

Gebet und Zauber im Urchristentum.¹⁾

Von Johannes Leipoldt,
Oberholz bei Leipzig (Post Großpösna).

Das Gebet, soweit es Bittgebet ist, wird von der ausgesprochenen oder nicht ausgesprochenen Einschränkung begleitet: „nicht wie ich will, sondern wie du willst.“ Der Zauber will Gott in jedem Falle beeinflussen und bedient sich, wo er in ursprünglicher Form auftritt, äußerer Mittel, um auf Gott zu wirken.

In der griechisch-römischen Welt ist der Zauber an der Tagesordnung. Gewisse philosophische Kreise lehnen ihn ab. Sie geraten dabei bezeichnenderweise in Versuchung, mit dem Zauber auch das Gebet zu verwerfen. So urteilt Seneca (epist. 41, 1): *facis rem optimam et tibi salutarem, si, ut scribis, perseveras ire ad bonam mentem, quam stultum est optare, cum possis a te impetrare. non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat: prope est a te deus, tecum est, intus est.* Hier sieht Seneca scharf eine der Wurzeln des Zaubers, den ungenügenden Gottesbegriff (man setzt Gott mit seinem Bilde gleich). Aber in demselben Augenblicke zerfließen für ihn die Grenzen zwischen Zauber und Gebet: er kann, da für ihn Gott und die Natur das gleiche sind, das echte Gebet nicht leicht würdigen. Gar zu groß dürfen wir uns die Zahl derer, die den Zauber verachten, schwerlich vorstellen. Zauberbücher werden von reich und arm benutzt. „Die gute Ausstattung vieler derartiger, mehrmals sogar illustrierter Papyri setzt geradezu ein ganz kaufkräftiges Publikum voraus²⁾.“

1) Die folgenden Zeilen sind einer Frage gewidmet, die Hans Achelis bereits angedeutet hat (Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten I 1912 S. 254 f. usw.). Ich hebe aus einem reichen Stoffe nur einiges Wenige heraus, um den Rahmen der Festschrift nicht zu sprengen: Ausführliches hoffe ich an anderer Stelle zu bringen.

2) Sam Eitrem in den Münchener Beiträgen zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, herausgegeben von Leopold Wenger und Walter Otto, 19. Heft, 1934, S. 248 f.

An vielen Einzelheiten wird die Verbindung von Gebet und Zauber deutlich. Man betet lang (*deos fatigare*: Horaz Od. I 2, 26 ff.; Seneca ep. 31, 5). Man ruft die Gottheit unter Nennung bestimmter Namen an: bei ihrem schrecklichen oder reinen oder echten oder großen Namen usw. Dieser Name ist oft seltsam. Er stammt aus einer fremden Sprache (Aphrodite wird mit dem ägyptischen Worte *Nepheriêri* „Schönauge“ gerufen). Oder der Name wird aus sinnlosen Buchstaben zusammengesetzt; etwa aus hundert Buchstaben, oder aus Buchstaben, die einen bestimmten Zahlenwert besitzen. Nicht selten häuft man Anreden an Gott, um ganz sicher zu gehen. Belege findet man in Menge bei Karl Preisendanz, *Papyri Graecae magicae* (1928/31).

Zaubergebete haben nur selten eine feste Beziehung zur Sittlichkeit: wenn jemand glaubt, über die Gottheit Macht zu haben, so kommt er leicht in Versuchung, die Macht auszunützen. Er spricht dann Bitten aus, die er vor seinem Gewissen nicht verantworten kann. Vor allem aber ist seine Vorstellung von Gott ohne Zusammenhang mit der sittlichen Gedankenwelt. Der Beter, oder richtiger der Zauberer, drängt Gott. Die Worte „schnell, schnell“ kommen leicht über seine Lippen. Am seltsamsten mutet uns an, daß man die Gottheit bedroht, nicht nur, wenn sie eine Bitte versagt, sondern schon, wenn sie zögert. Aber gerade das kommt häufig vor. So lesen wir in einem „Gebete“ an den Stern der Aphrodite: „Wenn du aber, wiewohl Göttin, saumselig handelst, wirst du den Adonis nicht aus dem Hades zurückkehren sehen; denn sofort werde ich hinzueilen und gleich ihn binden mit stählernen Fesseln“ usw. (Preisendanz I S. 164).

Das Judentum nimmt eine gebrochene Stellung zum Zauber ein. Es müßte ihn verwerfen, wenn es mit seinem Gottesbegriffe Ernst machte. Das Kernstück des jüdischen Jahweglaubens ist die Vorstellung, daß der Ewige unendlich groß ist: also sollte er von vornherein aller menschlichen Einwirkung entzückt sein. Aber nicht einmal die geistigen Führer des Judentums denken diesen Tatbestand folgerichtig durch.

Bezeichnend für die unklare Haltung des Judentums ist eine bekannte Erzählung von Choni dem Kreiszieher. Trockenheit

herrscht. Man bittet Choni, um Regen zu beten. Er sagt nicht nur zu, sondern ist seiner Sache von vornherein gewiß: „Schafft die Passaöfen ins Haus, daß sie nicht zerweichen!“ Dennoch wird er zunächst nicht erhört. Aber dann wendet er Mittel an, die offenbar nie versagen. Er zieht einen Kreis (nach dem er den Beinamen hat), tritt hinein und betet also: „Deine Kinder wandten sich an mich, weil ich wie ein Haussohn vor dir bin: nun schwöre ich bei deinem großen Namen, daß ich nicht von der Stelle weiche, bis du dich deiner Kinder erbarmst.“ Das hilft sofort. Es regnet: zwar zunächst nicht so, wie Choni wünscht; aber es gelingt ihm, durch weitere „Gebete“ das erste Ergebnis zu „verbessern“. Hier kann man den Zauber mit Händen greifen. Schon die innere Sicherheit Chonis dürfte dem Vertrauen auf seine Zauberkraft entspringen. Der Zauber offenbart sich weiter in dem Kreisziehen, in dem Beschwören, in der Anrufung eines besonderen Gottesnamens; endlich in der Möglichkeit, die Form der Gebeterhörnung, also des göttlichen Willens, nachträglich zu beeinflussen und sozusagen zu berichtigen³⁾. Aber gedanklich ist die Erzählung nicht klar. Choni beruft sich, wenn er seinen Einfluß auf Gott erklären will, nicht auf sein Zauberkönnen und Zauberkönnen, sondern auf sein besonders inniges Kindesverhältnis zu Gott. Es geht also ein Sprung durch Chonis eigenes Bewußtsein: Choni verhält sich nicht zu Gott, wie es dem Kinde geziemt. Denselben Sprung bemerken wir bei dem jüdischen Führer Simeon ben Schatach, der am Ende der Erzählung zu dem Ereignisse Stellung nimmt. Er urteilt: „Wärest du nicht Choni, so täte ich dich in den Bann“ usw. Also streng genommen ist Choni ein Ketzler (Simeon empfindet wohl, daß der Zauber seine Heimat größtenteils außerhalb des Judentums hat). Aber man muß ihm das nachsehen, weil er von Gott erhört wird!

Man darf diese Erzählung nicht abtun, indem man sagt, sie sei eine fromme Sage. Diese Sage hat in die Mischna Eingang gefunden (Taanith 3, 8) und wird schon von den Tannaïten be-

3) Zu der Erwähnung von Gottes großem Namen vgl. b. Bera-
choth 32a: Was Gott bei seinem großen Namen schwört, muß er
halten.

sprochen, erweitert, ausgelegt (b. Taanith 23 a). Die Sage spielt also eine Rolle im Judentume. Sie steht auch nicht allein. Man kann allerhand ähnliche Überlieferungen aufweisen; dabei handelt es sich zum Teile um gottesdienstliche Gebräuche, die für uns besonderen Zeugniswert besitzen.

Die Sicherheit der Gebetserhörang, die, gelinde gesagt, Gott gegenüber unhöflich wirkt, soll auch Mose besessen haben. Er betete: „Ich lasse dich nicht eher los, als bis du vergeben hast.“ Er faßte den Heiligen, wie jemand seinen Kameraden am Gewande faßt (b. Berachoth 52 a). Auch Hanna und Elia sprechen Worte „gegen oben“ aus; d. h. gegen Gott (ebenda 51 b, 52 a). In gewissen Fällen darf jeder Fromme sicher sein, daß sein Gebet erhört wird. Wer das „Höre Israel“ auf seinem Bette her sagt, braucht sich vor den bösen Geistern nicht zu fürchten (ebenda 5 a). Mindestens gewisse Kreise sind davon überzeugt, daß man lange lebt, wenn man lange betet (ebenda 8 a; 54 b, 55 a).

Natürlich gibt es zweifelhafte Fälle. Aber auch hier hat der erfahrene Fromme gelegentlich Mittel, um Gottes Entscheidung im voraus zu erkennen. Der bedeutendste jüdische Wundertäter der Apostelzeit ist Rabbi Channina ben Dosa; viele Sagen von ihm laufen um. Er betrachtet seine Wundertaten als Gebetserhörang. Aber nicht immer wird sein Gebet erhört. Er bekennt selbst: „Wenn mein Gebet in meinem Munde geläufig ist, so weiß ich, daß er angenommen ist; wenn aber nicht, so weiß ich, daß er verworfen ist“ (der Rabbi spricht dort, wo er sein Verhältnis zu Gott schildert, von sich in der dritten Person, aus Bescheidenheit; er will also sagen: „daß ich angenommen bin“ usw.⁴): Berachoth 5, 5; genauer in der Baraita b. Berachoth 54 b). Verwandt ist eine Überlieferung, die allgemein von den Betenden gilt: wenn einer sich irrt, so ist das ein schlimmes Zeichen; den Vorbeter heißt man in dem Falle schweigen und stellt ihm einen Ersatzmann (Berachoth 5, 5 und 3). Diese Sätze sind doppeldeutig. Man kann sie im Sinne geläuterter Frömmigkeit fassen: Gott sendet ein Zeichen (יְהוָה 5, 5), um den Erfolg des

4) Vgl. Paul Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, 1911, S. 20. Anders Lazarus Goldschmidt, Der babylonische Talmud I, 2. Aufl. 1906, S. 129 f.

Gebets oder den Nichterfolg sofort kundzutun. Aber das ist kaum der ursprüngliche Sinn: der alte Grundgedanke dürfte sein, daß ein stockendes Gebet keinen Eindruck macht und deshalb unwirksam ist. Wahrscheinlich ist sogar schon der Hinweis auf das Eindruckmachen zu „aufgeklärt“. Der Zaubereinhalte der Vorstellung wirkt sich auch darin aus, daß man nicht fragt, ob der Beter das Stocken verschuldet oder nicht. „Wer bei seinem Gebete niest, für den ist es ein böses Zeichen“ (b. Berachoth 24 b).

Auswüchse der Zauberei werden von den jüdischen Gelehrten bestritten. Man soll das „Höre Israel“ nicht rückwärts hersagen (Berachoth 2, 3 usw.: verkehrte Worte und Sätze haben nach der Meinung der Zauberer besondere Kraft). Aber zwei Umstände scheinen mir darauf hinzudeuten, daß im ganzen die Kraft der Zaubervorstellungen recht erheblich ist.

Erstens wird das jüdische Gebetsleben beherrscht von langen Gebetsformularen. Freie Gebete spielen keine nennenswerte Rolle und fallen leicht auf (vgl. Stellen wie Berachoth 4, 2). Die überlieferten Gebetstexte gewinnen ihre Ausdehnung dadurch, daß man Anreden an Gott häuft und daß man die Bitten wiederholt. Man erzählt Gott also lang und breit Dinge, die er längst weiß. Die Vorstellung deos fatigare kann ich hier nur selten dem Wortlaute nach nachweisen (Moses ermüdet Gott durch sein langes Gebet: b. Berachoth 32 a; vgl. Ex. 32, 11 usw.). Aber die Stimmung liegt vor, die in der lateinischen Wendung zutage tritt. Hauptbeleg aus der größten Zeit des Rabinats ist das Achtzehngebet.

Ein zweites: die Juden lieben Geschichten von Gebetserhörungen. Und zwar fassen sie dabei den Begriff der Gebetserhörnung im engsten Sinne: Gott tut genau das, worum der Mensch ihn bittet. Erzählungen, wie die mitgeteilte von Choni, sind an der Tagesordnung. Ein Rabbi Jona erlebt eine große Trockenheit. Er läßt sich einen Sack geben (wie man ihn braucht, um Getreide zu kaufen), stellt sich an verborgener Stelle in eine Vertiefung (angeblich nach Ps. 130, 1), bedeckt sich mit dem Sacke und betet: da kommt Regen (wie man sieht, nicht ohne gewisse Handlungen, denen Zaubersinn beigelegt werden muß: b. Taanith 23 b). Rabbi Channina ben Dosa legt den Kopf zwischen die

Knie (wie Elia 1. Kön. 18, 42) und betet für den kranken Sohn des Rabban Jochanan ben Zakkai: der wird in der Tat gesund (wieder darf man deuten: durch Gebet und Zauber, b. Berachoth 34 b). Rabbi Eleazar ben Durdja erreicht Vergebung schwerer Sünden, indem er sein Haupt zwischen die Knie legt und weint und schreit (b. Aboda zara 17 a).

So erreicht das Judentum ebensowenig eine einheitliche Auffassung von Gebet und Zauber wie die griechisch-römische Welt: weder vom Gotteselebense noch von der Aufklärung aus. Beide vermögen sich nicht allgemein durchzusetzen.

Jesu Predigt ist einheitlich: das Gebet wird vom Zauber getrennt und dadurch erst in seiner Eigenart rein herausgestellt; gleichzeitig wird der Zauber verworfen⁵⁾.

Ich kann mir vorstellen, daß man gegen diese Sätze Einspruch erhebt. Fordert Jesus nicht mehrfach anhaltendes Beten (Luk. 11, 5 ff.; 18, 1 ff.)? Betet er nicht selbst dreimal im Garten Gethsemane (Mark. 14, 41)? Kann man nicht den Eindruck haben, daß Jesus ganze Nächte im Gebet verbringt (Mark. 6, 46 ff.)? Aber hier muß man unterscheiden. Der Verdacht, daß ein langes Gebet zum Zauber wird, kann nur dann bestehen, wenn man Gott um jeden Preis umstimmen oder jedenfalls bestimmen will. Diese Absicht hat Jesus in Gethsemane nicht. Er betet hier von Anfang an mit der Einschränkung: „nicht wie ich will, sondern wie du“ (Mark. 14, 36). Wie der Fortgang der Geschichte zeigt, besteht Jesus in der Tat nicht auf einer Erhörung im engen (jüdischen) Sinne des Wortes. Nur gewinnt man die Vorstellung, daß Jesus immerhin eine Antwort Gottes erlebt: es wird ihm die Gewißheit, daß er leiden muß, und so schreitet er fortan seinem Schicksale mit unbedingter innerer Sicherheit entgegen. Man kann also sagen, indem man den Begriff der Erhörung vertieft: Jesu Gebet in Gethsemane wird erhört (so drückt es einmal der Hebräerbrief aus: 5, 7). Nur erhört nicht in dem Sinne, in dem Jesus gedacht hatte; Erhörung finden bedeutet: eine Antwort von Gott empfangen und damit die rechte innere Sicherheit und Freudigkeit. Diesen neuen Erhörungs-begriff, der allein einer

5) Joachim Jeremias, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 25, 1926, S. 123 ff.

geistigen Vorstellung von Gott entspricht, glaube ich auf die sonstigen Aussagen Jesu von der Gebetserhörung anwenden zu müssen (wie ich es überhaupt für fruchtbar und notwendig halte, Jesu Sätze nach seinem eigenen Tun und Erleben zu deuten). Gewiß spricht Jesus gelegentlich mit recht jüdischen Bildern davon, daß langes Beten erhört wird (Luk. a. a. O.). Aus dem Zusammenhange der Predigt Jesu kann man diese Texte nur dann deuten, wenn man den geläuterten Begriff der Erhörung zugrunde legt. Wir folgen dabei auch einer Forschungsregel, die sich auf dem Gebiete der vergleichenden Religionsgeschichte vielfach bewährt: man darf unter den Äußerungen einer Persönlichkeit nicht die betonen, die mit dem Zeitgeiste übereinstimmen; sie können gedankenlos oder aus einem gewissen Zusammenhangsgeföhle heraus übernommen sein; vielmehr muß man hervorheben, was neu ist und deshalb von der betreffenden Persönlichkeit selbst erarbeitet wurde.

Aber wir kommen an Jesu Gedanken über das Gebet nicht nur auf dem Umwege heran, den wir eben beschritten. Unmittelbare Zeugnisse bietet die Bergpredigt, sowohl in ihrer Bestreitung der pharisäischen Gebetsübung wie in dem Muster-
texte des Vaterunser.

In der Auseinandersetzung mit den Pharisäern tadelt Jesus nicht nur, daß sie das Gebet in den Dienst der Eitelkeit stellen. Vielmehr fügt er hinzu: „Wenn ihr betet, so sollt ihr nicht plappern wie die Heiden; denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viele Worte machen.“ Ausdrücklich wird demnach die Hoffnung des Zauberers, durch lange Gebete Gott zu beeinflussen, als heidnisch gebrandmarkt. Ausdrücklich wird festgestellt und getadelt, daß dieser heidnische Zauberglaube nicht nur bei den Juden vorkommt, sondern sogar bei ihren geistigen Führern, den Schriftgelehrten. Religions- und kirchengeschichtlich kann man die Bedeutung dieses Spruches Jesu kaum überschätzen. An einer Stelle, die wichtigste Äußerungen der Frömmigkeit behandelt, stellt Jesus einen Zusammenhang heidnischer und jüdischer Art fest und wendet sich gegen beide (Matth. 6, 7).

Daß Jesus nicht nur tadelt, sondern besser macht, lehrt das Vaterunser. Es ist in unserem Falle gleichgültig, ob man die

mehr palästinische Fassung des Matthäus oder die mehr hellenische des Lukas vorzieht (Matth. 6, 9 ff.; Luk. 11, 2 ff.). Wichtiger als die kleinen Unterschiede, die man hier beobachtet, sind die großen Gegensätze, die das Vaterunser von den jüdischen Gebeten trennen; vor allem vom Achtzehngebete. Jesus legt sonst keinen Wert darauf, seinen Sprüchen immer die kürzestmögliche Form zu leihen; man denke etwa an die Gleichnisse, an die Parallelismen, an mancherlei Wiederholungen. Die Menschen im Morgenlande sind so glücklich, Zeit zu haben; sie lieben eine gewisse Weitschweifigkeit. Aber, gegen seine sonstige Gepflogenheit und gegen die Sitte des Morgenlandes, bringt Jesus im Vaterunser alles auf den kürzesten Ausdruck. Er will auch den Schein vermeiden, als solle Gott durch gehäufte Worte beeinflusst, also bezaubert werden. Dabei ist im einzelnen wichtig, daß insbesondere die Gebetsanrede kurz gehalten ist (es kommt in unserem Falle weniger darauf an, daß die Anrede gerade „Vater“ lautet, als darauf, daß Jesus sich mit einer einzigen Anrede begnügt). Bei einer anderen Gelegenheit stellt Jesus allerdings zwei Anreden zusammen: „Vater, Herr des Himmels und der Erde.“ Hier ist aber eine Deutung im Sinne des Zaubers schon deshalb ausgeschlossen, weil es sich um ein Dankgebet (nicht um eine Bitte) handelt. Jesus dürfte die zweite, bei ihm ungewöhnliche Anrede hinzufügen, weil sie den Zusammenhang klärt: Gott ist der Schöpfer; so kann er „dies den Gelehrten verbergen und den Unmündigen offenbaren“ (Matth. 11, 25). Übrigens zeigt auch der Inhalt der einzelnen Vaterunser-Bitten, wie weit sich Jesus vom Zauber entfernt. Die meisten Bitten beziehen sich auf geistige Güter, die Gott von sich aus schon zugesagt hat. Nur eine einzige, die vierte, geht auch auf irdische Dinge; selbst hier ist diese Deutung bestritten. So gibt es für den, der etwa doch Zaubermittel anwenden wollte, nur einen ganz geringfügigen Ansatzpunkt.

Zaubergedanken können allerdings eindringen (und dringen tatsächlich später ein), wenn in dem Vaterunser ein heiliges Formular gesehen wird, dessen genauer Wortlaut die notwendige Voraussetzung der Erhörung ist. Aber das entspricht nicht dem Glauben des Urchristentums, also der ältesten Zeit. Lukas

verändert das Vaterunser stilistisch und teilweise sachlich. So kennt er also kein Wort Jesu, das die Heilighaltung des Vaterunsertextes beföhle. Jesus meint das Vaterunser als Muster, nicht als Zauber. Dem entspricht, was wir sonst von seinen Gebeten hören. Allem Anscheine nach sind bei ihm die freien Gebete die Regel.

Jesu Gedanken über Gebet und Zauber sind so neu, daß man sie im Jüngerkreise nur schwer in ihrer vollen Reinheit festhalten kann.

Die J u d e n c h r i s t e n bewahren zwar Jesu neuartige Äußerung über das Gebet treu in ihrer Erinnerung: das beweist das judenchristliche Matthäusevangelium. Aber sie handeln nicht darnach. Ich halte die Angaben der Apostelgeschichte über das Gebet in der Urgemeinde für zuverlässig: nicht in dem Sinne, daß wir Protokolle von Jerusalemer Gebeten erhielten, die in einem bestimmten Augenblick gesprochen wurden; aber in einem weiteren und wichtigeren Sinne: der Verfasser weiß Bescheid über judenchristliche Gebetsitten und Gebetsformen. Wir treffen hier die Neigung, Anreden an Gott auszudehnen und zu häufen (AG. 1, 24 und vor allem 4, 24 ff.). Auch sonst werden die Gebete länger (4, 24 ff.). Gelegentlich veranstaltet man ein Dauerbeten der ganzen Gemeinde (12, 5). Gleichzeitig gewinnen Äußerlichkeiten erhöhte Bedeutung. Während Jesus die Gebetszeiten verwirft oder mindestens in ihrem Werte bezweifelt (Matth. 6, 5 f.) werden sie von den Judenchristen, auch von den Führern, beachtet (AG. 10, 9 und 30). Gern geht man zur Gebetsstunde in den Tempel (3, 1). Man kniet gern (den lehrreichsten Beleg liefert der Judenchrist Matthäus mit seiner Vorliebe für das Wort προσκυνεῖν). Allem Anscheine nach tragen die Judenchristen Gebetsriemen (Megilla 3, 8), was wir von Jesus nicht nachweisen können. Vor allem fällt man anscheinend in die äußerliche Auffassung der Gebetserhörung zurück (AG. 1, 23 ff.; 10, 1 ff.; 12, 5 und 11 f.; auch 4, 31). In all dem tritt meines Erachtens zutage, daß bei den Judenchristen die Grenze zwischen Gebet und Zauber etwas verwischt ist. Vermutlich ist die Gefahr deshalb groß und dringend, weil damals zwischen

Judenchristen und Juden weithin gottesdienstliche Gemeinschaft besteht.

Dagegen steht Paulus auf der Höhe Jesu⁶⁾. Es scheint, als ob ein gewisses Maß philosophischer Bildung es erleichtere, sich vom Zauber fernzuhalten. Allerdings benutzt Paulus gelegentlich außerchristliche Gebetsformen. Er häuft Anreden an Gott (2. Kor. 1, 3 f.; Eph. 1, 3). Man kann Stücke feststellen, die er aus dem Judentume übernimmt (die εὐλογητός-Formel, die αἰῶνες-Formel, das Wort Amen), und andere Stücke, die aus dem Griechentum stammen (die πάν-Formel, vor allem Röm. 11, 36; die zwei dreigliedrigen Zusammenstellungen 1. Thess. 1, 3). Aber das sind bei Paulus Äußerlichkeiten. Im Grunde ist sein Gebet so vergeistigt, daß es von allem Zauber grundsätzlich geschieden ist. Man soll überall beten (1. Tim. 2, 8) und bei jeder Gelegenheit (1. Thess. 1, 2 usw.), zwar unablässig (2, 15 usw.) und bei Tag und Nacht (3, 10 usw.), aber nicht um äußere Dinge: die große Masse der paulinischen Gebete dient dem Gedanken an die Heidenpredigt (1. Thess. 1, 2 f. usw.). Äußere Gebärden, wie das Knien, betont Paulus nicht. Das Wort προσκυνεῖν kommt in seinen Briefen nur ein einziges Mal vor, mit Bezug auf einen Heiden (1. Kor. 14, 25). Freie Gebete sind die Regel: kann man sich Gebetsformulare im Wortgottesdienste der Korinther überhaupt vorstellen? Vor allem weiß Paulus, daß Gott, wenn er ein Gebet erhört, nicht immer gerade das tut, was der Mensch erbittet (2. Kor. 12, 8 f.).

Nach Paulus geht dem Griechenchristentume die strenge Auffassung Jesu vom Gebete verloren. Hier wirken sich, neben jüdischen Einflüssen, auch heidnische aus. Man kann das hier und da schon bei Johannes beobachten, der in seinen Gedanken über das Gebet zuweilen vom Judentume abhängt. Später werden Äußerlichkeiten der Gebetsübung stärker betont. Man ahmt die jüdischen Gebetszeiten nach (Didache 8, 2). Eine bestimmte Gebetsrichtung (nach Osten) wird erwähnt (Paulusakten: Martyrium des Paulus 5). Das Knien wird empfohlen. Das Gemeindegebet am Schlusse des ersten Klemensbriefes ist so lang

6) Carl Schneider, Angelos 4, 1932, S. 11 ff.

wie das jüdische Achtzehngebet (59, 3 ff.). In den Paulusakten wird ein Gebet um ein Wunder erhört, weil es von vielen unter Tränen geschrien wird (Martyrium des Paulus 1). Tertullian wendet sich gegen die superstitiosi, die das Gebet durch Äußerlichkeiten zum Zauber machen (de oratione 13). Aber er unterliegt selbst der Macht des Zaubers, wenn er urteilt: sola est oratio quae deum vincit (ebenda 29).

Abgeschlossen am 1. 3. 1935.