

MARGARETA GRUBER · VALLENDAR

ANNÄHERUNGEN AN DEN GEBETSGLAUBEN JESU

Lesespuren im Markusevangelium

Nur an drei Stellen im Markusevangelium wird explizit vom Beten Jesu gesprochen.¹ Das Gebet in Getsemani Mk 14, 36 ist dabei zweifellos die Kernstelle, denn es enthält das einzige ausdrückliche Gebetswort Jesu. Zudem findet sich nur an dieser einzigen Stelle in den Evangelien das «Urwort» der Gebetssprache Jesu, die Anrede Gottes als «Abba». Das Markusevangelium ist im Ganzen äußerst sparsam mit der Bezeichnung Gottes als Vater im Mund Jesu²: Nur an vier Stellen spricht er vom Vater (Mk 8, 38; 11, 25; 13, 32; 14, 36), wobei wiederum das Gebet in Getsemani den Fluchtpunkt bildet.

Das einzige überlieferte Abba-Wort im Mund Jesu ist also der Zielpunkt sowohl der Aussagen über das Gebet Jesu wie auch der Vaterworte Jesu im Markusevangelium. Es gibt jedoch noch eine weitere Stelle in Markus, die in die Reihe der Gebets- und der Vaterworte Jesu gehört, obwohl der Vater darin gerade nicht genannt wird. Es ist der Verlassenheitsschrei Jesu am Kreuz (Mk 15, 34). Diese «Leerstelle» im Blick auf die Vaterthematik gehört gerade deshalb in ihr Zentrum. Der Spannungsbogen der Gebetssprache Jesu spannt sich zwischen dem «Abba – Vater» am Ölberg und dem «Mein Gott...» auf Golgota.

Ausgehend von der ersten Beobachtung, dass das Gebetswort Jesu in Getsemani der Knotenpunkt eines dichten Verweisnetzes von Texten ist, bilde ich die folgende Hypothese: In der Lektüre der mit dem Gebetswort Mk 14, 36 verbundenen «Intertexte», also der mit dieser Stelle in Beziehung stehenden Texte, liegt ein Schlüssel für die Theologie des Betens Jesu im Markusevangelium.

Um dieses Beziehungsnetz aufzuschlüsseln und zu lesen, braucht es methodisches Handwerkszeug aus der Textsemiotik.³ Vernetzte Lektüre ist ein

MARGARETA GRUBER OSF, geb. 1961, ist seit 2008 Professorin für Neues Testament an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Vallendar. 2009–2013 war sie Dekanin des Theologischen Studienjahrs an der Jerusalemer Dormitio Abtei. Sie ist Franziskanerin des Klosters Sießen.

Aspekt der so genannten prozeduralen Interpretation eines Textes; sie orientiert sich an den Knotenpunkten eines Textes und an dem semantischen Verweisnetz, das von diesen Knoten ausgeht. Prozedurale Interpretation will den im Text selber niedergelegten Leseprozess herausarbeiten und aktualisieren. Diese Aktualisierung nennt Umberto Eco den Modell-Leser (ML).⁴ Wichtig ist bei prozeduraler Lektüre ferner, dass ein Text nicht nur mit einer linear von der ersten bis zur letzten Seite verlaufenden Lektüre rechnet; vielmehr ist «der Leser [...] gezwungen, wieder zurückzublättern, den Text erneut oder sogar mehrmals zu lesen und manchmal wieder ganz von vorn zu beginnen.»⁵ Wenn dieser «Zwang» zum Blättern vom Text selber gesteuert wird, wird eine derart abgelenkte Lektüre intertextuell genannt. Ich entwerfe also einen ML, der mit meiner Hypothese über das gesuchte Thema «Gebet» korrespondiert: Einen ML, der in der Lage ist, aus dem dichten intratextuellen Verweisnetz des Markusevangeliums die Gebetslinie herauszufiltern, d.h. die Textsignale zu aktualisieren und miteinander in Beziehung zu setzen, die sich, ausgehend vom Knotenpunkt im Mk 14, 36, im Text des Markusevangeliums finden.⁶

1. Der Weg des Modell-Lesers

Der «bergeversetzende» Gebetsglaube Jesu und das Gericht

Das Gebetswort von Getsemani weist nicht nur voraus nach Golgota, sondern hat ein vorbereitendes Echo im ersten Teil des Evangeliums: Unmittelbar nach der Verklärung, in der die Einheit des Sohnes mit dem Vater aufgeleuchtet ist, heilt Jesus einen epileptischen Jungen auf die Bitte von dessen Vater: «Wenn du kannst, hilf uns» (Mk 9, 22). Darauf Jesus: «Was soll das heißen: ‹Wenn du kannst›? Alles ist möglich (kann geschehen) für den, der glaubt» (Mk 9, 23)⁷. Wer ist hier der Glaubende? Der Hilfe suchende Vater des Jungen? Und wer ist der Heilende? Jesus, der für den ungläubiggläubigen Vater des Jungen das Wunder wirkt und in seiner Gottverbundenheit «alles kann»? Oder nicht vielmehr und noch präziser gesagt *Gott*, der zugunsten des Glaubenden die Heilung vollbringt? Dann aber ist Jesus selber dieser «Glaubende», zugunsten dessen Gott, dem Vater, alles möglich ist.⁸ Aus seiner Einheit mit Gott heraus, die sich menschlich in seiner Offenheit, Verfügbarkeit und Hingabe an den Vater konkretisiert, geschieht das Wunder der Heilung. Den Jüngern erläutert Jesus später, dass diese Befreiung vom Dämon «nur durch Gebet» geschehen konnte (Mk 9, 29). Glaube und Gebet sind für Markus an dieser Stelle also parallele Begriffe, und man kann wie von Jesus dem Betenden so auch von Jesus dem Glaubenden, oder mit Wilhelm Thüsing vom «Gebetsglauben Jesu» sprechen: «Mit ‹Gebet› ist nicht ein isolierter Kult, sondern ein Gesamt-Lebensvollzug gemeint,

eben der *«Glaube»*, der sich im Wort (als Antwort) *und* im Handeln seinen Ausdruck verschafft.»⁹ Dies zeigt sich unübersehbar im Garten Getsemani; die wörtliche Übereinstimmung der Formulierung πάντα δυνατά, «alles ist (für Gott) möglich» in beiden Texten (Mk 9, 23; 14, 36) ist also nicht zufällig, sondern ein Signal, das Jesu Gebet mit seinem Glaubensvollzug in Beziehung bringen und es damit interpretieren will. So kann der ML die Heilungserzählung Mk 9, 14–27 mit dem Glaubens- und Gebetswort Jesu als Intertext des Getsemanigebets identifizieren. Spätere Lektüre wird noch weitere Dimensionen des Intertexts erschließen.

Die Stichwortverbindung «Glaube» und «Gebet» führt in einen zweiten Intertext, zu Jesu Wort vom «bergeversetzenden Glauben» (Mk 11, 23¹⁰). Mit diesem Wort reagiert Jesus bei Markus auf die Vertrocknung des Feigenbaums, der von ihm mit einem zornigen Gerichtswort getroffen worden war. Im vorliegenden Kontext wird man es kaum anders denn als Selbstaussage Jesu über die Kraft seines Glaubens-Wortes verstehen können.¹¹ Der Gebetsglaube Jesu umgreift also bei Markus nicht nur das heilende Tun Jesu, sondern auch sein richtendes Handeln; das Gericht über den Feigenbaum wird als Tat des Gebetsglaubens Jesu dargestellt! Wie in Mk 9, 23.29 folgt auf das Wort vom Glauben in Mk 11, 23 ein Logion über die vertrauende Kraft des Gebetes, dem in der Haltung des Glaubens «alles» zuteilwird (Mk 11, 24). Dann folgt ein im Gerichtskontext überraschendes Wort über die Notwendigkeit der Vergebung, «damit auch euer Vater im Himmel euch eure Verfehlungen vergibt» (Mk 11, 25). Dieses Vergebungswort ist das zweite der vier Vaterworte im Markusevangelium, was die Identifizierung von Mk 11, 20–25 als Intertext nicht nur von Mk 9, 23.29 sondern auch von Mk 14, 36 bestätigt. Im Mk 11, 24 wird den Jüngern Glauben und Beten angesichts des kommenden Gerichts ans Herz gelegt; im Garten Getsemani werden sie angehalten, zu wachen und zu beten, und Jesus selber tut dies in intensiver Weise angesichts seiner ihm selbst bevorstehenden «Stunde».

Jesu Gebet und seine «Stunde»

Eine weitere direkte Linie führt von der Gebetsbitte Jesu, dass die Stunde vorübergehen möge, zur Aussage in Mk 13, 32, dass «jenen Tag und jene Stunde» niemand kennt, «auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater.» Eine exegetisch informierte Leserin weiß nun, dass sie sich mitten in der Endzeitrede Jesu befindet. Der ML, der sich zunächst auf die Gebets-Linie konzentrieren will, kann sich entscheiden, dieses Wissen aus seiner Enzyklopädie vorerst nicht zu aktualisieren. Das Wort vom Nichtwissen des Sohnes über Tag und Stunde steht am Ende einer Rede über das Kommen des Menschensohnes «nach der großen Be-

drängnis» (Mk 13, 24–27); es wird weiter expliziert durch ein Gleichnis vom Hausherrn, der dem Türhüter vor seiner Abreise den Auftrag gibt, zu wachen (Mk 13, 33–36). Die große Frage ist im gesamten Abschnitt, wann «das alles» eintritt. Mit dem austreibenden Feigenbaum wird gleichnishaft gesagt, dass der Sommer «nahe» ist (ἐγγύς, zwei Mal, 13, 28f), und in Mk 13, 30 heißt es dann, dass «dieses Geschlecht» nicht vergeht, bis «das alles geschieht». Das kosmische, apokalyptische Szenario Mk 13, 3–23 rückt also ab Mk 13, 24 immer näher heran. Gleichzeitig wird Wachsamkeit eingeschärft, weil niemand «weiß», wann das, was nahe ist, eintritt. Das Türhütergleichnis, das fast als Allegorie ausgestaltet ist, spricht sodann noch näher vom «Kommen» des Hausherrn und erlaubt den Schluss, dass der kommende Menschensohn mit dem weggehenden und wiederkommenden Herrn gleichzusetzen und dieser Jesus sei. Die angegebenen Stunden entsprechen den vier römischen Nachtwachen und passen insofern in die Welt des Gleichnisses; die Zeitangaben haben jedoch eine auffällige Entsprechung zu den nächtlichen und frühmorgendlichen Ereignissen der Passion Jesu sowie seiner Auferstehung: «ob am Abend oder um Mitternacht oder beim Hahnenschrei oder am frühen Morgen» (vgl. Mk 15, 42; 14, 30.68.72; 15, 1; 16, 2). Damit ist die Verbindung zum Kontext des Gebets- und Vaterwortes Mk 14, 35f gegeben: In Getsemani werden die Jünger, die Knechte, von Jesus, dem weggehenden Herrn des Hauses, eindringlich zum Wachen aufgefordert; die folgenden Ereignisse zeigen ihr Scheitern in eben dieser Aufgabe, und insbesondere Petrus – der erste der Knechte und Türhüter in der Allegorese von Mk 13, 33–37? – versagt in seiner Nachtwache beim Hahnenschrei.

In der Getsemanierzählung wird das scheiternde Wachen und Beten der Jünger dem Wachen und Beten Jesu gegenübergestellt. Das Wort von der «Versuchung» richtet sich zwar an die Jünger (Mk 14, 38), ruft jedoch auch die Versuchung Jesu durch den Satan in der Wüste auf (Mk 1, 13). Angesichts der intensiven Verbindung mit den beiden Intertexten über die Wachsamkeit Mk 13, 33–37 und über das Kommen des Menschensohnes in Mk 13, 26–31 stellt sich an dieser Stelle die Frage, worin die Versuchung der Jünger liegt, der sie sich nach dem Vorbild Jesu wachend und betend stellen sollen, und wann sie eintritt.

Die Stunde Jesu und das Kommen des Menschensohnes

Die Stunde Jesu wird von Jesus mit dem «Kelch» in Verbindung gebracht. Dieser ist eine biblische Gerichtsmetapher (Ps 75, 9; Jer 25, 15ff; Hab 2, 16), die Jesus im Mk auch den beiden Schülern gegenüber verwendet, die ihn aus eigener Kraft trinken wollen (Mk 10, 38f). Vor diesem Hintergrund bekommt das Gerichtswort im Intertext über den Feigenbaum und das daran

anschließende, im Kontext überraschende Wort über den Gebetsglauben Jesu (Mk 11, 23) bei einer zweiten Lektüre das Angebot einer Deutung: Glaube und inständiges Gebet angesichts des Gerichts ist für die Jünger am Gebetsglauben Jesu abzulesen, mit dem er selber der Stunde des Gerichts entgegenging. Der Fortgang der Szene im Garten macht es überdeutlich: «die Stunde ist gekommen. Jetzt wird der Menschensohn in die Hände von Sündern ausgeliefert. Steht auf, lasst uns gehen! Seht, der mich ausliefert ist nahe gekommen» (ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν, Mk 14, 41f). Dieses letzte Wort, das Jesus an seine Jünger richtet, lässt Markusleser aufhorchen: Mit dem programmatischen Ruf *πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* – «erfüllt ist die Zeit, und nahe gekommen ist das Reich Gottes» (Mk 1, 15) hatte Jesus seine öffentliche Tätigkeit begonnen.¹² Wer jedoch an deren Ende «nahe gekommen» ist, ist der Auslieferer. Das Wort *ἤγγικεν*, «nahe gekommen», legt sich im Markusevangelium wie eine große Inklusion um das öffentlich Wirken Jesu vor dem Volk; ab Mk 14, 42 spricht er nur noch im geschlossenen Raum des Prozesses. Das Stundenschema strukturiert sodann die Erzählung der Hinrichtung Jesu, die im Gebetsschrei der neunten Stunde ihren Höhepunkt findet (Mk 15, 25.33.34). Damit schließt sich der Bogen der «Stunde», der drei zentrale Aussagen über Jesu Gebetsbeziehung zum Vater miteinander verbindet: Das Nichtwissen des Sohnes um die Stunde (Mk 13, 32), seine Bitte, die Stunde möge vorübergehen (Mk 14, 35) und sein Gebetsschrei in der Stunde seines Todes (Mk 15, 34.37). Nun erkennt der ML, warum und auf welche Weise der Gebetsglaube Jesu, dem er die Erhörung zugesagt hat, auch für ihn selbst zur Erfüllung gelangt: im Einverständnis in das Kommen der Stunde, die der Vater schickt. An dieser Stelle seiner Lektüre formuliert der ML die Frage: Kommt das Reich Gottes, des Vaters, das Jesus seit Beginn seines Wirkens angekündigt hat, jetzt, mit seinem Tod?

Auf dem Höhepunkt des Prozesses gegen Jesus kommt ein weiterer und neuer Intertext hinzu, das Selbstbekenntnis Jesu vor dem Hohen Rat als Messias und Menschensohn, den man «zur Rechten der Macht sitzen» und «mit den Wolken des Himmels kommen» sehen wird (Mk 14, 62). Der ML muss auf dieser Linie mehrfach vor- und zurückblättern, um mit der Strategie des Textes zu kooperieren. Er muss vor allem sein enzyklopädisches Wissen vorerst unterdrücken, das ihm hier erneut die Parusieszene einspielen will. Schon bei seiner ersten Lektüre war ihm aufgefallen, dass das apokalyptische Szenario ab Mk 13, 26 immer mehr in die Nähe rückt, bis es sozusagen in Jesu Auseinandersetzung mit seiner Stunde hereingeholt ist (Mk 13, 32; 14, 35). Wenn der ML jetzt die Richtung seiner Lektüre umdreht und von dieser Stunde in Getsemani aus zurück auf das apokalyptische Szenario schaut, ergeben sich weitere intratextuelle Korrespondenzen: Das doppelte «nahe» (ἐγγύς, Mk 13, 28.29¹³) könnte ein Echo des

an betonter Stelle platzierten «nahe gekommen» (ἤγγικεν, Mk 14, 41 und 1, 15) sein. Auch das Verb «vorübergehen/vergehen» könnte im Wortspiel intratextuelle Bedeutung bekommen: Wie die Stunde Jesu gerade nicht «vorübergeht», sondern «kommt» so wird auch «diese Generation» nicht «vergehen», sondern «das alles» geschehen sehen, weil Jesu (ankündigendes?) Wort «nicht vergeht» (Mk 13, 30f). Schließlich könnte man sogar im Sammeln der Auserwählten durch die Engel des Menschensohnes (Mk 13, 27) ein Echo der prophetischen Worte Jesu hören, mit denen er die Zerstreung der Herde nach dem Tod des Hirten und ihre erneute Sammlung nach der Auferstehung ankündigt (Mk 14, 27¹⁴). Der ML fragt sich immer intensiver, was «das alles» ist, das diese Generation eintreffen sieht.

Das Kommen des Menschensohnes und die «Auferweckung» des Jungen

Zwei Jesusworte rücken als weitere Intertexte ins Blickfeld, wenn der ML sich entschließt, noch weiter zurückzublättern: Mk 8, 38 und Mk 9, 1. Im ersten Wort Jesu wird der «treulosen und sündigen Generation» eine Erfahrung von Gericht beim Kommen des Menschensohnes «mit den heiligen Engeln in der Herrlichkeit seines Vaters» angesagt. Hier steht das erste der vier Vaterworte im Markusevangelium. Die exegetisch informierte Enzyklopädie bringt hier wieder die endzeitliche Parusie auf den Plan. Deren Verzögerung spiegele sich nach Information der Enzyklopädie im folgenden Wort Mk 9, 1,¹⁵ wo einigen der «hier Stehenden» gesagt wird, sie würden «den Tod nicht schmecken, bis sie das Reich Gottes kommen sehen in Macht»; diese Prophetie wiederum hat die markinische Textkomposition an den Übergang zur folgenden Verklärungserzählung platziert; mein ML folgt dieser Strategie ohne Weiteres und sieht das Kommen der Basileia Gottes in Macht in der Verklärung Jesu.¹⁶ Nun folgt unmittelbar auf die Verklärung die bereits gelesene Heilungserzählung des epileptischen Jungen mit dem Wort über den Gebetsglauben Jesu und die «alles vermögende» Macht Gottes (Mk 9, 23.29). Der ML, der nach wie vor auf der Spur des «Kommenden» ist, steht vor der Entscheidung, ob er die beiden Worte vom «Kommen» des Menschensohnes bzw. der Basileia als Intertext auch der Heilungsgeschichte zulassen soll. Wenn er dies tut, liest er den Text ein zweites Mal: Zunächst stellt er fest, dass die Heilung des Jungen in der Terminologie erzählt wird, die in der urchristlichen Verkündigung für das Ostergeschehen verwendet wird (ἡγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη, Mk 9, 27); das ist noch keine neue Entdeckung. Die Personenkonstellation in dieser Erzählung ist jedoch einzigartig: Durch den kurzen Dialog Jesu mit dem Vater des Jungen über Glaube und Unglaube¹⁷ tritt Jesus gewissermaßen an die Stelle des Vaters des Jungen. In der Heilung lässt er jedoch Gott, seinen

Vater, dem «alles möglich» ist, durch sich handeln. Jesu sich vollkommen seinem Vater überlassender Gebetsglaube ermöglicht das Wunder der Heilung. Das bedeutet, dass die Aufrichtung des «wie tot» (ὡσεὶ νεκρός, Mk 9, 26) daliegenden Jungen durch die Macht Gottes durchsichtig wird auf die Auferweckung Jesu selbst, der durch seinen rückhaltlosen Gebetsglauben dem Vater «alles möglich» macht, letztlich das Wunder seiner Auferweckung aus dem Tod. Wenn der ML vor diesem Hintergrund noch einmal die Ankündigung Mk 9, 1 liest, kann er schlussfolgern: Nicht die Verklärung allein löst die Ansage des «Kommens der Königsherrschaft Gottes in Macht» ein, sondern auch die Auferweckung des Jungen, die wiederum ein Vorzeichen ist für die Auferweckung Jesu von den Toten. Nun liest der ML die Heilung des Jungen samt ihrer Tiefensemantik präzise als die Antwort auf die offene Frage der Jünger, mit der die Verklärungserzählung geendet hatte: «Was das sei: von den Toten auferstehen» (Mk 9, 10).

Das «Kommen» in der Auferstehung als apokalyptisches Widerfahrnis

Das Kommen der «Königsherrschaft (*Basileia*) unseres Vaters David» bejubeln auch die Menschen beim Einzug in Jerusalem und meinen damit konkret das Kommen Jesu (Mk 11, 9f). Der ML bringt aus den Intertexten (Mk 8, 38; 9, 1; 13, 26; 14, 62) sein Wissen über die österlichen Konnotationen des «Kommens des *Basileia*» mit und liest die markinische Szenenkomposition Mk 11, 1–25 zum dritten Mal: Der Ruf des Volkes bildet den Auftakt zur Komposition von Tempelaktion und Feigenbaum, denen Jesus nicht in apokalyptischen Worten das Gericht verkündet, sondern es *an ihnen* in prophetischer Zeichen-Sprache, sozusagen als prophetische Performance, inszeniert. Die Gerichtsaktion über den Tempel, das entwürdigte «Haus des Gebets», wird angekündigt durch das Zornwort über den Feigenbaum und gedeutet durch das zeichenhaft vollzogene Urteil über den Baum. Sensibilisiert durch das österliche Signal, das mit dem Stichwort der kommenden *Basileia* gegeben ist, liest der ML die Gebetsunterweisung an die Jünger in Mk 11, 24f, die sich an den «bergeversetzenden Glauben» anschließt, als Ankündigung des neuen Tempels, der ein Haus des vertrauenden Gebets und dessen Erhörung durch Gott sein wird; auch die sündenvergebende Funktion des Tempels ist in diesem gereinigten Tempel gegeben. Nur in österlicher Perspektive kann man so lesen. Dann aber öffnet sich das düstere Bild des vertrockneten Baumes auf eine Versöhnung hin. Der Baum taucht in Mk 13, 28 noch einmal auf, diesmal grünend im Gleichnis als Zeichen des (österlich) kommenden Menschensohnes. Der ML setzt beide Zeichen zu einander in Beziehung: Der vertrocknete Baum repräsentiert das Todesurteil im Gericht, der grünende Baum die mit dem (österlichen) Kommen

des Menschensohnes beginnende Aufhebung des Urteils. Die Gerichtskonsequenz in der jesuanischen Verkündigung wird auf die Gnadenchance hin geöffnet.¹⁸

An dieser Stelle seiner Lektüre bildet der ML die Hypothese, dass «jener Tag und die Stunde», von der Jesus in Mk 13, 32 spricht, nicht nur in Beziehung steht zu den Stunden der Passion und des Todes Jesu, sondern zum «Kommen» des Menschensohnes, das sich in der Überwindung des Todes durch die Macht des Vaters ereignet. Deshalb «kommt» in diesen Geschehnissen auch die *Basileia Gottes in Macht* (ἐν δυνάμει, Mk 8, 38). Ohne die Intertexte der Verklärung und der Heilung des Jungen wäre das «alles ist möglich» (πάντα δυνατὰ) in Mk 9, 23 vor allem auf das Gebetswort in Getsemani und die Stunde der Passion hin gelesen worden. Wenn die Hypothese meines ML stimmt bzw. meine Kooperation mit dem Text bisher gelungen ist, dann wird man sagen können: Die Stunde der Passion, des Ärgernisses und der Zerstreung (Mk 14, 27) geht dem Kommen des Menschensohnes voraus, der die Schafe wieder sammelt (Mk 14, 27) und ihnen nach seiner Auferstehung vorangeht. Es ist das *Ereignis der Auferstehung Jesu von den Toten*, des Kommens Jesu in der Macht Gottes, das als ein apokalyptisches Widerfahrnis mit kosmischen Zeichen beschrieben (Mk 13, 24–27; 8, 28) und von Jesus selbst «dieser Generation» angesagt wird (Mk 9, 1; 13, 28–31)!¹⁹

2. Rückschau und Interpretation

Der Kontext der Markusforschung: Am Beginn stand die Krise

An dieser Stelle verlasse ich meinen ML, der mir bei meinem Lektüreprozess gedient hat. Als exegetisch informierte Leserin schaue ich auf seine Lese-Wege zurück und versuche, sie in das Gesamt der Markusexegese einzuordnen.

Das Markusevangelium endet wie ein modernes Theaterstück: offen, mitten in einer Krise. Das spiegelt, so die Markusforschung, die Krise, aus der heraus der Text des ältesten Evangeliums entstanden ist und auf die er eine Antwort geben will. Die Ursachen der Krise werden in unterschiedlichen Faktoren gesucht: im Trauma der Tempelzerstörung während des blutig niedergeschlagenen jüdischen Aufstands, im Traditionsabbruch durch das Sterben der Augenzeugen der Gründungsereignisse, in der Enttäuschung über die ausbleibende Wiederkunft des Herrn oder in den Schwierigkeiten, die das Leben als Minderheit in den Städten des römischen Reiches mit sich brachten. Die größte Krise bedeutete jedoch die Abwesenheit des Herrn. Wurde in der älteren Exegese die Anwesenheit des Auferstandenen

als Grunddynamik im Neuen Testament betont,²⁰ so spricht die gegenwärtige Exegese immer klarer von der Bewältigung der fundamentalen Abwesenheit des Herrn, die die urchristliche Theologie zu leisten hatte.²¹ Der älteste Evangelist wird als besonders radikaler Theologe der Abwesenheit gesehen: Für David du Toit ist die «Zwischenzeit» zwischen Auferstehung und Wiederkunft Jesu eine Zeit der Trauer, der Zerstreuung, des Unheils und der Gefahr nicht nur für Leib und Leben sondern auch für den Verlust des Glaubens und damit des Heils.²² Sie ist eine mit apokalyptischen Motiven geschilderte Endzeit angesichts des kommenden Gerichts des Menschensohns. Auch Sandra Hübenthal geht von der «Krise als Basiserfahrung» aus und entwickelt ihr Konzept des Markusevangeliums als Leistung einer Gedächtnisgemeinschaft.²³ Die Krise verortet sie nicht mehr in einer unmittelbaren traumatischen Erfahrung, sondern in einer «sich *generell* verändernden Situation, die nach Selbstvergewisserung fragt.»²⁴ Beide Autoren erklären je auf ihre Weise das Fehlen der Erscheinungen des Auferstandenen im Markusevangelium: Für du Toit handelt es sich um eine programmatische «Entwertung» der Erscheinungen, was er als Reaktion auf eine «wuchernde Osterüberlieferung» deutet.²⁵ Ihr setze der Evangelist seinen «Entwurf von der radikalen Abwesenheit des Erhöhten» entgegen, der «konsequent auf den Irdischen und seine immer gültigen Worte» verweist.²⁶ Hübenthal argumentiert mit den Bedürfnissen der Erzählgemeinschaft: «Die Wucht der Erzähldynamik würde durch Erscheinungsgeschichten untergraben. Wenn die abschließende Botschaft des Markusevangeliums lautet, dass die Begegnung mit dem Auferstandenen im Alltag (im Text: in Galiläa) stattfindet, dann wären herausgehobene Erscheinungserzählungen kontraproduktiv.»²⁷

Die Krise der Auferstehung Jesu von den Toten und das Gebet

Nun hat mein ML auf der Suche nach dem Gebet Jesu ganz neue Kooperationen mit dem Text des MK vollzogen. Könnte man die Krise am Beginn des Markusevangeliums, so frage ich, auch noch ganz anders imaginieren? Waren nicht der Tod *und die Auferstehung Jesu* aus Toten die Basiserfahrung des Christentums, die eine Erfahrung einer fundamentalen Krise ist? Die Erschütterung der Auferstehung spiegelt sich in den Aussagen über das Kommen des Menschensohnes, die die Unvorstellbarkeit und Bildlosigkeit des Geschehens mit apokalyptischen Sprachbildern füllen. Die Auferstehung wird im Markustext nicht narrativ repräsentiert, sondern im Sprachmodus der vollmächtigen Ankündigung als Ansage eines apokalyptischen Widerfahrnisses Jesus selbst in den Mund gelegt. Gesucht wird von der Erzählgemeinschaft des Markusevangeliums nicht eine Theologie zur Bewältigung

der Zwischenzeit bis zur Parusie, sondern eine Theologie, die den inneren Zusammenhang zwischen der «Stunde» des Gerichts und dem «Kommen» des Menschensohnes, zwischen dem Kreuz und der Auferstehung als den beiden Ausgangspunkten der *einen* urchristlichen Krisenerfahrung zu erhellen vermag. Meine Frage ist also, ob nicht die Auferstehung des Gekreuzigten von den Toten die Krise ist, die die markinische Theologie des abwesend anwesenden Herrn hervorgebracht hat.

Zur Verdeutlichung versuche ich folgende thesenhafte Vorstellung²⁸ oder ein imaginatives Gedankenexperiment, das in seiner zugespitzten Einseitigkeit vielleicht etwas sichtbar machen kann: Am Beginn der neutestamentlichen Überlieferung steht der krisenhafte Schock eines doppelten Verlustes. Denn Jesus wird zweimal verloren: auf Golgota und in dem Ereignis, das die Christen später Ostern nennen werden. Die verstörenden Elemente in den Begegnungen mit dem Auferstandenen, das Erschrecken, die Flucht, das Nicht-Erkennen und die Sprachlosigkeit spiegeln den Schock dieses zweiten Verlustes, der von allen, die Jesus von Nazaret gekannt hatten, vollzogen werden musste. Was auf dem Schädelberg geschehen war, war schrecklich, aber vorstellbar: Der Verlust eines teuren Menschen, der grausame Tod eines Unschuldigen, der Zusammenbruch der Lebenspläne und Hoffnungen, die eigene Schuld im Versagen angesichts roher Gewalt. Was jedoch die Begegnung mit dem Auferstandenen einforderte, überstieg das Vorstellbare: Es bedeutete, den, den man zu kennen geglaubt hatte, erneut und noch radikaler verlieren zu müssen. Wer ist der, den man Rabbi nannte und jetzt als Kyrios anrief? Die Auferstehung des Gekreuzigten ist alles andere als ein Happy End, sondern eine tiefgreifende Erschütterung, die an die Wurzel des Glaubens und der Existenz der Jünger und Jüngerinnen rührte und sie in einen krisenhaften Dauerzustand versetzte.²⁹ Aus dieser Situation ergibt sich die innere Notwendigkeit, den Jesus, den man doppelt verloren hat, wieder zu erinnern und zu vergegenwärtigen. Wer war er? Wie ist er zu verstehen, ausgehend von der umstürzenden Erfahrung seiner Auferstehung und seiner neuen, unfassbaren Präsenz in Abwesenheit oder seiner Gegenwart in der Weise des sich-Entziehens?

Das Markusevangelium kann gelesen werden als Bearbeitung einer krisenhaften Erschütterung, die mit apokalyptischen Motiven versprachlicht und gedeutet wird. Der Sturz der Himmel steht jedoch nicht erst bevor, sondern ist bereits eingetreten mit der Auferstehung des Gekreuzigten von den Toten. Nicht auf ein zukünftiges Weltende schaut der verstörte Blick der Erzählgemeinschaft, sondern auf das Beben von Ostern, das ihre Welt zum Einsturz gebracht hat und das immer noch nachbebt. Der Schock der Frauen am Grab wird nicht in einer Begegnung mit dem Auferstandenen aufgelöst, sondern durch das gesamte Evangelium hindurch gedeutet. Auf diese Weise wird die Krise in eine Gesamtsicht des Christusereignisses ein-

geordnet und so «bearbeitet». Der Weg zurück nach Galiläa steht deshalb nicht für die Rückkehr in einen «Alltag»; vielmehr bedeutet er die Anstrengung, das Leben des Irdischen, seine Worte und Taten, angesichts seiner Auferstehung sinnstiftend zu erinnern und erzählend zu vergegenwärtigen. Die Not des Glaubensverlustes, wiederum in apokalyptischer Sprache (Mk 8, 38) als Glaubensabfall angesichts des «Gräuels»³⁰ bedrängend vor Augen gestellt, war nach der Auferstehung keineswegs gebannt. Die Auferstehung zu «glauben» bedeutet auch, das Kreuz zu «glauben» und damit den Weg der Nachfolge des Gekreuzigten in seiner Anstößigkeit (vgl. Mk 14, 27).

Es ist die Haltung des Glaubens, Betens und Wachens, die das Evangelium zur Bewältigung und Bewahrung in der Krise benennt und in seinem Verweissystem durch den gesamten Text hindurch entfaltet. Im Zentrum steht das Gebet Jesu selbst, mit dem er sich dem Vater in der Stunde des kommenden Gerichts überlässt (Mk 14, 36.41f). Dieser «Gebetsglaube» ist der innerste Kern seiner Gottesbeziehung und damit der Offenbarung Gottes im Markusevangelium. In der Heilungsgeschichte Mk 9 leuchtet er auf als der Glaube Jesu an die alles vermögende Macht seines Vaters angesichts des Todes. In Mk 11, 23 weist der bergeversetzende Glaube auf die Kraft des Bittgebets im Angesicht des kommenden Gerichts, Getsemani vorwegnehmend. Dort, in der Nacht der Überlieferung, ist Jesu wachendes Beten in der Versuchung der konkrete Vollzug des «nicht Wissens» um die «Stunde» (Mk 13, 32), Gebetsglaube und Ringen angesichts der Unverfügbarkeit Gottes. Die Jünger sind im Evangelium Zeugen dieser Gebetsituationen Jesu und Adressaten seiner deutenden Worte. An sie richtet Jesus explizit die Aufforderung, seinem wachenden und betenden Glauben zu folgen. In ihrer eigenen Auseinandersetzung, Anfechtung, Verlassenheit und Versuchung zum Glaubensverlust wird ihnen im Evangelium immer wieder Jesus selbst vor Augen gestellt, der sich dem Willen des Vaters rückhaltlos übergibt. Die Krise im Hintergrund des Markusevangeliums ist der Glaube selbst. Es ist die Verbindung mit Jesus, dessen Gebet bis in die Gottverlassenheit vordringt, in der diese Krise bestanden werden kann.

Vater unser

Eine letzte, überraschende Beobachtung: Die Texte und Worte, die sich entlang der Gebetslinie im Markusevangelium finden, können wie eine Interpretation des Vaterunser-Gebets gelesen werden, das Markus ja nicht überliefert, das aber durchgehend in seiner Gebetslehre vorhanden ist. Nahezu alle zentralen Stichworte des Herregebets sind in den Texten der markinischen Gebetslinie enthalten: Alle Vaterworte des Markusevangeliums; alle Stellen, in denen das «Kommen» der Basileia angesagt ist (Mk 1, 15; 9, 1;

11, 9); die einzige Markusstelle, in der vom «Wollen» des Vaters die Rede ist (Mk 14, 36); die einzige Formulierung, in der Gott als Subjekt des «Erlassens» von Schuld³¹ genannt wird und dies in Verbindung mit dem gegenseitigen Erlassen unter den Menschen (Mk 11, 25), sowie das Thema der Versuchung. Um jedoch erkennen zu können, ob hinter diesen intertextuellen Verbindungen eine Intention oder Strategie eines kanonischen Textes zu entdecken ist, müsste ich meinen Modellleser erneut auf Reisen schicken.

ANMERKUNGEN

¹ Mk 1, 35; 6, 46; 14, 35–39. Ferner erwähnt Mk das Dankgebet bei der wunderbaren Speisung (Mk 6, 41; 8, 6) und im Abendmahlsaal (14, 22f). Das Aufstöhnen vor der Heilung des Taubstummen Mk 7, 34 könnte als wortloses Gebet gedeutet werden.

² In Mt sind es 33 Stellen, und insgesamt steht «Vater» im NT fast 250 Mal für Gott.

³ Vgl. als Einführung in die semiotische Lesetheorie: Silvia PELLEGRINI, *Elija – Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung im Markusevangelium* (HBS 26), Freiburg 2000, 49–148.

⁴ Vgl. dazu Umberto ECO, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München 1990, 61–83; zur Anwendung dieses Konzepts für die Exegese vgl. PELLEGRINI, Elija (s. Anm. 3), 79–122; Margareta GRUBER, *Der Quelle zu trinken geben. Eine intratextuelle Lektüre von Joh 4, 1–42, Joh 7, 37–39 und Joh 19, 28–37, verbunden mit einer methodischen Überlegung zum Modell-Leser*, in: Georg STEINS – Egbert BALLHORN (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispielexegesen und Methodenreflexion*, Stuttgart 2007, 314–330.

⁵ ECO, Lector (s. Anm. 4), 113.

⁶ Deshalb gleicht der ML im Grunde «einem auf seinen Text spezialisierten Fachidioten», so Peter STOCKER, *Theorie der intertextuellen Lektüre. Modelle und Fallstudien*, Paderborn 1998, 98, der aber entscheidend hinzufügt: «Theoretisch brauchbar ist er gerade deswegen.»

⁷ Τὸ εἰ δύνῃ, πάντα δυνάτῃ τῷ πιστεύοντι. Hier schließe ich mich der Interpretation von Jean Carmignac an, der den Dativ «dem Glaubenden» als Dativ Commodi (zu Gunsten von) und nicht als Dativ Auctoris übersetzt, vgl. Jean CARMIGNAC, *Ah! Si tu peux! ... Tout est possible en faveur de celui qui croit*, in: William WEINRICH, *The New Testament Age. Essays in Honour of Bo Reicke*, Macon GA 1984, 83–86.

⁸ So auch Wilhelm THÜSING, *Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie*, in: Karl RAHNER – Wilhelm THÜSING, *Christologie – Systematisch und exegetisch* (QD 55), Freiburg 1972, 213.

⁹ THÜSING, Zugangswege (s. Anm. 8), 213f.

¹⁰ Auch hier findet sich ein *dativ commodi*.

¹¹ So auch THÜSING, Zugangswege (s. Anm. 8), 213. Alles andere sei absurd.

¹² Auf die Versuchung Jesu in 1, 13 als Intertext wurde bereits hingewiesen. Jetzt verstärkt ἡγγικεν in Mk 1, 15 diese Verbindung.

¹³ Nur hier im Mk.

¹⁴ In Mk 16, 8 ebenfalls durch einen Engel begonnen.

¹⁵ Vgl. z. B. Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/2), Neukirchen-Vluyn 1979, 26.

¹⁶ Dies schließt andere Identifizierungen auf der Ebene des Gesamttextes nicht aus, vgl. dazu unten. Die fachexegetische Diskussion diskutiert das breit.

¹⁷ Dieser Dialog ist nur bei Markus zu finden.

¹⁸ Im Lukasevangelium wird diese Strategie explizit weiter ausgebaut werden (Lk 13,1-9). Lk fügt das Bild vom fruchtlosen Feigenbaum, vielleicht sogar in bewusster intertextueller Spiegelung und Korrektur der markinischen Erzähltradition, in seine Sondergutkomposition aus Umkehrruf und Gleichnis vom sorgenden Weingärtner ein und setzt dadurch den Vollzug des Urteils in seiner metaphorischen Welt sozusagen aus. Vgl. dazu Margareta GRUBER, *Gerichtskonsequenz oder Gnadenchance? Das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum Lk 13,6-9*, in: Ruben ZIMMERMANN (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 579–585.

¹⁹ Dies ist wohlgerne keine Aussage über den historischen Jesus, sondern über den Jesus im Text des Markusevangeliums. Der ML meiner prozeduralen Lektüre hat keine «hinter» seinen Text zurückreichende Kompetenz.

²⁰ Vgl. dazu die Zusammenstellung entsprechender Zitate der Forschungsgeschichte bei David DU TOIT, *Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen* (WMANT 111), Neukirchen-Vluyn 2006, 1–4.

²¹ Ich weise insbesondere auf zwei neuere Arbeiten zum Markusevangelium hin: DU TOIT, *Der abwesende Herr* (s. Anm. 20), 1–7, 437–445; Sandra HÜBENTHAL, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis* (FRLANT 253), Göttingen 2014, hier insbes. 221–226; 454f.

²² DU TOIT, *Der abwesende Herr* (s. Anm. 20), 133–149. Dies zeigt er insbesondere auf an Mk 13, vgl. 227f, 438f und 443. Für du Toit ist das Evangelium der Ersatz des abwesenden Herrn.

²³ Vgl. HÜBENTHAL, *Das Markusevangelium* (s. Anm. 21), 221–126; 454f. Bei Hübenthal liegt der Fokus auf der identitätsbildenden Funktion der Erzählung der Jesusgeschichte durch die Erzählgemeinschaft. Die Krise wird narrativ bearbeitet.

²⁴ Ebd., 454.

²⁵ Vgl. DU TOIT, *Der abwesende Herr* (s. Anm. 20), 401–417, 442.

²⁶ Ebd., 442.

²⁷ HÜBENTHAL, *Das Markusevangelium* (s. Anm. 21), 224f.

²⁸ Mehr kann es an dieser Stelle nicht sein. Man sollte sich allerdings vor Augen halten, dass auch etwa die Vorstellung einer urchristlichen Parusieerwartung und ihrer Enttäuschung auf solchen imaginativen Komponenten beruht; diese haben sich allerdings in den letzten 100 Jahren fest ins kollektive Gedächtnis der Exegese eingegraben.

²⁹ Christian Strecker spricht in kulturanthropologischer Perspektive von einem Zustand dauerhafter Liminalität oder des permanenten Übergangs vom Tod zum Leben, vgl. Christian STRECKER, *Auf den Tod getauft – ein Leben im Übergang. Erläuterungen zur lebenstransformierenden Kraft des Todes bei Paulus im Kontext antiker Thanatologien und Thanatopolitiken*, in: Martin EBNER u.a. (Hg.), *Leben trotz Tod* (JBTh 19), Neukirchen-Vluyn 2004, 259–295.

³⁰ Ist das βδέλυμα, der «Gräuel» in Mk 13, 14, (auch) eine aus dem Danielbuch entnommene Chiffre für den Skandal des Kreuzes? Chiffren sind immer offen, das gilt auch für Dan 12, 11 und Mk 13, 14.

³¹ Hier: Übertretungen (παρπτώματα); Schuld (ὀφείλημα) kommt im Mk nicht vor.