte wird so auch als möglicher Resonanzraum für das Drama dessen verständlich, der den guten Gott nicht mehr glauben kann beziehungsweise den Verlust dieses Glaubens fürchtet, weil seine Traurigkeit überhandnimmt.<sup>55</sup> Womöglich eröffnet sie als Teil dieses uralten Gebets und auf dem Boden einer jahrhundertalten Gebetserfahrung jedoch zugleich einen Weg, dieser Anfechtung in der Freiheit des Gebets entgegenzutreten.

### 7. Nachfolge im Gebet Jesu

In der Bibel sind die von Gott Versuchten, so Erik Aurelius, „stets seine Erwählten“<sup>56</sup>. Gegenstand göttlicher Erprobung des Gerechten, z. B. Abrahams, ist sein Gottvertrauen, sein Glaube. Um dessentwillen, nicht um seiner Tugendhaftigkeit willen rühmt ihn der Hebräerbrief (Hebr 11,17). Kern der Anfechtungen Jesu in der Wüste, am Ölberg und am Kreuz ist seine Gottesnähe und mit ihr sind es seine Person und Sendung. Das muss sogar der Teufel, „wengleich konditional“<sup>57</sup>, zugestehen, der zweimal ansetzt: „Wenn du Gottes Sohn bist ...“ (Mt 4,3.6; Lk 4,3.11). Gottesnähe und die Gefahr, sie zu verlieren, Heiligkeit und Anfechtbarkeit, können offenbar in gleichem Maße wachsen.<sup>58</sup> Die kirchliche Gebetstradition folgt, wenn sie das Gebet Jesu den Getauften vorbehält, der biblischen Überlieferung, die das Herrengebet zum Gebet der Jüngerinnen und Jünger Jesu erklärt.<sup>59</sup> In der Eucharistiefeyer findet es seinen Ort als Kommunionvorbereitungsgebet – auch die Gebetspragmatik verweist damit auf Jesu Passion, Tod und Auferstehung, auf das *mysterium fidei*, in das sich die Kommunikanten einschreiben lassen (vgl. SC 5–7). Vor allem diese Beobachtungen sind es, die einer christologischen und sodann gebetstheologischen Hermeneutik der 6. Vaterunser-Bitte besonderes Gewicht beimessen, ohne, wie ausgeführt, darüber die Akzentuierungen des schöpfungstheologischen Zugangs beiseite-

<sup>55</sup> Vgl. M. Striet, Unerledigte Trauer. Schnädelbachs Religionskritik als Herausforderung des Christlichen, in: HerKorr 63 (2009) 364–368.

<sup>56</sup> E. Aurelius, Versuchung, I. Altes Testament, in TRE 35 (2003) 44–47, 44.

<sup>57</sup> Söding, 722.

<sup>58</sup> Das bekunden zumindest die Erfahrungen von Mystiker/-innen nicht nur vergangener Zeiten, vgl. etwa Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz, aber auch die irritierenden Bekenntnisse von Mutter Teresa, Komm, sei mein Licht. Die geheimen Aufzeichnungen der Heiligen von Kalkutta, herausgegeben und kommentiert von B. Kolodiejchuk, München 2007; dazu: J.-H. Tück, Gottesnacht. Zu Mutter Teresas geheimen Aufzeichnungen, in: Neue Zürcher Zeitung 298 (22./23.12.2007) 48.

<sup>59</sup> Vgl. auch Lohfink, 85: „Die Versuchung des Gottesvolkes und damit auch die Versuchung Jesu setzt im Auftrag selbst an ...: In der Welt als ein Volk zu leben, das Gott allein die Ehre gibt ..., so dass man an diesem Volk sehen und ablesen kann, was Gott mit der Welt will.“

lassen zu müssen. Doch wie die anderen Bitten auch, so bringt die Versuchungsbitte zunächst einen Gehalt der gläubigen Existenz in der Nachfolge Jesu ins Wort: die heilsrelevante Gefährdung des Glaubens und der vertrauensvollen Hinordnung des ganzen Lebens auf den Vater Jesu Christi. Primärer Gegenstand der Bitte ist die Anfechtung der Gottesrelation der Beterinnen und Beter, das Drama der in die Krise geführten Jüngerexistenz: „Selig, wer an mir keinen Anstoß nimmt“ (Lk 7,23).<sup>60</sup>

Führt Gott also tatsächlich in Versuchung? Gibt er seine Gläubigen der Anfechtung preis? Er tut es insofern, als er selbst – sein Heilswille, seine Nähe, seine Verheißungen – Gegenstand der Anfechtung seiner Gläubigen und derer, die ihn nicht (mehr) zu glauben wagen, ist. Er macht sich in einer Radikalität fraglich, die im Kreuz des Sohnes kulminiert. Schneider, Bonhoeffer und Weil zufolge umgreift die Versuchungsbitte letztlich die ganze Spanne, die sich in den letzten Worten Jesu auftut: Sie reicht von der Erfahrung radikaler Gottferne bei Matthäus (Mt 27,46 par Ps 22,2: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“) bis zur vertrauensvollen Hinbeziehungsweise Rückgabe (*traditio*) Jesu an den Vater bei Lukas (Lk 23,46: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist“) und den schlichten Gehorsam bei Johannes (Joh 19,30: „Es ist vollbracht“). Die Frage nach dem *Warum* der Anfechtung ist in einer solchen Hermeneutik dabei ebenso wenig gelöst wie die nach dem Ursprung des Bösen. Sie hat allerdings christologische Konturen bekommen: Nicht nur Glaube und Erwählung geschehen in Christus. Auch die Anfechtung und noch die radikale Gotteskrise bewegen sich innerhalb der Anfechtungen Christi, die wiederum Ernstfall seiner menschlichen Freiheit sind: „Nur der Sohn weiß erschöpfend, was es heißt, vom Vater verlassen zu sein, weil er allein weiß, wer der Vater und was die Nähe und Liebe des Vaters ist.“<sup>61</sup> An Jesu Verlassenheit entlang verläuft die äußerste Grenze, innerhalb derer auch die Verlassenheit seiner Gläubigen steht: Es ist die Grenze des Gottesverlustes – doch zugleich die Spanne, innerhalb derer sich das Drama der Erlösung vollzieht.<sup>62</sup>

Die Versuchungsbitte des Vaterunser drückt zunächst aus der Perspektive der Gläubigen und in der Sprache des Gebets ihr Wissen um etwas aus, dessen möglicher Verlust ihnen bedrängend vor Augen steht: die Gnade und die Kraft, Gott in und trotz aller erlittenen Verborgenheit seines Heilswillens zu glauben. Damit ist ein letzter wichtiger Punkt erreicht: Im Unterschied zu einem theoretischen Traktat über Gott und das Böse oder Gott und das Kreuz hält das Vaterunser *als Gebet* noch im angefochtenen Glauben die Gottesrelation aufrecht:<sup>63</sup> Es ist deshalb nicht nur Medium zur Deu-

<sup>60</sup> Vgl. Schürmann, 113–120.

<sup>61</sup> H. U. v. Balthasar, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln 1953, 38.

<sup>62</sup> Vgl. exemplarisch: H. U. v. Balthasar, *Mysterium paschale*, in: *MySal* III.2 (1969) 133–326.

<sup>63</sup> Vgl. *Werbick*, 193–195.

tung der Anfechtung, sondern auch Medium der Bewährung in ihr.<sup>64</sup> Alfred Delp beschreibt diese Pragmatik des Vaterunser und der Versuchungsbitte eindringlich als Selbstausslieferung an den Herrgott (und nicht an das Böse!) in und trotz seines Schweigens.<sup>65</sup> Die Anfechtung des Menschen und seines Gottvertrauens angesichts von Schuld, Leid und Tod, die vor allem der schöpfungstheologische Zugang zur 6. Vaterunser-Bitte traktiert, ist somit eingeschrieben in den in Freiheit bewahrten, womöglich sogar betend ertrorzten Gottesbezug. Der christologische Zugang umgreift den schöpfungstheologischen.

Als systematisch-theologisches Thema impliziert die Auseinandersetzung mit der Anfechtung Fragen zum Gottesverständnis, zum Freiheitsbegriff, zum Bösen. Gebetstheologisch konturiert – mit Blick auf die Art und Weise, wie das Thema Versuchung im (Herren-)Gebet erschlossen wird – gibt dieselbe Auseinandersetzung einen Hinweis auf eine mögliche „Lösung“. Sie geschieht nicht durch theoretische Erklärung, sondern in der Pragmatik des Gebets, welche die Gottesrelation trotz allem aufrechterhält: Der Perspektive der Beterinnen und Beter erschließt sich ein Weg zur Bewährung in der Gotteskrise. Das Vaterunser avanciert so von christlicher Gebetsdidaktik zur Entfaltung der Person Jesu Christi, der Identifikationsfigur aller Vaterunser-Bitten, und von hier aus zur Krise gläubigen Daseins in seiner Nachfolge: In der 6. Vaterunser-Bitte rufen Christinnen und Christen den göttlichen Vater um Bewahrung vor der äußersten Grenze gläubiger Existenz an – der Grenze, die der Sohn erlitten und um unseres Heiles willen überwunden hat. Und indem sie beten, bekunden sie ihre Bereitschaft, den eigenen Willen mit Jesus in den des Vaters hineinzulegen. Sie bezeugen ihre Gewissheit und Bereitschaft, in der eigenen Gotteskrise auf das Gottvertrauen des Sohnes bauen zu wollen.

<sup>64</sup> Vgl. *Bonhoeffer*, 391.

<sup>65</sup> A. Delp, Vater unser, in: *Gesammelte Schriften*, 4 Bände, herausgegeben von R. Bleistein, Frankfurt am Main 1985; Band IV, 225–241, 238–239: „Anfechtung ist nicht Bedrängnis schlechthin, sondern Bedrängnis, die das Heil in Frage stellt. Es geht in der Anfechtung um eine Entscheidung für und wider Gott und darin gerade besteht die Anfechtung, dass die Sauberkeit und Sicherheit dieser Entscheidung gehemmt, bekämpft, gefährdet wird ... Das Übel, um dessen Abwendung wir hier bitten, ist entsprechend nicht das Bedrängende im Leben, ... sondern es ist das bedrängende, das uns in die Anfechtung bringt, ... den Mittelpunkt verschiebt, die Perspektive verdirbt.“