

Macht und Ohnmacht des Gebetes. Die Verkündigung Jesu in seiner Beziehung zu Gott

Thomas Söding

1. Der Fokus des Themas

Die wichtigste Größe im Leben Jesu ist Gott. Seine Herrschaft verkündet er (Mk 1,15), sein Wort verbreitet er (Mk 1,14), seinen Willen verwirklicht er (Mk 12,13-17 parr.) Jede historisch-kritische Jesusforschung stößt auf diese Theozentrik, die von den kanonischen wie den apokryphen Jesustraditionen ebenso vielfältig wie im Kern eindeutig dargestellt wird. Dass die Menschen in Israel – und darüber hinaus – Jesus ans Herz gewachsen sind, gerade wenn sie von anderen verachtet, verworfen und vergessen wurden, erklärt sich nur aus seiner Beziehung zu Gott.

In der Exegese der Evangelien wird allerdings das, was Jesus über Gott sagt, oft weniger beachtet als das, was er über sich selbst sagt (oder gesagt haben soll). Selbstverständlich ist die Bibelwissenschaft am Thema der Gottesherrschaft interessiert, aber sie konzentriert sich mehr auf das, was „Herrschaft“ meint, als auf das, was „Gottes“ ist. Fraglos steht auch das „Evangelium Gottes“ (Mk 1,14) im Blick, aber mehr unter dem Aspekt, welche neue und gute Nachricht Jesus verbreitet, als unter dem Gesichtspunkt, inwiefern sein Wort das Wort Gottes ist. Der „Wille Gottes“ ist, von Matthäus profiliert, als grundlegende Kategorie der Ethik Jesu durchaus anerkannt; aber diskutiert wird stärker, was Jesus im Namen Gottes gefordert hat, als was seine Weisungen entdecken lassen. Dass Gottesliebe ohne Nächstenliebe Heuchelei ist, braucht keine große Erklärung; aber was es über Jesus verrät, dass er das Gebot der Nächstenliebe unter das Vorzeichen der Gottesliebe stellt, wird kaum erklärt. Damit aber bleibt unbestimmt, was Jesus im Innersten bewegt hat.

Vielen scheint es freilich, als sei die Gottesbeziehung Jesu selbstverständlich und als würden die Evangelien nichts wesentlich Neues zur Gottesfrage bringen, sondern im Grunde nur das bestätigen, was im Alten Testament angelegt und in theologisch ambitionierten Strömungen des frühen Judentums entwickelt worden ist. Tatsächlich hat die Jesusforschung seit einiger Zeit mit starkem Nachdruck und vollem historischen wie theologischen Recht betont, dass Jesus nur aus dem Glauben Israels heraus zu verstehen ist. Sein Judentum wird in allen Evangelien stark betont und in vielen Szenen plastisch vor Augen geführt. Jesus setzt das Gotteszeugnis der Bibel Israels voraus; er steht in engem Kontakt mit den Pharisäern. In der ganzen Breite und Tiefe der neutestamentlichen Überlieferung wird deutlich, dass er sich Essentials jüdischer Theologie zu eigen macht. So ist etwa Gott nach allen Evangelien für Jesus der „Vater“. Zwar gab es im vergangenen Jahrhundert eine starke Tendenz, in der Anrede Gottes als „Abba“ (Mk 14,36) ein Alleinstellungsmerkmal Jesu zu sehen. Aber auch wenn die Charakteristika gar nicht zu leugnen ist, hat die neuere Forschung gezeigt, wie tief dieses Motiv



Prof. Dr. Thomas Söding, Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum

wie viele andere in den Gebeten Israels verwurzelt ist.

Dennoch ist das Evangelium Jesu alles andere als nur eine Repetition oder Variation der Theologie Israels. Es gibt den neuen Wein, der in neue Schläuche gehört (Mk 2,22 parr.). Die theologische Brisanz der Gottesverkündigung Jesu zeigt sich allerdings nicht in der Einführung neuer Themen, neuer Bilder oder neuer Ideen, sondern in der Verbindung Gottes mit der Person, der Botschaft und dem Geschick Jesu. Durch diese Verbindung werden Zeit und Ort seiner Gegenwart wie seiner Zukunft geprägt (Lk 17,20s.); durch ihn, sein Wirken, sein Leiden und seine Auferstehung, werden andere, nicht nur die Menschen in seiner Nachfolge, ihrerseits zu Gott geführt, der nach Jesu Evangelium definitiv auf sie zugekommen ist.

Weil dem Neuen Testament (und auch den apokryphen Traditionen) zufolge Jesus so unendlich nahe an Gott, den Vater heranrückt, wird in den Augen seiner Gegner fraglich, wie er es mit dem Hauptgebot hält. Schon im ältesten Evangelium wird das Problem herausgearbeitet: „In welcher Vollmacht tust du das?“, wird er etwa von den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Ältesten gefragt, weil er im Tempel seine Revolution der Heiligkeit angezettelt hat (Mk 11,27s.). Zweifellos hatten alle Evangelien ein starkes christologisches Interesse, durch die Schärfung des Widerspruchs den Anspruch Jesu zu profilieren. Nach Markus (und den anderen Synoptikern) gilt es zu entdecken, dass Jesus die Macht Gottes nicht usurpiert, sondern realisiert; nach Johannes, dass nicht der Mensch Jesus Gott werden will, sondern Gottes Wort Fleisch geworden ist in Jesus von Nazareth (Joh 1,14). Aber durch diese christologischen Zuspitzungen wird das charakteristische Phänomen nur überdeutlich: Für

Jesu ist die Herrschaft, ist das Wort, ist der Wille Gottes nicht nur ein Thema, sondern eine Wirklichkeit, die über sein Leben entscheidet. Gott ist für ihn keine „Sache“, kein Gegenstand der Reflexion, der Spekulation, der Proklamation, sondern ein „Du“, ein personales Gegenüber seines eigenen Lebens, eine spirituelle Quelle seines Geistes, eine charismatische Kraft seines Wirkens. Das Judentum ist für Jesus nicht nur Tradition oder Kultur, sondern gelebte Frömmigkeit, gelebte Moralität, gelebtes Bekenntnis. Er besucht die Synagoge, pilgert nach Jerusalem und hält das Gesetz. Die intimste und effektivste Form dieser Praxis, dieser Pilgerschaft, dieses Gottesdienstes ist das Gebet. Durch das Beten erfüllt Jesus sein Judentum und sein Menschsein mit Geist und Leben. Im Gebet kommt Jesus Gott nahe; im Gebet bejaht er seine Sendung; im Gebet bricht er auf, um den Menschen nahe zu kommen, denen er Gott nahebringt. Jesus kann nur deshalb von Gott reden, weil er mit Gott redet: im Gebet. Er redet mit Gott, weil er auf ihn hört: im Gebet. Er redet von Gott, indem er das, was er von Gott hört, weitergibt. Dieses Bild zeichnen die Evangelien.

2. Die Perspektive der Texte

Das Gebet ist eine ganz persönliche Angelegenheit. Es geht nur dann andere etwas an, wenn es für ihre Ohren bestimmt ist oder mit ihnen zusammen gesprochen werden soll. Wer im stillen Kämmerlein betet, wie Jesus es in der Bergpredigt als Vorbeugung gegen die religiöse Krankheit der Heuchelei empfiehlt, ist mit sich und Gott allein (Mt 6,6).

Während des gesamten öffentlichen Wirkens Jesu wird von den Synoptikern, vor allem von Lukas, immer wieder einmal erwähnt, dass er sich zum Gebet zurückzieht. Aber an keiner einzigen Stelle wird dann erzählt, was, durchweg wird nur in Erinnerung gerufen, dass Jesus gebetet hat. Signifikant ist die erste Gebetsnotiz im ältesten Evangelium. Nach einem Sabbat in Kapharnaum wird von Markus der anbrechende Sonntag beschrieben, den Jesus auf seine Weise gestaltet (Mk 1,35-39): „³⁵Ganz früh am Morgen, noch in der Nacht stand er auf und ging hinaus an einen einsamen Ort, um dort zu beten. ³⁶Petrus aber und die mit ihm verfolgten ihn, ³⁷und als sie ihn fanden, sagten sie: ‚Alle suchen dich!‘. ³⁸Da sagte er ihnen: ‚Lasst uns aufbrechen in die nächsten Orte, damit ich auch dort verkündige; denn dazu bin ich ausgezogen.‘ ³⁹Und er kam in ganz Galiläa in ihre Synagogen, um zu verkünden und die Dämonen auszutreiben.“

Der Rückzug in die Einsamkeit dient dem Aufbruch in die Öffentlichkeit. Das Gebet ist für Jesus, wie Markus ihn zeichnet, eine spirituelle Ressource; in der Ruhe schöpft er Kraft; in der Verbindung mit Gott findet er seinen Weg zu den Menschen. Nach Markus ist die Szene kein Einzelfall; der Evangelist erzählt von einem weiteren Nachtgebet Jesu in der Einsamkeit, vor seinem Seewandel (Mk 6,45s. parr.). Lukas hat die Liste verlängert – und immer ist es der Beter Jesus, der seine Sendung wahrnimmt und vor Gott für die Menschen eintritt.

Neben die knappen Gebetsnotizen treten bei den Synoptikern kurze Hinweise auf einfache Gebetsgesten Jesu: das Aufblicken zum Himmel bei einigen Wundern (Mk 6,41 parr.; Mk 7,33; 8,24), die Eulogie (Mk 6,41 parr.; Mk 8,7) und Eucharistie (Mk 7,6 par. Mt 15,36; Joh 6,11) bei der Volksspeisung (Mk 6,41 par.) oder die Segnung der Kinder (Mk 10,13-16). Immer werden die Texte still, wenn sie von Jesu Gebeten berichten; immer werden

Grenzbereiche berührt; immer wird die empfindlichste Stelle Jesu sichtbar, seine Nähe zu Gott, die ihn vollmächtig und verwundbar macht.

Erst in der Passionsgeschichte wird das Beten Jesu in der Öffentlichkeit laut. Markus, Matthäus und Lukas erzählen von vier Gebeten Jesu: Beim Letzten Abendmahl ist die Gabe von Brot und Wein in sein Segnen und Danken eingebunden (Mk 14,22-25 par.); vor dem Weg zum Ölberg stimmt er mit den Jüngern den Pascha-Hymnus (Ps 114/115-118) an (Mk 14,26 par. Mt 26,30). In Gethsemane spricht er voller Zittern und Zagen seine Bitte um Verzeihung vor dem Leiden und seine noch größere um die Verwirklichung des Willens Gottes aus (Mk 14,32-42). Am Kreuz schreit er nach Markus und Matthäus die Klage der Gottverlassenheit heraus (Ps 22,1 – Mk 15,34 par. Mt 27,46), während er nach Lukas mit einem Wort tiefen Vertrauens sein Leben Gott in die Hand gibt (Ps 31,6 – Lk 23,46). In diesen Gebeten kommt das ganze Drama der Passion zum Ausdruck: der Lebenswille wie die Opferbereitschaft Jesu, seine Entschlossenheit wie seine Erschütterung, seine Versuchung wie sein Gehorsam.

Dass in der Passionsgeschichte ausdrückliche Gebetsworte Jesu überliefert werden, passt zu den erzählten Szenarien. Keines dieser Gebete behält Jesus für sich; jedes teilt er mit. Seine wichtigsten Gebetspartner sind die Zwölf – oder sollten es doch sein. Sie bilden nicht nur den innersten Kreis derer, die

Jesu nachgefolgt sind, sondern sind auch die Repräsentanten des ganzen Gottesvolkes, das Jesus als Gebetsgemeinschaft sammelt. Sie feiern mit Jesus die Eucharistie von Brot und Wein. Sie stimmen mit Jesus in den Paschagesang ein, der das Halleluja mit dem Gedächtnis des Exodus und darin mit der Hoffnung auf Rettung für den Einzelnen wie für das Volk verknüpft. Drei von ihnen fordert Jesus in Gethsemane eigens auf, mit ihm zu wachen und zu beten; dass sie stattdessen schlafen, nimmt ihr Versagen vorweg. Auf Golgotha ist Jesus nicht nur den Henkern, sondern auch den Blicken und Worten der Spötter preisgegeben. Die öffentliche Demütigung des Kreuzes wird von Jesus im Gebet aufgenommen und angenommen, sei es, dass er mit seiner Klage, die schonungslos die Lage beschreibt, Gott in den Ohren liegt; sei es, dass er sich in den unangreifbaren Hort seines Gottvertrauens zurückzieht, in dem er sich mit seinem Tod versöhnt und deshalb am Kreuz Versöhnung stiften kann.

Im Johannesevangelium entsteht ein anderes Bild. Nur in der Speisungsgeschichte ist angedeutet, dass Jesus als Beter eines seiner spektakulären Zeichen der Gottesgegenwart setzt (Joh 6,11). Sonst wird zwar immer wieder deutlich, dass Jesus alles von Gott her und auf Gott hin sagt; aber selbst die Gethsemane-Tradition wird im Vierten Evangelium nur en passant erzählt und nicht aus dem Blickwinkel der Angst Jesu selbst, sondern seiner Erschütterung über die Sünde der Welt (Joh 12,27ff.).

Dennoch ist Jesus auch nach Johannes ein großer Beter, jedenfalls wenn man vom kanonisch gewordenen Evangelientext ausgeht. Alles scheint auf das hohepriesterliche Gebet Joh 17 hin orientiert, das Jesus im Abendmahlssaal hält; all das, was er seinen Jüngern zum Abschied mit auf den Weg geben will, in erster Linie die Liebe, trägt er vor Gott, seinen Vater, um es von ihm zu empfangen und den Seinen weiterzugeben.

Nicht nur das Johannesevangelium, auch die synoptische Tradition spiegelt wider, wie groß das theologische Interesse am Beten Jesu gewesen ist. Er wird in den Gebeten als frommer Jude, als leidender Gerechter, als menschlicher Gottessohn vor Augen gestellt. Lukas hat daran ein besonders starkes Interesse. Johannes gestaltet es als Wiederhall seiner Wort-Gottes-Theologie.

Schon die formgeschichtliche Schule hat eingangs des 20. Jahrhunderts gezeigt, dass die Summarien und Überleitungen, in denen sich die meisten Gebetsnotizen der Synoptiker finden, ideale Szenen sind. Sie halten nicht bestimmte Einzelheiten aus dem Leben Jesu fest, sondern beleuchten einen Aspekt, den die Evangelisten im Rückblick als typisch betrachten. Dass die Speisungsgeschichten, aber auch die Heilungswunder jede Rationalisierung an ihre Grenze führt, lässt die historisch-kritische Exegese – in sich logisch – zu großer Skepsis gelangen, auch wenn gerade die Gebete Jesu diese Limitierung als Wesensmoment der gesamten Sendung Jesu markieren, die

transzendente Weite hat. Es ist beckmesserisch, zu fragen, wie denn die Jünger, die nach der Gethsemaneezählung ein wenig entfernt geschlafen haben, das Ölberggebet gehört haben sollen; aber auch eine Historisierung greift zu kurz, von den Kreuzesworten und von Johannes ganz zu schweigen.

Die Probleme der historischen Rekonstruktion haben jedoch ihre eigene Dialektik. Einerseits ist es nicht möglich, durch eine ausgefeilte Methodik der Rückfrage nun doch herauszubekommen, was Jesus in tiefer Nacht und aller Herrgottsfrühe gebetet hat; andererseits ist es nicht möglich, wegen des starken theologischen Interesses und wegen der starken literarischen Formung die Gebete Jesu aus der Rekonstruktion seines Lebens auszublenden.

3. Der Lehrer des Gebetes

Jesus wird in den Evangelien nicht nur als Beter, sondern auch als Lehrer des Gebetes gezeigt. Die wichtigste Gebetslehre Jesu ist das Vaterunser. Sie ist bei Matthäus in einer längeren (Mt 6,9-13) und bei Lukas in einer kürzeren Version überliefert (Lk 11,1-4); sie geht im Kern auf die Redenquelle zurück. Sie ist markant, aber nicht isoliert, sondern zentral.

Zur Nachfolge Jesu gehört eine Schule des Gebetes. Seine Lehre soll die Praxis seiner Jünger beeinflussen; sie soll sie in die Lage versetzen, ihrem Glauben, ihrer Liebe und ihrer Hoffnung neuen Ausdruck zu verleihen. Jesus will ihnen nicht bestimmte Formulare vorschreiben, an die sie sich strikt zu halten hätten, sondern sie befähigen, eine eigene Sprache des Glaubens zu sprechen, als einzelne und als Gemeinschaft. Diese Sprache ist keine Sondersprache, sondern die Sprache der Gebete Israels. Jesus hatte den Evangelien zufolge ein enges Verhältnis zu den Psalmen, die er zitiert und rezitiert, gedeutet und gebetet hat; er will, dass auch seine Jünger weiter die Psalmen beten, wie die kleine Notiz vom Hallel am Ende des Letzten Abendmahles in Erinnerung ruft (Mk 14,26); er lädt dazu ein, die alten Bilder des Gottesdienstes, die alten Worte der Bitten, der Klage, des Lobes und des Dankes in einem neuen Licht zu sehen und in einem neuen Ton zu sprechen, im Licht der nahegekommenen Gottesherrschaft und im Ton des Glaubens an das Evangelium. Das Beten, das Jesus seinen Jüngern ans Herz legt, kann nur vor dem Hintergrund der Gebete Israels und im Kontext der jüdischen Gebete seiner Zeit verstanden werden, von denen großartige neue Beispiele in den Qumran-Höhlen entdeckt worden sind, und ist darin typisch jesuanisch.

Die Gebetslehre Jesu fördert eine Spiritualität des Gottvertrauens. Dass man zu Gott „Vater“ sagen kann, ist alles andere als selbstverständlich, sondern ein religiöser Akt, der Selbstbewusstsein und Demut verbindet, weil er Gottes Größe mit Gottes Nähe einher bringt. Das ist die Einladung Jesu; er hat zu Gott „Vater“ gesagt – so können es auch alle, die durch ihn glauben. Paulus hat es in seinen Briefen zweimal ausgedrückt: Es ist der Geist der Freiheit, der alle, die glauben, in Christus anleitet, „Abba“ zu rufen (Gal 4,6; Röm 8,15). Wer das Vaterunser mitbetet, in der lukanischen Kurz- wie der matthäischen Langform, wird auf einen spirituellen Weg geführt, der sich zuerst auf das konzentriert, was von Gott zu erbitten ist: die Heiligung seines Namens, das Kommen seines Reiches, die Erfüllung seines Willens, dann aber auch den Mut fasst, die ureigensten Anliegen derer, die beten, auszusprechen: das tägliche Brot, die Vergebung der Sünden, die Erlösung vom Bösen. Beides gehört zusammen,

weil das Kommen der Gottesherrschaft die Welt nicht vernichtet, sondern verwandelt, wenn auch durch den Tod hindurch. Deshalb wird das Bittgebet mit seltenem Nachdruck gefördert. Die Gebetslehre Jesu fördert ein Ethos der Nächsten- und der Feindesliebe. Wer im Gebet seine religiöse Selbstsicherheit demonstriert, ist ein Heuchler (Mt 6,1-18). Wer das religiöse Opfer als Vorwand nutzt, um den elementaren Pflichten der Mitmenschlichkeit auszuweichen, ist ein Verbrecher, und ein je größerer, je mehr er sich auf das Gesetz beruft, das ihn gerade in die Pflicht der Solidarität nimmt (Mk 7,1-23 parr.). Nach dem Vaterunser muss die Bitte um Vergebung von der Bereitschaft und Praxis der Versöhnung gedeckt sein (Mt 6,12 par. Lk 11,4).

4. Die Praxis Jesu

Die eigene Praxis Jesu stimmt mit seiner Lehre überein. Daraus, wie wichtig die Gebetslehre für Jesus ist, kann geschlossen werden, wie wichtig das Beten für ihn war; und aus der Art und Weise, aus den Inhalten und Zielen seiner Gebetslehre lässt sich seine eigene Spiritualität erschließen – nicht weil seine Jünger nichts anderes beten sollen, als er selbst gebetet hat, sondern weil er sich in ihre Lage versetzt und ihre Sprache gesprochen hat, damit sie wissen, wie sie in seinem Namen beten können, spirituell verbunden mit ihm und durch ihn mit Gott. Das Vaterunser ist das Paradebeispiel (Mt 6,9-13 par. Lk 11,1-4). Jesus lehrt seine Jünger, nach Matthäus aus freien Stücken, nach Lukas auf die Frage eines seiner Jünger hin. So wie ihn die Evangelien zeichnen, ist Jesus derjenige, der mit ihnen um die Heiligung des Namens Gottes, um das Kommen des Reiches, um die Erfüllung des Willens Gottes und ebenso um das tägliche Brot, aber auch derjenige, der für sie um die Vergebung der Schuld und die Erlösung vom Bösen betet.

a) Das Gebet in der Mission Jesu

Das Gebet ist mit der Sendung verbunden. Jesus bringt, was ihn inspiriert, nach einer Tradition aus der Redenquelle als Gotteslob zum Ausdruck. Das ist die große Ausnahme der stillen Gebete Jesu (Mt 11,25ss. par. Lk 10,21s.).

Sowohl bei Lukas als auch bei Matthäus werden Zusammenhänge sichtbar gemacht, die für Jesus wesentlich sind: Sein Glaube steckt an. Seine Bindung an Gott öffnet ihn für die Menschen. Was ihm offenbart worden ist, gibt er weiter. Wer zu ihm kommt, findet zu Gott. Das Gebet erfüllt die Beziehung zwischen Jesus und Gott mit Leben. Was Jesus bekanntmacht, ist das Vatersein Gottes in Relation zu seinem eigenen Sohnsein. Diese Gottessohnschaft ist nicht mit der des späteren Dogmas identisch, sondern wie in der frühesten neutestamentlichen Überlieferung ein Ausdruck dafür, wie sehr Jesus nicht nur zu Gott, sondern auch zu den Menschen gehört, die ja allesamt Söhne und Tochter Gottes sind und von Jesus zu seinen Brüdern und Schwestern gezählt werden (Mk 3,30-35).

Auch die Macht, die er seinen Jüngern verleiht, wenn er sie aussendet, das Evangelium zu verkünden, ist die Macht des Gebetes. Im Gebet gewinnen die Jünger Anteil an der Macht Jesu. So wie er im Gebet aufbricht, das Evangelium in Wort und Tat zu verkünden, so dass es sich als Gottes rettende Macht zu erweisen vermag (wie Paulus es im Röm 1,16s. auf den Punkt formuliert), so werden die schwachen Jünger im Gebet Macht über die Dämonen gewinnen, damit sie Menschen auch dann von den bösen Geistern befreien können, wenn Jesus nicht mehr bei ihnen

ist (Mk 9,28s.). So wie Jesus sie bevollmächtigt hat, Boten des Gotteswortes für die Menschen zu sein, so sind sie als Betende diejenigen, die der Weisung Jesu folgen. Die Macht der Jünger ist die Erhöhung ihrer Gebete. So wie sich das Leben Jesu um Gott dreht, so soll auch das Leben der Jünger auf Gott konzentriert sein: durch Jesus.

b) Das Gebet in der Passion Jesu

Die Gebete der Passion bringen die Dialektik von Macht und Ohnmacht auf der Kehrseite zur Sprache. Die Abendmahlsworte sind von der Eucharistie und Eulogie Jesu gefüllt (Mk 14,22-25 parr.). Im Gebet Jesu wird die Mahlgemeinschaft mit Gott verbunden und dadurch hergestellt; Jesu Segen und Dank umschreibt einen Raum, den seine Lebenshingabe füllt. Vom betenden Jesus ist in den erzählenden Passagen der Abendmahlstradition die Rede; das Vorbeten ist eine Konvention, die von Jesus beachtet und durchbrochen wird. Unabhängig von der Kontroverse über die Originalversion der Worte Jesu plausibilisieren die Gebetsnotizen, was zum geschichtlichen Kern des Mahles gehört haben muss, und werden durch die Abendmahlstradition in einer Weise aufgewertet, die durch die explizite Deutung des Todes Jesu als Heilsgeschehen bestimmt ist.

Der Paschagesang (Mk 14,26 parr.) ist Zustimmung zur Hoffnung Israels aus dem Gedächtnis des Leidens und Freude auf Gott angesichts des kommenden Todes. Die historische Frage ist schwierig, weil die johanneische Chronologie, die Jesus am Rüsttag sterben sieht, plausibler scheint und die These einer sozusagen privaten Vorfeier des Paschafestes nicht verifizierbar ist. Am ehesten leuchtet es ein, dass die erzählte Szene veranschaulicht wird, nach Maßgabe der Festtraditionen Israels, in denen Jesus wahrlich heimisch gewesen ist.

Das Gethsemane-Gebet ist in seiner synoptischen Grundform das Dokument einer Krise. Diese Krise lässt sich nicht psychologisieren; aber sie lässt sich theologisch interpretieren. Nach Markus und Matthäus bekennt Jesus vor Petrus, Jakobus und Johannes die tiefe Betrübniß seiner Seele, die aus seiner Angst vor dem Tod resultiert (Mk 14,32s. par. Mt 26,37s.). Sein Beten ist von dieser Spannung geprägt. (Mk 14,36 parr.):

„Abba, Vater,
alles ist dir möglich.
Lass diesen Kelch an mir
vorübergehen.
Aber nicht, was ich will, sondern was
du willst.“

Die klare Form spricht für literarische Stilisierung. Der synoptische Vergleich zeigt, dass Matthäus seine Version so weitergeführt hat, dass die Nähe zum Vaterunser unüberhörbar wird (Mt 26,41s.). In sich ist das Gebet ebenso kohärent wie spannungsreich. Die Anrede öffnet nicht nur den Einstieg, sondern nimmt auch das Ende vorweg. Der „Vater“ ist und bleibt der allmächtige Gott, wie Jesus ihn als König verkündet, der seine Herrschaft kommen lässt. Vor allem aber: Dass Jesus nicht sterben, sondern leben will, kommt in aller Klarheit zum Ausdruck. Die Ankündigungen, von denen die Evangelien erzählt haben, der Menschensohn müsse und werde leiden (Mk 8,31 parr.; 9,31 parr.; 10,32ss.), werden in der Welt des Evangeliums durch das Gethsemane-Gebet nicht demontiert; aber sie werden vor dem Verdacht bewahrt, Jesus werde zum willenlosen Objekt eines göttlichen Machtwillens. So frei, wie Jesus den Weg des Leidens nach den Evangelien geht, so frei betet er auch um Versöhnung. Gott, der nach den Leidensankündigungen will, dass Jesus sein Leben

hingibt, ist als der allmächtige Vater auch derjenige, an den Jesus seine Bitte richtet. Aus demselben Grund führt er die Bitte weiter: Weil Gott „alles möglich“ ist und er der „Vater“ ist, kann Jesus ihm auch seinen Lebenswillen und sich selbst anvertrauen.

Dass sich das Gethsemane-Gebet erhalten hat, ist bemerkenswert. Die literarische Stilisierung dient dazu, ein Grundproblem der Sendung Jesu aufzudecken: wie seine Vollmacht mit seiner Ohnmacht, wie seine Aufgabe mit seinem Leiden, wie Gottes Barmherzigkeit mit seine Tod zu verbinden wären. Auf diese Frage gibt die Gethsemaneezählung keine Antwort. Sie macht sie vielmehr in ihrer unabweisbaren Dringlichkeit deutlich; die Form des Gebetes unterstreicht die Spannung. Der Beter Jesus ist nach der synoptischen Tradition derjenige, der das Drama seines Lebens vor Gott ausspricht, weil er nur von Gott das gute Ende erwarten kann.

Die Jünger sollen von Jesus in dieses Gebet einbezogen werden, aber sie sind überfordert. Sie sollen zwar mit ihm wachen und beten (Mk 14,35 par. Mt 26,39); aber sie schlafen (Mk 14,37 parr.). Deshalb ermahnt Jesus sie (Mk 14,38 par. Mt 26,41; cf. Lk 22,46):

„Wacht und betet, dass ihr nicht in Versuchung geratet.
Denn der Geist ist willig, aber das
Fleisch ist schwach.“

Diese Ermahnung ist nicht nur eine Erinnerung an die Vergangenheit, sondern eine Ermunterung in bleibender Gegenwart. „Immer ist Gethsemane, immer schlafen alle“, schreibt Blaise Pascal. So wenig die Schwäche des Fleisches nachösterlich vorbei ist, so wenig das Schlafen – und so wichtig bleibt die Gebetsgemeinschaft. Jesus, der sich seinem Vater anvertraut, vertraut damit auch diejenigen Gott an, für die er seinen Weg geht. Wer mitbetet, macht nicht Jesus seinen Rang streitig, sondern findet seinen eigenen Platz vor Gott.

Bei Johannes hat sich der Schwerpunkt verlagert. Die Emotionalisierung ist nicht geringer als bei den Synoptikern; aber weil Jesus nicht mehr um sein eigenes Leben betet, sondern um das der anderen, ist auch stimmig, dass der Vierte Evangelist den Faden im hohepriesterlichen Gebet vor der Kreuzigung aufnimmt und von Jesus selbst mit dem göttlichen Heilswillen verknoten lässt. Diese andere Perspektive ist gewollt; sie wird auch mit hohem Wahrheitsanspruch um der Geschichte Jesu willen eingenommen, aber sie ist theologisch so durchgestylt, dass sich die historische Frage nicht in der klassischen Weise der historischen Kritik beantworten lässt.

In den Passionsgeschichten der Synoptiker wird hingegen der Spannungsbogen des Gethsemanengebets weiter ausgebaut. Die historisch-kritische Exegese hat sich lange Zeit darin erprobt, das echte Wort herauszufiltern. Das ist verlorne Liebesmüh. Denn alle Versionen sind theologisch stark interessiert und literarisch stark stilisiert. Hermeneutisch aufgeschlossen, kann die historisch-kritische wie die kanonische Exegese das Nebeneinander der neutestamentlichen Stimmen als verschiedenes Echo eines Sterbens betrachten, das alles Verstehen übersteigt, aber nach einer Darstellung schreit, die Jesus, den Gekreuzigten selbst, in dem kenntlich macht, was ihn geprägt hat: in seiner Beziehung zu Gott.

Bei Markus, dem Matthäus im wesentlichen folgt (Mt 27,46), heißt es, Ps 22,1 im Sinn, zweisprachig (Mk 15,34): „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

Das „Warum“ ist eher ein „Wozu“. Jesus blickt nicht in die Vergangenheit, sondern in die Zukunft. Was er mit seinem Gethsemane-Gebet noch abwen-

den wollte, ist eingetreten. Markus hat den gesamten Passionsbericht von Psalm 22 imprägnieren lassen, dem Gebet eines leidenden Gerechten. Der Psalm beschreibt einen langen Weg aus tiefer Not zu später Hilfe und großem Dank. Daraus folgern manche, mit dem ersten Vers sei der ganze Psalm gemeint. Aber Markus geht den Weg in entgegengesetzter Richtung. Er führt immer tiefer hinein in den Abgrund des Todes. Das erste Wort des Psalms wird zum letzten Wort Jesu, bevor er mit einem Schrei stirbt (Mk 15,37). Jesus sieht keinen Ausweg. Ihm bleibt nur die Klage; er hat nur noch den, der für ihn immer noch und trotz alledem „Mein Gott“ ist.

Die Härte, mit der die Gottverlassenheit zum Ausdruck gebracht wird, soll nicht, wie Rudolf Bultmann meint, mutmaßen lassen, Jesus habe vielleicht seinen Glauben verloren. Vielmehr entstehen im Evangelium eine Entsprechung zur prophetischen Leidensankündigung, dass „der Menschensohn den Menschen ausgeliefert“ wird (Mk 9,31 parr. cf. Mk 14,41 par. Mt 26,45). Es ist also gerade die Sprache des Gebetes Israels im Munde Jesu, die es erlaubt, das *mysterium paschale* im Rahmen der Erzählung so auszudrücken, dass es keine schnelle Theorie gibt, die das Leiden erklärt, sondern eine Frage, die das Faktum anspricht und Gott in die Verantwortung nimmt.

Die lukianische Version ist nicht unbedingt die weichere, aber sie beleuchtet die Kehrseite der Medaille. Sie betont nicht den Widerstand, sondern die Ergebung. Jesus bleibt Beter; er bleibt bei den Psalmen der leidenden Gerechten. Aber er vollzieht von sich aus, was an ihm geschieht; er macht es sich zu eigen (Lk 23,46):

„Vater, in Deine Hände lege ich meinen Geist“ (Ps 31,6).

Auch diese Sicht ist theologisch wie literarisch abgestimmt: auf die Leidensankündigungen, die als Prophetenworte immer eine Bejahung des Kommenden umschließen, auf das Brotwort beim Letzten Abendmahl (Lk 22,19) und auf die Bekenntnissprache, die auch zum Ausdruck bringt, dass Jesus sich selbst „hingegen“ hat (Gal 1,4; 2,19s.; Eph 5,2,25 1Tim 2,6; Tit 2,14; 1Joh 3,16).

Nach Johannes schließlich hat Jesus gebetet (Joh 19,30):

„Es ist vollbracht!“

Dieses Wort ist im johanneischen Sinn ganz jesuanisch. Es ist nicht eine Proklamation vor der Öffentlichkeit. Es ist keine These. Es ist in genau die Richtung gesagt, in die Jesu gesamter Lebens- und Leidensweg führt: in der Welt und vor aller Welt in Richtung zu Gott. Es ist ein Gebet, das sagt, was der Fall ist, und damit vor Gott, den Vater trägt. Es ist das definitive Ja Jesu zu seiner gesamten Sendung. Es bringt auf den Punkt, was das hohepriesterliche Gebet Joh 17 ausgeführt hatte: dass Jesus aus reiner Liebe die Welt heiligt, indem er sie mit Gott verbindet.

Die Gebete Jesu, von denen in den Evangelien berichtet und erzählt wird, führen die historische Kritik an eine Grenze und lassen die Apologetik ins Leere laufen. Sie respektieren eine Intimität Jesu, die für ihn wesentlich war. Sie explizieren in der Passionsgeschichte eine „Mystik der offenen Augen“ in einem doppelten Sinn des Wortes: Sie zeigen, wie Jesus seine Augen coram Deo nicht nur für sein eigenes Leiden, sondern für das Leid der Welt geöffnet hat; und sie öffnen die Augen derer, die von Jesus lesen, für die Lebendigkeit seiner Gottesbeziehung, die für sie selbst eine Realität wird, wenn sie beten, wie Jesus sie zu beten gelehrt hat. □