

Der betende Jesus

Thomas Söding

Ein christologisches Motiv historischer Erinnerung in der synoptischen Tradition

Die Evangelien entwickeln in vielen Facetten das Bild des betenden Jesus, teils in kurzen Spotlights, teils in langen Sequenzen, teils in dramatischer Expressivität, teils in tiefer Stille. Eine biblische Theologie des Gebetes¹ findet im betenden Jesus eine tragende Säule; Jesus selbst kann in seiner ureigenen Sendung nur dort verstanden werden, wo das „Haus des Gebetes“ geöffnet ist, von dem er selbst bei seiner Tempelaktion gesprochen hat (nach Mk 11,17par. – Jes 56,7).

Johannes hat im hohepriesterlichen Gebet (Joh 17) das umfangreichste und bedeutungsschwerste Gebet Jesu gestaltet; bei ihm ist Jesu Gebet nicht nur Verständigung des Sohnes mit dem Vater, sondern auch Offenbarung der Liebe zwischen Vater und Sohn vor der Welt. Die synoptischen Zeugnisse sind knapper und spitzer, aber auch breiter gestreut und enger vernetzt. Jesus betet vom ersten bis zum letzten Tag seines geschichtlichen Wirkens; er betet in der Einsamkeit und in aller Öffentlichkeit; er betet in der Wüste und auf dem Berg, im Haus und draußen vor der Tür, in der Synagoge und im Tempel, im Abendmahlssaal und am Kreuz; er betet vor seinen Jüngern, mit ihnen und für sie, aber er ist auch der Vorbeter inmitten großer Menschenmengen. Jesus nimmt am Gottesdienst des Gottesvolkes teil und rezitiert Psalmen. Er ist ein

¹ Vgl. KARL-HEINRICH OSTMEYER, *Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament* (WUNT 197), Tübingen 2006; GEORG FISCHER, KNUT BACKHAUS, *Beten. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB-Themen 14), Würzburg 2009; HANS KLEIN, VASILE MIHOC, KARL-WILHELM NIEBUHR UNTER MITARBEIT VON CHRISTOS KARAKOLIS (Hg.), *Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sambata de Sus* (WUNT 249), Tübingen 2009; WILFRIED EISELE (Hg.), *Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet* (QD 256), Freiburg/Basel/Wien 2013.

Lehrer des Gebetes, der selbst betet; er nimmt seine Jünger in die Schule des Gebetes, damit sie andere zu beten lehren. Es gibt keinen Zug der neutestamentlichen Jesusüberlieferung, der nicht mit dem Beten Jesu verbunden wäre – nicht weil es Hunderte von Textbelegen gäbe, sondern weil alle Notizen ausgesucht sind, eng verknüpft mit dem Kontext und subkutan untereinander verbunden.

1. Der Weg zur neutestamentlichen Galerie der Jesusbilder

Dass Jesus betet, qualifiziert seine Zugehörigkeit zu den Menschen und seine Verbindung mit Gott. Er ist als Gottessohn ein Mensch von Fleisch und Blut; er ist mit Leib und Seele Messias – dieses Bild vermitteln die Evangelien. Seine Lebensader ist die Liebe zu Gott, die sich in der Liebe zum Nächsten erweist (Mk 12,28-34par.). Der irdische Jesus ist Gottes Mund: Er verkündet das Evangelium. Er ist aber auch ganz Ohr: Jesus hört auf Gottes Wort, bevor er es sagt. Deshalb betet er. Jesus ist derjenige, der den Menschen, die hören und sehen wollen, die Nähe der Gottesherrschaft, also die Nähe des Herrgotts selbst, erschließt (Mk 1,15par.; Mt 4,17). Er folgt seinem messianischen Auftrag als ein Mensch, der seiner eigenen Gottesliebe Ausdruck verleiht. Diese Orientierung am Vater ist die Quelle seiner Hingabe an die Menschen, das Feuer seiner Verkündigung, die Kraft seines vollmächtigen Wirkens wie seines ohnmächtigen Leidens. Das Gebet gibt seiner Liebe Ausdruck. Deshalb ist es ein christologisches Motiv des wahren Menschseins Jesu, das die historische Erinnerung schärft.²

Die Evangelien sind literarische Portraits Jesu im Stile antiker Biographie.³ Vielleicht darf man im übertragenen Sinn von Buchmalerei sprechen. Paul Klee hat gesagt: „Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern Kunst macht *sichtbar*.“⁴ Das lässt sich auf die Jesusbilder der Evangelien übertragen: Die historische Kritik

2 Vgl. THOMAS SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg/Basel/Wien 2008 (2006).

3 Vgl. RICHARD A. BURRIDGE, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids/Cambridge 2004 (1992).

4 Schöpferische Konfession, in: KASIMIR EDSCHMID (Hg.), *Tribüne der Kunst und der Zeit* 13. *Eine Schriftensammlung*, Berlin 1920, 28–40, hier: 28.

hat Recht, wenn sie die nachösterliche Färbung, die literarische Gestaltung und die theologische Charakteristik der Evangelien herausarbeitet. Aber jenseits des Historismus lässt sich erkennen, dass gerade die literarische Darstellung mit ihrer theologischen Absicht das Gedächtnis für das schärft, was in Erinnerung bleiben muss, wenn Jesu Sendung in ihrer ureigenen Wahrheit, der Nähe der Gottesherrschaft, erzählt werden soll.⁵ Die Evangelisten hatten unterschiedliche Standorte und Blickwinkel, unterschiedliche Traditionen und Interessen; deshalb gibt es Differenzen und hier und da auch Widersprüche zwischen ihren Darstellungen. Aber alle Evangelisten verbindet die Nachfolge Jesu, in deren Geist ihre Bücher entstanden sind, damit durch das Lesen der Glaube selbst entstehen, wachsen und gedeihen kann (vgl. Lk 1,1-4; Joh 20,30f.; 21,24f.).

Die intensive Gestaltung durch die literarische Darstellung gilt für die Gebete Jesu nicht anders als für seine Heilungen, seine Gleichnisse, seine Streitgespräche, sein Abendmahl und seinen Kreuzweg. Es ist verlorene Liebesmüh, jedes einzelne Gebet zeitlich und räumlich genau fixieren zu wollen. Es ist auch nicht möglich, den exakten Wortlaut bestimmter Gebete zu rekonstruieren, weil alle Worte Jesu durch den Filter und Verstärker der frühesten Tradition gegangen sind und alle Texte die Handschriften der Evangelisten tragen. Aber es ist historisch wie theologisch sinnvoll und konsequent, die neutestamentlichen Erinnerungen an Jesus auf das Ereignis Jesu selbst zurückzuführen und die Jesusportraits der Evangelisten als Bilder zu betrachten, die Jesus sichtbar machen, indem sie ihn nicht nur in seiner eigenen Vergangenheit, sondern auch in seiner bleibenden Gegenwart vor Augen stellen, die für die Gläubigen durch seine Auferweckung begründet und vom Heiligen Geist mit Leben gefüllt wird. Es besteht nicht der geringste Zweifel, dass die Evangelisten durch ihre Portraits Jesu als Beter einen wesentlichen Zug der Geschichte Jesu kenntlich machen und gerade so seine Messianität veranschaulichen.

5 Vgl. JAMES D. G. DUNN, *Jesus remembered* (Christianity in the making I), Grand Rapids 2003.

Die moderne Exegese hat dieses Motiv aber weithin unterschätzt.⁶ Auf die Rekonstruktion von *ipsissima verba* Jesu konzentriert, hat sie die Gebete wegen ihrer Intimität und wegen ihrer Nähe zum Geheimnis der Sendung Jesu hintangestellt. Sie fielen durch das Raster einer Kriteriologie, die zwar auf eine historische Objektivierung scharf stellen sollte, aber die Religiosität Jesu, seine Teilhabe am kultischen und synagogalen Leben des Judentums, seine Spiritualität und Mystik notorisch unterschätzt hat, ebenso wie seine Wirkung bei seinen Jüngern. Die neueste Jesusforschung hat zwar einen blinden Fleck der historisch-kritischen Exegese erkannt, indem sie Jesu Judesein zu einem Eckstein der Geschichtsschreibung gemacht hat; aber sie hat zugleich das christologische Gewicht seiner Sendung durch Historisierung herabgesetzt und die Verbindung zum Glauben seiner Jünger nicht wiederhergestellt.

Anders steht es bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.⁷ Am Ende seiner Einführung in den ersten Band, „Ein erster Blick auf das Geheimnis Jesu“, schreibt er: „Für das Verständnis Jesu sind die immer wiederkehrenden Notizen grundlegend, dass Jesus sich ‚auf den Berg‘ zurückzog und dort nächtelang betete, ‚allein‘ mit dem Vater. Diese kurzen Notizen öffnen ein wenig den Schleier des Geheimnisses, lassen uns in die Sohnes-Existenz Jesu, in den Quellgrund seines Tuns und Lehrens und Leidens hineinblicken. Dieses ‚Beten‘ Jesu ist das Reden des Sohnes mit dem Vater, in das das menschliche Bewusstsein und Wollen, die menschliche Seite Jesu hineingezogen wird, so dass menschliches ‚Beten‘ Teilnahme an der Sohnesgemeinschaft mit dem Vater werden darf.“⁸ Es ist klar, dass ein Buch, das so anfängt, der Gottesfrage den breiten Raum gibt, den sie bei Jesus hat. Aber es muss auch weiter gefragt werden, ob

6 Das Thema fehlt bei JOACHIM GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg/Basel/Wien 1990; ED P. SANDERS, *Der Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu*, Stuttgart 1996 (engl. 1993); JÜRGEN BECKER, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1996; GERD THEISSEN, ANNETTE MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996. Angedeutet ist das Thema bei ARMAND PUIG I TARRECH, *Jesus. Eine Biografie*, Paderborn 2011 (katalanisch 2004), 422. Eine Ausnahme von der Zurückhaltung macht JOACHIM JEREMIAS, *Abba*, Göttingen 1965, 62–80. Einen Vorstoß unternimmt (in einer anderen Methodik) KLAUS BERGER, *Jesus*, Aschaffenburg 2004, 137–149.

7 Zur Auseinandersetzung mit seiner Jesusforschung vgl. BERNARDO ESTRADA, ERMENGILDOMANICARDI, ARMAND PUIG I TARRECH (Hg.), *The Gospels. History and Christology. The Research of Joseph Ratzinger – Benedetto XVI.*, Città del Vaticano 2013.

8 JOSEPH RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg i. Br. 2007, 32.

„das menschliche Bewusstsein und Wollen Jesu“ in das „Reden des Sohnes mit dem Vater“ so „hineingezogen“ wird, dass es aufgesogen oder das es aufgenommen wird. Die christologischen Konsequenzen sind weitreichend.

Joachim Ringleben hat in seinem Jesusbuch, das Joseph Ratzinger im Vorwort zu Band II als „ökumenischen Bruder“ begrüßt⁹, dem Gebet Jesu ein ganzes Kapitel gewidmet¹⁰. Er betont die „Innerlichkeit“ Jesu, seine „Zwiesprache“ mit Gott, seine „Freiheit“, die ihm „Distanz“ von den Erwartungen, aber auch von der Religion seiner Umgebung verschaffe: „Sollte Gott sich in Jesu Erscheinung selbst neu bestimmt haben, so musste dieser damit zunächst ganz allein dastehen. Eine solche radikale Offenbarung vereinzelt den, der ihr Ort ist, unausweichlich; das musste Jesu Gebet innerlich und äußerlich prägen.“ Auch hier erhält die Gottesfrage den zentralen Platz, den sie in der Reich-Gottes-Predigt Jesu gehabt hat. Aber auch hier muss weitergefragt werden: Ist die Einsamkeit oder das Beten Jesu die Pointe der neutestamentlichen Überlieferung? Ist die „Freiheit“ Jesu im Ansatz Distanzierung oder Zuwendung und Anteilnahme? Wird Gott im Gebet neu bestimmt? Oder nimmt der Beter wahr, wie Gott, der Vater, ihn bestimmt und wie er sich von Gott bestimmen lassen kann, um gerade dadurch seine Freiheit geschenkt zu bekommen und wahrzunehmen? Erneut sind die christologischen Konsequenzen weitreichend – und gegenläufig zu denen Ratzingers.

Eine Exegese der neutestamentlichen Überlieferungen vom betenden Jesus kann an diesen Fragen nicht vorbeigehen. Sie muss immer eine historische Recherche sein, insofern sie untersucht, wie in der Erzählung die Erinnerung an das Ereignis wachgehalten wird, das Jesus hat stattfinden lassen. Sie muss aber auch einen Beitrag zur theologischen Reflexion über das wahre Menschsein und Gottsein Jesu liefern, über die Einheit, aber auch die Unterscheidung von Vater, Sohn und Heiligem Geist, über das Verhältnis von Gnade und Freiheit, weil die ihr anvertrauten Texte der Bibel sie auf die Spur dieser Fragen führen. Die Exegese kann nicht die

9 JOSEPH RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg/Basel/Wien 2011, 10.

10 JOACHIM RINGLEBEN, *Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, Tübingen 2008, 237–271. Die folgenden Zitate stehen auf den S. 238f.

spätere Dogmatik auf die Heilige Schrift projizieren oder nach *dicta probantia* suchen; sie muss vielmehr umgekehrt nach der Fähigkeit des Dogmas fragen, das zur Sprache zu bringen, was die Bibel ursprünglich bezeugt: das Wort Gottes. Damit sich aber die Schriftauslegung diesen hermeneutischen Zugang öffnet, muss sie ein wirkungsgeschichtliches Problembewusstsein vom theologischen Rang ihrer Quellen und ihrer Arbeit haben. Methodisch verlangt dies, bei den Jesusportraits der Evangelien anzusetzen und nach ihren historischen Bezügen wie ihren christologischen Potentialen zu fragen."

2. Das markinische Portrait: Der betende Gerechte

Markus hat, wenn die historisch-kritische Exegese nicht irrt, als Erster ein Evangelium geschrieben: eine Geschichte des öffentlichen Wirkens und Sterbens Jesu, die mit dem vollen und dem leeren Grab endet, um die Auferstehung als Schlüssel zum Verständnis der Geschichte anzusetzen.¹² Auch die Gebetsnotizen sind von dieser Hermeneutik der Erinnerung (vgl. Mk 14,9) geprägt. Von Anfang bis Ende sind sie als Knoten in den Erzählfaden geknüpft. Sie stauen und beschleunigen den Gang der erzählten Ereignisse; sie verbinden Himmel und Erde; sie lassen die Jesusgeschichte als eine menschliche Gottesgeschichte erkennen. Während des öffentlichen Wirkens Jesu sind sie ein retardierendes Moment, das die Erzählung vorantreibt, weil sie die Dynamik der Zuwendung Jesu freisetzen, und ein spirituelles Ferment, das die Diakonie Jesu erfüllt. Während des öffentlichen Leidens sind sie ein reflektierendes Element, das die menschliche Dramatik ins Bild setzt und dadurch das göttliche Heilshandeln ausleuchtet. Matthäus und Lukas sind Markus in dieser Anlage gefolgt, haben aber weitere Traditionen integriert und eigene Akzente gesetzt.

11 Vgl. als Vorarbeit THOMAS SÖDING, *Macht und Ohnmacht des Gebetes. Die Verkündigung Jesu in seiner Beziehung zu Gott*, in: *zur debatte* (5/2012) 21ff.

12 Eine hervorragende literarisch-theologische Erschließung leistet CAMILLE FOCANT, *L'Évangile selon Marc* (CB.NT 2), Paris 2004.

2.1. Die Gebete Jesu während seines öffentlichen Wirkens:
Angenommene und ausgeübte Sendung

Bei Markus ist bereits die erste Stelle¹³ signifikant (Mk 1,35-39): „Und ganz früh, noch in der Nacht, stand er auf und ging hinaus und ging fort an einen einsamen Ort und betete dort. Da verfolgten ihn Simon und die mit ihm, und sie fanden ihn und sagten ihm: ‚Alle suchen dich‘. Da sagte er ihnen: ‚Lasst uns woanders hingehen, in die nächsten Ortschaften, damit ich auch dort verkünde; denn dazu bin ich ausgezogen.‘ Und er kam und verkündete in ihren Synagogen in ganz Galiläa und trieb die Dämonen aus.“ Das nächtliche Gebet beendet einen „Tag vollmächtigen Wirkens in Kapharnaum“¹⁴ – einen Sabbat¹⁵, den Jesus mit einem Besuch in der Synagoge beginnt (Mk 1,21-28) und nach dessen abendlichem Abschluss er schier überrannt wird, immer mehr Kranke zu heilen (Mk 1,32ff.).¹⁶ Das Gebet in der Einsamkeit beginnt eine neue Woche tatkräftiger Evangeliumsverkündigung, deren Radius sich jetzt auf ganz Galiläa ausweitet. Die Jünger wollen ihn *bona fide* an Kapharnaum binden, unterschätzen aber den Radius seines Wirkens und seiner Heilsbedeutung. Jesus spricht das Gebet in der Nacht zum Sonntag; es antizipiert die Osterzeit. Die Vigil wird zur Laudes, die Kontemplation zur Aktion; das Gebet dient der Sammlung vor der Sendung. Der Rückzug vom Massenandrang verschafft Jesus den Handlungsspielraum, den er braucht, um seinen Auftrag zu erfüllen. Dass Jesus sich zurückzieht, um zu beten, signalisiert, dass es gerade die spirituelle Konzentration auf Gott ist, die ihn zur diakonischen Aktion der Verkündigung in Wort und Tat treibt.¹⁷ Nachdem Markus erzählt hat, wie Jesus aus dem offenen Himmel über dem

13 Zu den Überlieferungsgeschichtlichen Fragen vgl. SAMUEL BYRSKOG, *From Orality to Textuality. The Emergence of a new form-critical Paradigm*, in: *Estudios Bíblicos* 69 (2011) 39–53.

14 So RUDOLF PESCH, *Ein Tag vollmächtigen Wirkens Jesu in Kapharnaum (Mk 1,21–34,35–38)*, in: *Bibel und Leben* 9 (1968) 114–128; 177–195; 261–277.

15 Vgl. ILSE MÜLLNER, PETER DSCHULNIGG, *Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Themen 9)*, Würzburg 2002.

16 Vgl. GEERT VAN OYEN, *De summaria in Marcus en de compositie von Mc 1,14–8,26* [Studiorum Novi Testamenti Auxilia 12], Leuven 1987.

17 Joël Marcus (Mark 1–8 [AncB 27], New York u. a. 2005, 2003) meint, „the guidance of a superhuman will“ erkennen zu können. Aber es ist gerade sein Menschsein, das Jesus auf Gott sich besinnen lässt.

Jordan das „Du“ seines himmlischen Vaters gehört hat (Mk 1,9ff.), ist das Nachtgebet die erste direkte Antwort Jesu, die der Evangelist erwähnt. Der Inhalt bleibt offen; die Diskretion wird gewahrt; der Aufbruch Jesu am frühen Morgen markiert die Leerstelle als Motivationsquelle und füllt sie mit dem „Geheimnis der Gottesherrschaft“ (Mk 4,11), das Jesus verkündet und verkörpert.

Die zweite markinische Stelle eröffnet die Erscheinung Jesu vor seinen Jüngern auf dem See Genezareth (Mk 6,46-52).¹⁸ Der „Seewandel“, wie er gemeinhin genannt wird, ist kein Zaubertrick, den Jesus vorführt, um die Jünger zum Staunen, sondern die Epiphanie seiner Göttlichkeit mitten im Leben, um die Jünger zum Glauben zu bringen. In der Bibel Israels heißt es von Gott, dass er an seinem Volk oder einem Propheten „vorübergeht“ (Ex 33,19-23; 34,6; 1 Kön 19,11), um seine Macht und Herrlichkeit zu offenbaren, sodass Israel seinen Weg findet; hier „geht“ Jesus an seinen Jüngern, die im Boot sind, „vorüber“ (V. 49), um ihnen seine Macht und Herrlichkeit zu zeigen, sodass sie auf den Weg der Nachfolge finden. Die entscheidenden Aktionen hat Markus ebenso einfach wie genau beschrieben: „... er kam zu ihnen und ging auf dem Wasser und wollte an ihnen vorübergehen“ (Mk 6,48f.). Die Offenbarung, die sich im Vorübergang zeigt, ist die Spitze der Zuwendung und umgekehrt: Die Zuwendung vollzieht sich *en passant*; sie ist gerade dadurch eine Offenbarung des Göttlichen, dass sie weder aus dieser Welt stammt noch nicht in dieser Welt bleibt, sondern die Welt für die Gottesherrschaft öffnet, die ihr nahegekommen ist. Der Seewandel ist das Medium dieser dialektischen Epiphanie. Die Transzendierung der Elemente offenbart Gott (vgl. Hiob 9,8) in Jesus und Jesus in Gott – vor den Augen seiner Jünger, die sich fürchten und deshalb der Nähe Jesu bedürfen. In der Einleitung wird genau diese Beziehung aufgebaut: „Und sofort nötigte er seine Jünger, in das Boot zu steigen und ans andere Ufer nach Bethsaida zu fahren, bis er die Menge entließe. Und nachdem er sie verabschiedet hatte, ging er auf den Berg, um zu beten“ (Mk 6,45f.). Jesus distanziert sich von seinen

18 Zur exegetischen Erschließung vgl. DAVID DU TOIT, *Vom Winde verweht (Jesu Erscheinen auf dem See) Mk 6,45–53*, in: RUBEN ZIMMERMANN u. a. (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 304–312. Allerdings wird in dieser Auslegung die christologische Pointe, dass es sich um eine Epiphanie Gottes handelt, verwischt; konsequent wird dann auch die Ekklesiologie relativiert.

Jüngern, um vor ihnen in Erscheinung treten zu können – wie es in endgültiger Dramatik Ostern der Fall sein wird. Er nähert sich im Gebet Gott, um von ihm und in ihm seinen Jüngern nahezukommen. Im Gebet versunken, sieht er die Mühe seiner Jünger auf dem aufgewühlten See (V. 47). Sein Abend- wird zum Nachtgebet, damit er zur vierten Nachtwache (3–6 Uhr), also vor dem Morgengrauen, von den Seinen gesehen werden kann. Er betet zu Gott, bevor er tadelt, dass die Jünger „noch keinen Glauben“ haben (Mk 6,52), und sie gerade dadurch einlädt, seine Nähe zu Gott zu spüren, seinen, Gottes Blick auf sie zu erwidern und seinen, Gottes Weg mit ihnen zu gehen. Das Gebet korreliert mit der Epiphanie. Zeigt das Beten Jesu den Menschen in innigster Verbindung mit Gott, so der Seewandel Gott in innigster Verbindung mit den Menschen.

Das Netz der Gebetsnotizen, das Jesu öffentliches Wirken durchzieht, verdichtet sich durch die beiden Volksspeisungen, von denen Markus erzählt; eine ist am West- (Mk 6,30–44)¹⁹, eine am Ostufer des Sees (Mk 8,1–10) lokalisiert, einmal werden 5000, einmal 4000 Mann verköstigt – mit Brot und Fisch in Hülle und Fülle. Die Neugier der Antike und der Neuzeit richtet sich auf das *Wie* der „wunderbaren Brotvermehrung“; das Markusevangelium verweigert sich dieser Neugier, ohne sich einer Antwort zu verweigern. Im Kern der Erzählungen stehen wieder knapp notierte, stark erhellte Handlungen Jesu: „Er nahm die fünf Brote und zwei Fische, blickte zum Himmel auf, segnete sie, brach die Brote und gab sie seinen Jüngern, dass sie sie ihnen vorlegten, und ließ die zwei Fische allen verteilen“, heißt es in der ersten Geschichte (Mk 6,41), „... er nahm die sieben Brote, dankte, brach sie und gab sie seinen Jüngern, dass sie sie ihnen vorsetzten“ (Mk 8,6), heißt es in der zweiten, die auch ein Segensgebet über die Fische erwähnt (Mk 8,7). An der ersten Stelle steht *eulogeo*, was auch mit „loben“ und „danken“ übersetzt werden kann, aber wegen der Korrespondenz zum Aufblick doch am besten das Herabrufen des Segens bezeichnet, an der zweiten

19 Vgl. BERND KOLLMANN, *Brot und Fisch bis zum Abwinken (Die Speisung der Fünftausend)* – Mk 6,30–44, in: RUBEN ZIMMERMANN u. a. (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 294–303; RAINER METZNER, *Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, es darf noch Fisch dazwischen sein (Die Speisung der Viertausend)* Mk 8,1–10 (Mt 15,32–39), in: RUBEN ZIMMERMANN u. a. (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 332–340. Beide Beiträge schenken dem betenden Jesus wenig Aufmerksamkeit.

Stelle *eucharisteo*, also der Dank, der Gott gilt. Beide Stellen korrespondieren. Jesus wirkt das „Wunder“ (als das es im Neuen Testament nicht firmiert, besser also), das unglaublich schöne Ereignis eines großartigen Festmahles mitten in der Einöde (Mk 6,32; vgl. 8,3), indem er betet. Die Antwort auf das *Wie* des Wirkens Jesu lautet also: durch Eulogie und Eucharistie. Die Speisung ist ein Segen, der sich materialisiert; das Essen ein Dank, der köstlich ist. Beide Gebetsaktionen stimmen zum Leitmotiv der Sendung Jesu: seinem Mitleid, das im ersten Fall den verirrtten Schafen (Mk 6,34: Num 27,17; vgl. Ez 34,23-31; auch PsSal 17,40), im zweiten den Hungernden gilt (Mt 8,2). Der Zusammenhang mit dem Letzten Abendmahl ist unverkennbar, aber nicht als Projektion der Eucharistie ins öffentliche Leben Jesu zu deuten, sondern als Progression jüdischer Mahlfrömmigkeit im Raum der Gottesherrschaft: Was der *pater familias* in der Hausgemeinschaft tut, macht Jesus auf freiem Feld im Kreis des Gottesvolkes und der Heiden, so wie er es später beim Letzten Abendmahl halten wird.²⁰

Auch bei der Heilung des Taubstummen (Mk 7,31-37)²¹ ist es das Gebet, das die Wende zum Guten bringt: „Er nahm ihn fort von der Menge, allein mit sich, legte seine Finger in seine Ohren und berührte seine Zunge mit Speichel und sah auf zum Himmel und seufzte und sagte: ‚Ephphatha‘, das heißt: ‚Öffne dich‘“ (Mk 7,33f.). Wegen der Intimität und der Fremdsprache sehen manche hier Jesus im Stile eines Thaumaturgen hantieren; aber das Gebet spricht dagegen: Der Blick zum Himmel schafft – wie beim Speisungswunder – die Verbindung zu Gott; das Seufzen ist ein stummes Gebet, das Jesu Mitleid ohne Worte zum Ausdruck bringt.²² Als Beter wird Jesus zum Arzt (vgl. Mk 2,17) – und als Arzt betet er.²³ Auf diese

20 Eine direkte Beziehung zur Eucharistie sehen viele, u. a. JEAN-MARIE VAN CANGH, *La multiplication des pains et l'eucharistie* (Lectio Divina 86), Paris 1975.

21 Vgl. NADINE UEBERSCHAER, *Mit allen Sinnen leben! (Die Heilung eines Taubstummen) Mk 7,31–37*, in: RUBEN ZIMMERMANN u. a. (Hg.), *Kompodium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 323–331.

22 Vgl. PETER TRUMMER, *Steh auf, nimm dein Bett und geh nach Hause. Wie Jesus heilte und heilt*, Freiburg/Basel/Wien 2012, 155: „Das Heilungsangebot Jesu liegt auch in diesem Fall nicht auf dem Gebiet der Ohrenheilkunde oder Stimmbildung, sondern in seinem Vertrauen auf all seine Geschöpfe fürsorglichen Gott, der sich als Vater ansprechen und in Pflicht nehmen lässt.“

23 Zu den medizinischgeschichtlichen Zusammenhängen und Hintergründen vgl. REINHARD VON BENDEMANN, *Christus Medicus. Die Krankheiten in den neutestamentlichen Heilungserzählungen* (BThSt 52), Neukirchen-Vluyn 2003.

Weise entsteht mitten in der alten die neue Schöpfung; mitten in der heidnischen Dekapolis entsteht ein Stück Himmel auf Erden – und mitten im Wirken Jesu hat Gott seine Hand im Spiel. „Gut hat er alles gemacht“, sagen die Leute voller Dankbarkeit mit prophetischen Worten (Jes 35,5) – und wissen vielleicht gar nicht, wie recht sie haben.

Schließlich die Kindersegnung: „Sie brachten Kinder zu ihm, dass er sie berühre“, beginnt Markus die Episode (Mk 10,13-16).²⁴ Mögen die Mütter, von den Jüngern behindert, auch krude Vorstellungen gehegt haben – sie wollen nur das Beste für ihre Kinder, und sie wollen es von Jesus. Ihre Ahnung trügt sie nicht. Jesus nimmt auf, was die Mütter eigentlich wollen, wenn sie ihre Kinder zu Jesus bringen wollen: sie als Kinder Gottes angenommen, geschützt und geliebt zu wissen: „Er umarmte sie und segnete sie, indem er ihnen die Hände auflegte“ (V. 16). So öffnet er ihnen die Tür zum Reich Gottes. Als Messias ist er Kinderfreund, als Heiland Beter. Der Segen, den er spendet, ist heilswirksam. Die Kinder werden im Gebet Gott empfohlen, und als Gesegnete werden sie zu Vorbildern für alle Menschenkinder, die sich ins Reich Gottes gerufen wissen.

2.2. *Die Gebete Jesu während seines öffentlichen Leidens: Angefochtener und bewährter Gehorsam*

Die Gebete während des öffentlichen Wirkens Jesu verdichten sich in der Passionsgeschichte. Nach dem Letzten Abendmahl setzt Markus zwei Schwerpunkte: Gethsemane und den Kreuzestod. Immer geht es um die Annahme des Leidens und die Zuwendung des Heiles an diejenigen, zu denen Jesus gesandt ist.

24 Vgl. GEERT VAN OYEN, *Marcus 10:13–16. Als was men een kind*, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 57 (2003) 177–192. Zur historischen Einordnung und Wirkung vgl. HUBERTUS LUTTERBACH, *Kinder und Christentum. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart*, Stuttgart 2010.

(1) Das Letzte Abendmahl

Nach Markus nimmt Jesus beim Letzten Abendmahl (Mk 14,22-25) die Eulogie und Eucharistie der Volksspeisungen auf, bezieht sich aber jetzt auf die Gaben von Brot und Wein, die er mit seinem Leib und seinem Blut identifiziert.²⁵ Im Modus des Gebetes, das von Gott herab und auf ihn hin die Gottesherrschaft (Mk 14,25) mit ihrem Segen und ihrem Dank antizipiert, gibt Jesus sich selbst den Seinen, indem er ihnen das gesegnete Brot als seinen Leib und den eucharistischen Wein als sein Blut gibt. Bei Markus fehlt ein Wiederholungsauftrag wie bei Lukas und Paulus; dennoch ist durch das Bundesmotiv der Stiftungsgedanke lebendig. Die performative Kraft der Spendeworte fließt aus dem Gebet Jesu. Jede Eucharistiefeier der Kirche ist Partizipation am Gebet Jesu und darin die heilswirksame Vergegenwärtigung dessen, was damals geschehen ist.²⁶ Das Abendmahl endet im Aufbruch mit dem Pascha-Hallel (Ps 113–118)²⁷, das der Evangelist als „Hymnus“ (Mk 14,26) einführt. Jesus betet es mit seinen Jüngern zusammen²⁸, im Chor der Beter Israels. Der Exodus klingt an, den Jesus eschatologisch realisiert; die Pesach-Feier lebt auf, die Jesus ekklesiologisch transformiert. Das Paschagebet, das die Erinnerung an die Sklaverei mit der Freude an Gottes Rettung verbindet, schaut ins Leiden hinein und durch das Leiden hindurch ins Reich der Freiheit, das Jesus mit dem Reich Gottes identifiziert. Das Judesein Jesu wird als christologisches Datum gesetzt – durch das Halleluja in der von Jesus konstituierten Gemeinde Gottes.

25 Vgl. THOMAS SÖDING, *Brot und Wein. Die Gaben beim Letzten Abendmahl*, in: *Communio* 42 (2013) 237–248.

26 Vgl. JENS SCHRÖTER, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart* (SBS 210), Stuttgart 2006, 157f. Er betont allerdings nur die „Einsetzungsworte“. Das Beten unterstreicht HELMUT HOPING, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg/Basel/Wien 2011, 29f.

27 Vgl. ERICH ZENGER, *Psalm 107*, in: FRANK-LOTHAR HOSSFELD, ERICH ZENGER, *Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2008, 139–161, hier: 145ff.

28 Nicht berücksichtigt von KLAUS BERGER, *Jesus*, Aschaffenburg 2004, 137: „Jesus betete nie mit den Jüngern zusammen, sondern immer allein.“

(2) Gethsemane

Gethsemane, vom Hebräerbrief als letzte Versuchung Christi reflektiert (Hebr 5,7-10)²⁹, ist bei Markus die Stunde eines todernsten Gebetes, das eine extreme Anspannung des Willens Jesu für eine geradezu heitere Entschiedenheit des Sohnes öffnet, in aller Offenheit den Weg zu gehen, den Gott ihn führt (Mk 14,32-42). Was Jesus Satan in aller Entschiedenheit verweigert, sich von seinem Heilsweg ablenken zu lassen (Mk 1,12f.), kann er Gott, seinem Vater, anvertrauen: nicht sterben zu müssen, sondern leben zu dürfen. Er betet, dass „diese Stunde an ihm vorübergehe“ (Mk 14,35) – die seiner Passion. Im Mittelpunkt der Szene stehen die drei Gebetsgänge Jesu, bei denen die Jünger wachen und mitbeten sollen – was aber die Schwäche ihres Fleisches nicht zulässt, obwohl ihr Geist willig ist (Mk 14,38). Bevor er sie bittet, offenbart sich Jesus seinen Jüngern: „Meine Seele ist zu Tode betrübt“ (Mk 14,34). Im Hintergrund stehen die Psalmen 42 und 43, die das tiefe Vertrauen eines angefochtenen Beters zum Ausdruck bringen³⁰ – aber mit dem Unterschied, dass er dort sich selbst über die Unruhe seiner Seele befragt (Ps 42,6.12; 43,5), während Jesus hier schier zerrissen wird. Die Konfession ist das Eingeständnis einer Todesangst, die Jesus im Innersten erschüttert, über die Maßen, wie der griechische Text zu verstehen gibt. Die „Seele“ ist das Organ der Gottesliebe, auch bei Jesus. Die Betrübnis der Seele ist die Gottesfinsternis im Herzen Jesu – in dem Moment, da er sich unausweichlich seinem Todesgeschick gegenüber sieht. Die engsten Parallelen laufen in den Viten vieler Heiliger, die gerade als Glaubende die dunkelsten Stunden erlebt und Orientierung am betenden Jesus gefunden haben; das geistige Tagebuch Mutter Teresas³¹ ist nur ein aktuelles Beispiel in einer langen Reihe von Lamentationen. Die Väterexegese sieht sich der Frage ausgesetzt, die Celsus zum spöttischen Vorwurf gemacht hat: „Wozu jammert und klagt er und wünscht sich, der Todesangst

29 Vgl. KNUT BACKHAUS, *Der Hebräerbrief* (RNT), Regensburg 2009, 206–212.

30 Vgl. JOACHIM SCHAPER, „Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser ...“. *Studien zu Ps 42/43 in Religionsgeschichte, Theologie und kirchlicher Praxis* (BThSt 63), Neukirchen-Vluyn 2004.

31 MUTTER TERESA, *Komm, sei mein Licht. Die geheimen Aufzeichnungen der Heiligen von Kalkutta*, hg. u. kommentiert von Brian Kolodiejchuk, München 2007.

zu entkommen?“ (Origenes, c. *Celsum* II 23f.); mit wachem Gespür für die Skandalosität der Szene haben die Väter das Drama nur in der menschlichen Natur festhalten wollen, um die göttliche Natur von Trübsal, Angst und Leid fernzuhalten³² und die Trübsal nur als Mitgefühl mit den Leidenden gedeutet³³, um einen furchtlosen Retter sehen zu können.

Aber Jesus ist – bis auf die Sünde – „in allem uns gleich geworden“, wie der Hebräerbrief schreibt (Hebr 2,17); als Erlöser zieht er Gott, den Vater, in seine Leidensgeschichte hinein – im selben Maße, wie er sich im Gebet vom Vater auf die *via dolorosa* ziehen lässt. In Gethsemane stirbt Jesus schon – und bekennt diesen Tod vor seinen Jüngern, indem er ihn vor Gott den Vater trägt.

Das ist auch der Sinn des erzählten Gebetes (V. 36): „Abba, Vater, alles ist dir möglich. Lass diesen Kelch an mir vorübergehen. Aber nicht, was ich will, sondern was du willst.“ Es ist ein einziger Vertrauensbeweis des Sohnes gegenüber dem Vater, den er „Abba“ zu rufen weiß.³⁴ Im Licht des Gotteswortes über dem Jordan an den Sohn (Mk 1,11), das in der Verklärung nachklingt (Mk 9,7), ist „Abba“, obwohl nur in Gethsemane ausgeführt, die typische Gottesanrede aller Gebete Jesu. Das Bekenntnis zur Allmacht qualifiziert die Liebe Gottes, die den Vater charakterisiert.³⁵ Entscheidend ist die Spannkraft der Bitte: Jesus will nicht sterben. Der bittere Kelch des Leidens ist der Becher des Zornes Gottes (Jes 51,7) über die Sünder (Ps 75,9), den Jesus stellvertretend austrinken muss³⁶ – so wie er sich auch der „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ (Mk 1,4) stellvertretend unterzogen hat (vgl. Mk 10,38).³⁷ Ginge die-

32 So CYRILL VON ALEXANDRIA, fr. 294; AMBROSIIUS, Mt 10,60 (CSEL 323,478); JOHANNES VON DAMASKUS, *De fide Orthodoxa* 3,24 u. v. a. m.

33 So ORIGENES, c. *Celsum* 2,25; HIERONYMUS, Mt 253f.

34 Neue Bewertungen des literarischen Befundes im Sinne einer Kontextualisierung der Gebetsanrede Jesu bei GEORG SCHELBERT, *Abba Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias* (N TOA 81), Göttingen 2011.

35 Vgl. REINHARD FELDMER, „Abba, Vater, alles ist dir möglich.“ *Das Gottesbild der synoptischen Evangelien*, in: REINHARD KRATZ, HERMANN SPIECKERMANN (Hg.), *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike. Band II: Griechenland und Rom. Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2009, 115–133.

36 Skeptisch ist allerdings ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus IV* (EKK I/4), Neukirchen-Vluyn 2002, 135f.

37 Die Wirkung auf die christliche Theologie des Martyriums belegen MartJes 5,13 und MartPol 14,2. Sie liegt in der Sinnlinie markinischer Kreuzesnachfolge.

ser Kelch an Jesus vorüber, bliebe er gefüllt und müsste von anderen getrunken werden. Allerdings bleibt Jesus nicht bei dieser Bitte um Verschonung vor dem Leiden stehen, sondern kommt im selben Gebet zu der transzendierenden Bitte: „Nicht was ich will, sondern was du willst.“ Man kann die beiden Bitten nicht aufspalten und eine dem menschlichen, die andere dem göttlichen Willen Jesu zusprechen oder die eine nur als vorläufige, die andere als endgültige Bitte betrachten. Beide spricht Jesus als Mensch, als messianischer Gottessohn. Beide geben seiner Gottes- und Nächstenliebe Ausdruck. Beide führen sein Menschsein in das innerste Geheimnis Gottes hinein, wo sie erfüllt werden. Jesus bleibt vor Gott und mit Gott derjenige, der nicht sterben will, aber dem Heilswillen Gottes gehorsam ist, weil er mehr noch als nicht sterben in Gottes Reich leben will (Mk 14,25) – für diejenigen, deren Rettung er sein Leben geweiht hat (Mk 14,22-25).

Das Gethsemane-Gebet endet offen; genau die Offenheit für Gottes Willen ist es, die Jesu Entschiedenheit begründet, den Passionsweg zu gehen, der seiner wartet, und die Jesu Heilswirksamkeit in der Freiheit seines Gehorsams begründet. Von Ostern her gesehen zeigt sich, dass und wie Gott die Gethsemane-Bitte Jesu erfüllt: Er verwirklicht seinen Willen, durch sein Leiden Heil zu schaffen, aber nicht gegen Jesus, sondern mit ihm, durch ihn und in ihm; und er lässt den Kelch an Jesus vorübergehen – nicht in dem Sinne, dass der Tod ihm erspart bliebe, sondern in dem Sinne, dass Jesus am Kreuz nicht scheitert, sondern die Freiheit seiner Gottesliebe bewährt und die Sünder rettet, indem er sein Leben als „Lösegeld für viele“ gibt (Mk 10,45).

(3) Golgotha

Der Weg von Gethsemane führt nach Golgotha, weil Jesus nicht flieht, sondern standhält und nicht ausweicht, sondern vorangeht. Am Kreuz wird er ein letztes Mal zum Beter: „Eloï, Eloï, lema sabachthani?“, zitiert der Evangelist ihn auf Aramäisch und fügt auf Griechisch die Übersetzung hinzu: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34). In diesem Ruf zeigt sich nicht etwa, dass Jesu Glaube zusammengebrochen ist, wie Rudolf

Bultmann meinte³⁸, sondern dass er zu abgrundtiefem Vertrauen geworden ist. Ps 22 ist ein Gebet: die Klage des leidenden Gerechten, der seine Not vor Gott hinausschreit und sich damit einen Weg bahnen lässt, der zur Rettung führt und tiefe Dankbarkeit begründet.³⁹ Die Gebete des leidenden Gerechten aus dem Psalter⁴⁰ verleihen einem Menschen Stimme, der, ungerecht verfolgt, nur noch bei Gott Zuflucht findet; die Klage⁴¹ ist wie bei Hiob der biblische Beitrag zur Theodizee – nicht die Antwort, sondern die Frage, die kein Mensch, sondern nur Gott selbst beantworten kann.

Der Leidenspsalm steht im Hintergrund des gesamten Kreuzigungsberichtes, genauer: sein erster Teil, der des Beters Schimpf und Schande, Leid und Qual vor Gott trägt. Die Markuspassion bleibt im Raum dieser Klage; sie folgt ihr vom Ende bis zum Anfang und dringt dabei von den äußeren Umständen – dem Raub der Kleider (Mk 15,24 – Ps 22,19) und dem kopfschüttelnden Spott (Mk 15,29 – Ps 22,8) – zum inneren Erleben vor; sie führt genau an die Stelle, von der das alttestamentliche Gebet seinen Ausgangspunkt nimmt.

Deshalb darf nicht sogleich das gute Ende vorweggenommen werden; für Markus ist christologisch von entscheidender Bedeutung, dass Jesus sich den Klageschrei aller Menschen zu eigen macht, die unschuldig leiden und denen nur noch Gott helfen kann, der aber genau diese Notlage zu verantworten hat.

Die Spannung ist aufs Äußerste gesteigert: Jesus bleibt Gott treu; „Eloï“ ist Zitat und nicht weit von „Abba“ entfernt: „Mein Gott“ ist die doppelte Anrede dessen, der sich zu Gott stellt – in der Haltung, zu der er sich in Gethsemane durchgerungen hat. Dass Gott ihn „verlassen“ habe, ist keine Täuschung, weder im Psalm noch in der Passion. Es ist vielmehr die Realität des Leidens Jesu, die sich christologisch von der anderen Seite aus im Motiv der Dahingabe

38 RUDOLF BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960, 12.

39 Vgl. MICHAELA BAUKS, *Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Hiobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22* (SB2 203), Stuttgart 2004.

40 Vgl. BERND JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 32009.

41 Zur theologischen Bedeutung der Klage vgl. REINHARD FELDMIEIER, HERMANN SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen 2011, 362–384.

des Sohnes durch den Vater zeigt (Röm 4,25; 8,31ff.)⁴². Jesus ist am Kreuz allein mit seinem Ruf nach Gott. Das „Warum?“ ob man es kausal oder final deutet, will nicht eine Erklärung für Ursache oder Zweck haben, sondern gerade das Unerklärliche festhalten, das Paulus „Skandal“ und „Torheit“ nennt (1 Kor 1,23).

Ob dieses Gebet Jesus in dem Mund gelegt⁴³ oder von den Lippen abgelesen wurde⁴⁴, ist vielleicht eine falsche Alternative. Ps 22 ist wie kein zweiter geeignet, das markinische Bild des betenden Jesus in der Passionsgeschichte farbig hervortreten zu lassen und es auf eine Weise mit der Auferstehungshoffnung zu verbinden, die das Leiden nicht ungeschehen macht, sondern mit Gott selbst verbindet. Das ist der entscheidende Punkt. Die Frage verhallt nicht ungehört. Gott hat Jesus verlassen, damit er am Kreuz ganz er selbst sein kann ganz – derjenige, der mit den Klagenden klagt, aber nicht verzweifelt, sondern alles auf Gott setzt. Sein Kreuzesruf bringt zum Ausdruck, wie tief seine Seele erschüttert ist – und dass es sein Gott ist, dem er sich mit der Frage seines Lebens anheimgibt. Die Auferweckung ist dann nicht die Behebung eines Missgeschicks, sondern die Konsequenz der Sendung Jesu – wie er es selbst in seinen Leidens- und Auferstehungsprophetien vorhergesagt hat (Mk 8,31; 9,31; 10,32ff.)⁴⁵.

3. Das matthäische Portrait: Der betende Immanuel

Matthäus hat das markinische Portrait des betenden Jesus in sein eigenes Christus-Bild integriert. Er hat, weil er anders komponiert, das Nachtgebet vor dem Aufbruch zur Galiläa-Mission übergangen (Mk 1,35) und die Taubstummenheilung (Mk 7,31-37) zu einem Heilungssummarium ohne Gebetsnotiz umgewandelt (Mt 15,29ff.), aber die anderen Gebetsnotizen übernommen und akzentuiert.

42 In der Zwei-Naturen-Lehre wird das Paradox aufgedeckt, wenn es heißt, Jesus sei seiner menschlichen Natur nach von Gott verlassen worden, so ATHANASIUS, c. Arianos or 3,56; JOHANNES VON DAMASKUS, *De fide orthodoxa* 3,24; CYRILL VON ALEXANDRIEN fr 312 und besonders spitz AMBROSIUS, Mt 10,127. Die Frage bleibt offen, wie gedacht werden kann, dass die Naturen „ungetrennt“ sind.

43 So EDUARD SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen 1975 u. ö., 193.

44 So PETER DSCHULNIGG, *Das Markusevangelium* (ThKNT), Stuttgart 2007, 400f.

45 Vgl. ALEXANDER WEIHS, *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen* (FzB 99), Würzburg 2003.

Vor dem Seewandel unterstreicht er, dass Jesus „allein“ auf dem Berg gebetet hat (Mt 6,23; vgl. Mk 6,46). Bei den Volksspeisungen übernimmt er die Eulogie (Mt 14,19par.; Mk 6,41) und Eucharistie Jesu (Mt 14,36par.; Mk 8,6)⁴⁶, ebenso beim Letzten Abendmahl (Mt 22,26f.par.; Mk 14,22f.). Die Bitte um die Segnung der Kinder hat er von Anfang an theologisch geklärt, weil Jesus um ein Gebet über oder für die Kinder gebeten wird (Mt 19,13; vgl. Mk 10,13). Die Klage am Kreuz hat Matthäus ganz ähnlich wie Markus überliefert: als Schrei nach Gott aus tiefer Not (Mt 27,46).⁴⁷ Aus der Redenquelle schöpft er (wie Lukas) den eschatologischen Jubelspruch Jesu (Mt 11,25ff.par.; Lk 10,21-24), der oft als johanneisches „Einsprengsel“ in die synoptische Tradition gilt⁴⁸, aber eher ein Bindeglied zur Jesustradition des vierten Evangeliums darstellt⁴⁹ und die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn so aufleben lässt, dass der Funke überspringen kann.

Eigene Farben fügt Matthäus in der Gethsemane-Szene ein, weil er die Beziehung zum Vaterunser transparent werden lässt. Er übernimmt von Markus das Moment der tiefen Seelenbetrübnis (Mt 26,38par.; Mk 14,34). Aber er kennt gleich zwei ausgeführte Gethsemane-Gebete. Das erste lautet: „Mein Vater, wenn es möglich ist, lass diesen Kelch an mir vorübergehen. Doch nicht, was ich will, sondern was du willst“ (Mt 26,39), das zweite: „Mein Vater, wenn es nicht möglich ist, dass dieser Kelch an mir vorübergeht, ohne dass ich ihn trinke: Dein Wille geschehe“ (Mt 26,42).

Zwar fehlt das aramäische „Abba“; doch das zweifache Possessivpronomen „mein“ (das bei Markus fehlt) tritt an die Stelle: „Mein Vater“ korrespondiert mit dem „Unser Vater“, das Jesus seine Jünger im Gebet zu sprechen lehrt (Mt 6,9). Die Pronomi-

46 Vgl. BEATE KOWALSKI, *Jesus sättigt ganz Israel (Die Speisung der Fünftausend) Mt 14,13–21*, in: RUBEN ZIMMERMANN u. a. (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 442–453.

47 Die Varianten sind eher stilistischer als inhaltlicher Art; ein kompakter Vergleich bei ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus IV (EKK I/4)*, Neukirchen-Vluyn 2002, 332.

48 So MARTIN DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, hg. v. Günther Bornkamm, Tübingen 1971, 279–283.

49 Vgl. MICHAEL THEOBALD, *Das sogenannte „johanneische Logion“ in der synoptischen Überlieferung (Mt 11,25–27; Lk 10,21f.) und das Vierte Evangelium. Erwägungen zum Ursprung der johanneischen Christologie*, in: ANDREAS DETTWILER (Hg.), *Studien zu Matthäus und Johannes. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag (ATHANT 97)*, Zürich 2009, 109–133.

na markieren den Unterschied und die Gemeinsamkeit, die durch Jesu Gottessohnschaft im Gebet gestiftet wird.⁵⁰ Im ersten Gebet ist die Macht Gottes sofort als Kondition eingeführt; es bleibt bei der Bitte um Verschonung und der noch größeren um die Erfüllung des Willens Gottes, der Heilswille ist. Im zweiten Gebet wird so etwas wie ein Erkenntnisfortschritt Jesu hörbar. Aus dem „wenn es möglich ist“ (V. 39) wird ein: „wenn es nicht möglich ist“ (V. 42). Beide Wendungen bezeichnen nicht Alternativen, sondern Stationen: Jesus betet sich bei Matthäus in den Willen Gottes hinein, der, wie er prophetisch weiß, das Leiden umfasst und die Auferstehung begründet. Die Unausweichlichkeit, den Kelch trinken zu müssen, die Jesus als Sohn klar vor Augen steht, eignet er sich im Gebet so an, dass er sie annimmt und sich zu eigen macht. Sein letztes Wort ist dann: „Dein Wille geschehe“ (V. 42) – wie er seinen Jüngern im Vaterunser zu bitten beigebracht hat (Mt 6,10). Auf diese Weise wird der Gehorsam Jesu noch klarer als bei Markus; die Offenheit der Szene ist kleiner, aber die Entschiedenheit Jesu ist größer.⁵¹

Vor die Gebetsüberlieferung hat Matthäus ein theologisches Vorzeichen gesetzt, das ihren christologischen Rang markiert. Während bei Markus die Figur des betenden Gerechten, der aus der Verbindung mit Gott Kraft schöpft und das Leiden durchhält, im Hintergrund steht, macht Matthäus die Gerechtigkeit Jesu explizit, die sein Beten prägt. „Es steht uns an“, sagt Jesus – nur – nach Matthäus vor der Taufe zum zögernden Johannes, „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (Mt 3,15).⁵² Die Taufe wird durch dieses Wort Jesu als Verdichtung seiner gesamten Heilssendung erkennbar, die ihn, den

50 Es ist zu einfach, wenn gesagt wird, dass Jesus im Vaterunser die Jünger an seinem Beten Anteil haben lässt; tatsächlich begibt er sich als Lehrer an ihre Stelle und lehrt sie zu beten, wie sie beten können und sollen; dadurch gibt er ihnen Anteil an seiner Beziehung als Sohn zum Vater; vgl. THOMAS SÖDING, *Die Verkündigung Jesu Ereignis und Erinnerung*, Freiburg/Basel/Wien 2012, 538–570.

51 ULRICH LUZ (Mt IV 152) schreibt: „Auch die Trauer, die Angst und die Verzweiflung Jesu bleiben bei Matthäus von Gott getragen. Jesus war nie von Gott verlassen und nie ohne Gott.“ So richtig der erste Satz ist, so genau muss der zweite mit dem Kreuzesruf abgeglichen werden (Mt 27,26par.; Mk 15,34; Ps 22,2). Bei dessen Auslegung spricht der Kommentator durchaus von Jesu „innere(r) Verlassenheit“ (Mt IV 343).

52 Vgl. MATTHIAS KONRADT, *Die Taufe des Gottessohnes. Erwägungen zur Taufe Jesu im Matthäusevangelium (Mt 3,13–17)*, in: PETER LAMPE (Hg.), *Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik – Wirkungsgeschichte – Matthäusevangelium. Festschrift für Ulrich Luz zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2008, 257–273.

Sohn, an die Stelle der Sünder führt, um ihr Schuld- zum Glaubensbekenntnis zu verwandeln.

Die Fülle der Gerechtigkeit, ein theologisches Leitmotiv des Matthäusevangeliums⁵³, ist die eschatologische Verwirklichung des Heilswillens Gottes, der die Verheißungen wahrmacht, das Gesetz erfüllt und die Stimme der Prophetie mit der Stimme des Messias in Einklang bringt. In den Gebeten Jesu, von denen Matthäus erzählt, wird klar, dass derjenige, der „Immanuel“ ist, „Gott mit uns“ (Mt 1,23 – Jes 7,14), seine Macht wie seine Ohnmacht, damit aber die Macht und Ohnmacht aller Menschen, für die er einsteht, in Gott selbst verwurzelt. Indem er betet, bewährt er seine Gerechtigkeit. Jesus ist „Gott mit uns“ nicht nur in seinem Dienst an der Gerechtigkeit, sondern auch in seinem Gehorsam. Dadurch, dass die Gebete seine Auseinandersetzung mit seiner Sendung, seiner Passion und seiner Auferstehung zur Sprache bringen, wird deutlich, dass die vollendete Gerechtigkeit nicht nur das Thema und das Versprechen, sondern auch die Form des Lebens Jesu ist. Zwischen seiner Haltung und seiner Heilsmittelung besteht eine tiefe Entsprechung. Hier schlägt das Herz der matthäischen Christologie. Im Gebet spricht es sich aus.

4. Das lukanische Portrait: Der betende Gottesknecht

Lukas⁵⁴ übernimmt nicht alle markinischen Gebetsnotizen, weil er weder vom Seewandel noch von der Taubstummheilung und nur von einer einzigen Volksspeisung erzählt. Aber er übernimmt die Vigil von Kapharnaum, die er in der Spannungen von Sammlung

53 Vgl. BORIS REPSCHINSKI, „Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen“. *Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen* (FzB 120), Würzburg 2009.

54 Ein guter Anfang der kritischen Forschung ist WILHELM OTT, *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie* (StANT 12), München 1965. Eine methodische Weiterführung leistet DAVID M. CRUMP, *Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts* (WUNT 11/ 49), Tübingen 1992. Einen methodisch aktuellen Beitrag liefert GEIR OTTO HOLMÅS, *Prayer and Vindication in Luke-Acts. The Theme of Prayer within the Context of the Legitimizing and Edifying Objective of the Lukan Narrative*, London 2011. Eher theologisch orientiert ROLAND MEYNET, *Prière et filiation. Le témoignage de Luc*, Paris 2011. Durchweg wird das Gebet nicht nur als christologisches, sondern auch als soteriologisches Leitmotiv interpretiert.

und Sendung belässt, allerdings nicht als Jünger-, sondern als Volksbelehrung gestaltet (Lk 4,23f.; vgl. Mk 1,35-39); von Markus übernimmt er auch die Kindersegnung (Lk 18,15ff.par.; Mk 10,13-16) und Jesu Eulogie bei der Speisung der Fünftausend (Lk 9,16par.; Mk 6,41). Aus seiner eigenen Überlieferung erzählt er ähnlich wie Markus das Letzte Abendmahl als Eucharistie Jesu (Lk 22,19; vgl. Mk 14,22f.). Aus der Redenquelle nimmt er den Jubelspruch auf (Lk 10,21-24par.; Mt 11,25ff.).

Charakteristisch ist aber, dass Lukas vom Gebet Jesu auch im unmittelbaren Anschluss an die Taufe (Lk 3,21) und vor der himmlischen Proklamation seiner Gottessohnschaft (Lk 3,22) spricht, während seiner galiläischen Missionsreise (Lk 5,16), vor der Einsetzung des Zwölferkreises (Lk 6,12), vor dem Messiasbekenntnis des Petrus (Lk 9,18), bei der Verklärung (Lk 9,29) und vor der Lehre des Vaterunsers (Lk 11,1-4). Die Kontextbezüge sind eng. Ohne dass Lukas von einem visionären Erlebnis Jesu berichten wollte, hält er aber doch fest, dass sich im Gebet der Himmel über dem Jordan öffnet (Lk 3,21f.) und die Verklärung Jesu sich im Gebet Jesu vollzieht (Lk 9,28). Aus seinem eigenen Beten heraus setzt er den Zwölferkreis ein (Lk 6,12-16), offenbart sich als messianischer Menschensohn (Lk 9,18-22) und wird zum Lehrer des Gebetes (Lk 11,1-4). Der markinische Ansatz, das Gebet als Inspirationsquelle und Motivationsfaktor des Wirkens Jesu darzustellen, wird kräftig ausgebaut.

Meist belässt es der Evangelist bei kurzen Notizen; oft betont er, dass Jesus „allein“ war (Lk 5,16; 9,18; vgl. 6,12). Doch sind seine Jünger in der Regel nicht weit. Was in Gethsemane scheitert, ist während des Weges Jesu durch Galiläa und nach Jerusalem doch immer wieder geschehen: Als es nach einer durchwachten Gebetsnacht Tag wird, ruft Jesus die Zwölf herbei (Lk 6,12ff.); vor dem Messiasbekenntnis ist er „allein“ im Gebet, aber seine Jünger sind „mit“ ihm, so dass er sie fragen kann, für wen ihn die Leute und für wen sie ihn halten (Lk 9,18-21); auf den Berg der Verklärung nimmt er die ausgewählten drei Jünger zum Gebet mit (Lk 9,28); als er später ein Gebet beendet hat, treten seine Jünger zu ihm, um von ihm beten zu lernen (Lk 11,1-4). Die Einsamkeit Jesu ist also keine Isolation, sondern eine Konzentration: Der betende Jesus ist der Mittelpunkt der Jünergemeinde. Umgekehrt wirft diese

Konstellation ein Licht auf das, was Jesus den Jüngern im Abendmahlssaal attestiert: „Ihr seid bei mir geblieben in meinen Versuchungen“ (Lk 22,28). Deshalb werden sie an der Herrschaft Jesu teilhaben (Lk 22,29f.). Aus dem Lob der Jünger folgt nicht, dass Jesus nach Lukas zeit seines Lebens mit dem Satan gekämpft hätte. Aber so wie er die Versuchungen vor Beginn seiner Verkündigung besteht, indem er sich auf das Wort Gottes in der Heiligen Schrift konzentriert (Lk 4,1-13), ist es das Gebet, das ihn seinen Weg finden lässt, auf dem er die Verlorenen sucht, um sie zu retten (Lk 19,10).⁵⁵ Den Jüngern, die bei ihm ausharren, auch wenn sie ihm nicht helfen können, sondern selbst der Hilfe bedürfen, steht das Bild des betenden Jesus vor Augen, das Lukas koloriert hat. Der Retter ist ihr Vorbild; sein Gebet steckt an; mit ihm können sie mitbeten.

Aus diesem Grund hat der Evangelist das Beten Jesu in der Passionsgeschichte besonders betont. Erstens steht allein bei Lukas, dass Jesus nicht nur Simon Petrus voraussagt, ihn „heute“ noch, „bevor der Hahn dreimal kräht“, verleugnet zu haben (Lk 22,33f.par.; Mk 14,29ff.), sondern dass er ihn vorab ins Gebet nimmt: „Simon, Simon, siehe, der Satan hat euch wie Weizen zu sieben aufbegehrt. Ich habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht erlischt; und du, wenn du dann umkehrst: Stärke deine Brüder“ (Lk 22,31f.). Das Gebet seines Meisters wird den Jünger durch seine Glaubenskrise tragen. Es ist ein Fürbittgebet, das wirkmächtig ist, weil Jesus es spricht. Es spricht nicht die allgemeine Problematik von Menschen an, unter Druck nicht den Glauben zu verleugnen, sondern die spezielle Schwierigkeit Simons, Petrus zu sein. Er soll die Glaubensgeschwister „stärken“; er kann aus der Not seiner Schwäche die Tugend seines Beistandes machen, weil Jesus im Gebet sich seiner annimmt und ihn zur Erfüllung seiner Aufgabe trägt. Damit wird das Gebet Jesu zum Nukleus einer Ekklesiologie, die Jesu Heildienst vergegenwärtigt.

Zweitens hat Lukas das Gethsemane-Gebet intensiviert (Lk 22,39-46). Der Wortlaut ist gegenüber Markus so verändert, dass Jesus sich nur noch auf den Willen Gottes konzentriert, den er zu seinem eigenen Willen macht: „Vater, wenn du willst, lass diesen

55 HANS KLEIN, *Das Lukasevangelium* (KEK 1/3), Göttingen 2006, 672, deutet nicht auf messianische, sondern auf allgemein christliche Versuchungen.

Kelch an mir vorübergehen. Aber nicht mein, sondern dein Wille geschehe“ (Lk 22,42; vgl. Mk 14,36). Die Willensanspannung ist herabgesetzt, die Einwilligung betont; von der seelischen Erschütterung (Mk 14,24) erzählt Lukas nicht. Während Jesus nach Markus und Matthäus am Boden liegt (Mk 14,35; Mt 14,39), bewahrt er nach Lukas Haltung: Er kniet (Lk 22,41), bevor er sich vom Gebet erhebt und seine Jünger schlafend findet (Lk 22,46). Ein Zwischenstück, das textkritisch unsicher, wahrscheinlich aber ursprünglich und wirkungsgeschichtlich von enormer Bedeutung ist, zeigt von außen die innere Dramatik des Geschehens: „⁴³Da erschien ihm ein Engel vom Himmel und stärkte ihn. ⁴⁴Und als er im Kampf war, betete er inständiger, und sein Schweiß wurde wie Blut, das auf die Erde tropfte“ (Lk 22,43f.).⁵⁶ Die Expressivität der Szene ist so ungewöhnlich wie die Engelshilfe für den Gottessohn. Das Stück veranschaulicht nicht eigentlich die „Angst“ (so die EÜ), sondern die „Agonie“, also den Todeskampf Jesu: Er wird gestärkt (V. 43), sodass er kämpfen kann; er vergießt Schweiß, weil er so hart arbeitet; er betet „inständiger“, weil er standhält. Die Szene setzt also nicht die Schwäche, sondern die Stärke Jesu ins Bild, die körperliche Anstrengung seines Betens und darin die Leiblichkeit seiner Heilssendung.

Drittens hat Lukas die Kreuzigungsgeschichte (aufgrund eigener Überlieferung) umgeschrieben.⁵⁷ Besonders hat er zwei Gebete betont. Beide richten sich an den Vater. Das erste spricht Jesus für seine Henker, das zweite für sich selbst. Das erste, textkritisch ein wenig umstritten⁵⁸, ist eine Fürbitte: „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun!“ (Lk 23,34).⁵⁹ Stephanus wird es Jesus nachtun, aber seine Vergebungsbitte an ihn, den Kyrios selbst, richten (Apg 7,40). In diesem Gebet kommt die Proexistenz Jesu

56 Zur Frage der Ursprünglichkeit vgl. die differenzierte Diskussion mit dem positiven Ergebnis bei FRANÇOIS BOVON, *Das Evangelium nach Lukas IV* (EKK III/4), Neukirchen-Vluyn/Düsseldorf 2009, 300ff.

57 Vgl. zum Hintergrund und Zusammenhang THOMAS SÖDING, „Als sie sahen, was geschehen war ...“ (Lk 23,49). Zur narrativen Soteriologie des lukianischen Kreuzigungsberichts, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 104 (2007) 381–403.

58 Zur Diskussion und zum Votum für Ursprünglichkeit vgl. BRUCE METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1971, 154. Weiter: NATHAN EUBANK, *A Disconcerting Prayer. On the Originality of Luke 23:34a*, in: *Journal of Biblical Literature* 129 (2010) 521–536.

59 Zur Wirkungsgeschichte vgl. MATTHIAS BLUM, „... denn sie wissen nicht, was sie tun“. Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse (NTA 46), Münster 2004.

(Heinz Schürmann) letztgültig zum Ausdruck; Jesus übt bis zum letzten Atemzug genau die Feindesliebe, die er seinen Jüngern ans Herz gelegt hat (Lk 6,27-36). Die Unwissenheit, die Jesus als Grund seiner Bitte geltend macht, mindert nicht die Schuld der Täter, weil sie auf Lernverweigerung beruht, in der sich Verfehlung und Verstockung vermischen (Lk 8,10par.; Mk 4,10ff.; Apg 28,26; Jes 6,9); Jesus macht also die Vergebung nicht von einer Bedingung abhängig, sondern öffnet die Augen für die Glaubenskrise, die am Kreuz unausweichlich wird. Das Ethos der Feindesliebe erfüllt die Passionsgeschichte und verifiziert die Heilsbedeutung der Lebenshingabe Jesu.

Das zweite Kreuzesgebet spricht Jesus als sein Todesgebet: „Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist“ (Lk 23,46). Auch nach Lukas betet Jesus als leidender Gerechter, nur dass jetzt Psalm 31 ertönt und nicht die Klage des Anfangs, sondern der Vertrauens-erweis des Umschwungs.⁶⁰ Die „Übergabe“ des Geistes (*paratithemi*) ist die genaue Entsprechung zu derjenigen „Übergabe“ (*paradidomi*), die Gottes Heilshandeln am Menschensohn inmitten menschlicher Schuld bezeichnet (Lk 9,44par.; Mk 9,31; Lk 18,32par.; Mk 10,32; Lk 22,21par.; Mk 14,41; Lk 24,7.20); am Kreuz ratifiziert Jesus sein Ja zum Heilswillen des Vaters, das sich durch seine Lebenshingabe vollzieht. Der Geist (*pneuma*), den Jesus übergibt, ist sein Lebensatem, den er jetzt aushaucht (Lk 23,46fin.: *exepneusen*). Die Anrede macht klar, dass der „Sohn“ spricht, dessen Gerechtigkeit unmittelbar danach der heidnische Hauptmann, der Anführer des Hinrichtungskommandos, erkennt: „Wahrhaftig, dieser Mensch war ein Gerechter“ (Lk 23,47).

Der Gehorsam Jesu, der in seinem Beten zum Ausdruck kommt, ist bei Lukas christologisch doppelt bestimmt. Zum einen ist der Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu erhellend: Jesus besucht die Synagoge in Nazareth, nimmt also am Gottesdienst teil, wie es seine „Gewohnheit“ war; er ist durch Rezitation und Interpretation in der Liturgie aktiv (Lk 4,18–21). Er wendet die Verheißung Jesajas auf sich an, dass ein gesalbter Prophet in der Kraft des Geistes, von Gott gesandt, den Armen das Evangelium bringt.

60 Vgl. EBERHARD BONS, *Das Sterbewort Jesu nach Lk 23,46 und sein alttestamentlicher Hintergrund*, in: *Biblische Zeitschrift* 38 (1994) 93–101.

Das Gebet Jesu, das dieser Predigt vorausgeht und folgt, entspricht der Inspiration, die sie reklamiert. Lukas hat nicht nur betont, dass Jesus von Gott gesandt wird und das Wort Gottes verkündet; er hat mit den übernommenen, hinzugefügten und veränderten Gebetsnotizen auch herausgearbeitet, dass Jesus sich zu Gott selbst hinwendet, um seine Sendung von ihm her zu erfüllen.

Zum anderen wird Jesus in der Apostelgeschichte vielfach als „Knecht (*pais*)“ verkündet. Er ist Gottes Kind, das aus der tiefsten Schande des Kreuzes von Gott zur höchsten Ehre des Himmels gebracht worden ist (Apg 3,13; vgl. 3,26). Er ist der „heilige Knecht“, den Gott im Angesicht seiner Feinde „gesalbt“ hat (Apg 4,26; vgl. Ps 2,2). Vor allem ist er derjenige, den – nach der Volkspredigt des Petrus auf dem Tempelplatz – Gott als Auferweckten „gesandt hat, euch zu segnen, indem er jeden von euren Bosheiten abwendet“ (Apg 3,26). Dieser Gottesknecht segnet als Auferwecker, wie er als Irdischer gesegnet hat. Das Gebet ist ein inneres Moment jener Christologie, die über die Humanität mit der Heilswirksamkeit Jesu verbunden ist. Am Ende des Evangeliums vergegenwärtigt sich die Eulogie Jesu: zuerst beim Tischgebet von Emmaus (Lk 24,30) und dann bei seiner Himmelfahrt⁶¹: „⁵⁰Er erhob seine Hände und segnete sie. ⁵¹Und es geschah, während er segnete, dass er von ihnen schied und in den Himmel geführt wurde“ (Lk 24,50f.). Dieses Bild bleibt zum Schluss stehen. Es ist die Ikone des betenden Jesus, der Gottes Segen ist.⁶²

5. Der Blick auf die Bilder des betenden Jesus

Die neutestamentlichen Jesusportraits wollen nicht nur die Vergangenheit darstellen, sondern auch die Gegenwart und die Zukunft. Sie sind wie Fenster, durch die der Blick auf Jesus gerichtet werden kann, und wie Spiegel, in denen die Betrachter sich in dem Rahmen erkennen können, den Jesus ihnen bietet, weil er sie mit Gott verbindet.

61 Vgl. KNUT BACKHAUS, *Anwesenheit. Über die neutestamentliche Bedeutung der Himmelfahrt Christi*, in: *Communio* (D) 40 (2011) 3–14.

62 Vgl. PAUL-GERHARD KLUMBIES, *Von der Hinrichtung zur Himmelfahrt. Der Schluss der Jesuserzählung nach Markus und Lukas* (BThSt 114), Neukirchen-Vluyn 2010, 1–4.

Beim Rückblick auf die Geschichte Jesu lässt sich ein so dichtes Netz an Gebeten erkennen, dass zweierlei deutlich wird: wie wesentlich das Beten für Jesus selbst gewesen sein muss und wie sehr es Eindruck bei denen gemacht hat, die ihm Glauben geschenkt haben. Dass alle Evangelisten das Motiv kreativ verwenden, indem sie es intonieren und variieren, spricht nicht gegen die historischen Bezüge, sondern zeigt im Gegenteil die theologische Bedeutung des Geschehens. Der synoptische Vergleich erlaubt es nicht, eine Version gegen die andere auszuspielen oder eine aus der anderen abzuleiten. Er macht vielmehr die verschiedenen Perspektiven der Synoptiker deutlich, die alle Jesus ins Bild setzen, aber ihre eigene Brille aufhaben und ihren eigenen Pinselstrich führen. Entscheidend ist, dass mit dem Motiv des Betens die menschliche Geschichte Jesu selbst zum theologischen Topos wird: Nur der Irdische betet zum Vater, nicht der Auferstandene. Aber dass er für die Seinen eintritt, ist durch sein irdisches Gebet gedeckt.

Die Gebete Jesu fordern als christologische Momente, die geschichtlich gedeckt sind, eine dialogische Trinitätstheologie, die das Hören des Sohnes vom Vater und das Sprechen des Sohnes zum Vater im Heiligen Geist als Zentrum des rettenden Gottesglaubens erhellt. Die Freiheit Jesu, die durch sein Beten qualifiziert wird, ist nicht die Neudefinition Gottes, sondern die Offenbarung seiner selbst in der Treue seiner Verheißung und der Überfülle seiner Gerechtigkeit. Der menschliche Wille wird nicht in den göttlichen Willen überführt, sondern bleibt ein konstitutives Moment der Christologie, wie der Glaube in der lebendigen Erinnerung der Evangelien an das eschatologische Heilswirken Jesu erkennt. Umgekehrt erlaubt es die Auferweckung, im Beten Jesu eine theologische Bedeutung des wahren Menschseins Jesu zu erkennen, die nur erhellt, weil er wahrer Gott ist.

Die Betrachtung des betenden Jesus – sei es im Andachtsbild, sei es in der Schriftlesung, sei es in der Exegese, sei es in der Meditation – ist eine Einladung zum Gebet. Die Gebetslehre Jesu zeigt, wie es geht; das Gebet Jesu, dass es geht. Zwei Gründe kommen zusammen. Erstens ist der betende Jesus der Messias, der Retter, der die Sünde vergibt und die Erlösung bringt. Als Beter nimmt er Anteil am menschlichen Leben und Leiden; deshalb ist die Ver-

söhnung ein Handeln Gottes nicht an den Menschen und für sie, sondern auch mit ihnen und durch sie. Zweitens steht Jesus dafür ein, dass Gott nicht stumm und taub ist, sondern redet und hört, sodass sich die Menschen, die glauben, durch Jesus sicher sein können, nicht nur leere Worte zu machen oder Einbildungen zu erliegen, sondern in der Weise Zwiesprache mit Gott zu halten, dass sie am Gespräch zwischen dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geist teilhaben.