

Inhalt

Vorwort zur deutschen Ausgabe	13
Einführung in das Gebetsleben unseres Herrn	17
1 Jesus betete von der Brust seiner Mutter an.	33
2 Jesus betete: „Abba, lieber Vater“	44
3 Jesus betete im Verborgenen.	51
4 Jesus betete das Vaterunser.	60
5 Jesus betete voller Freude im Geist	73
6 Jesus betete in dem Wissen, dass er erhört wird. . .	80
7 Jesus betete für die Verherrlichung seines Vaters. .	88
8 Jesus betete für seine eigene Verherrlichung.	96
9 Jesus betete im Hinblick auf das ewige Leben.	104
10 Jesus betete, dass wir Gott und ihn selbst erkennen.	111

11	Jesus betete für die Herrlichkeit, die er hatte, ehe die Welt war	120
12	Jesus betete für Gottes Selbstoffenbarung.....	129
13	Jesus betete für die Auserwählten, dass er in ihnen verherrlicht werde.....	137
14	Jesus betete, dass der Vater die Gemeinde beschützen möge	145
15	Jesus betete, dass seine Jünger voll Freude sein mögen	153
16	Jesus betete für seine Jünger in der Welt	160
17	Jesus betete, dass seine Jünger geheiligt werden	168
18	Jesus betete für die Einheit der Kirche.....	176
19	Jesus betete dafür, dass wir seine Herrlichkeit empfangen.....	187
20	Jesus betete, dass die Seinen bei ihm sein mögen	195
21	Jesus betete voll Zuversicht.....	202
22	Jesus betete in großer Bedrängnis	208

23	Jesus betete dafür, verschont zu werden	216
24	Jesus betete für seine Feinde.	226
25	Jesus betete mit einem lauten Schrei	232
26	Jesus betete sein letztes Gebet	240

Einführung in das Gebetsleben unseres Herrn

Als Autor und Pastor möchte ich meine Leser nicht mit einer Einführung abschrecken, die schwieriger ist als der Rest des Buches. Es gibt so vieles, was wir vom Gebetsleben Jesu lernen können. Um unseren betenden Herrn zu verstehen und würdigen zu können, müssen wir ihn jedoch durch eine gute Theologie von Christus (Christologie) kennenlernen. Schon das Wort Christologie kann beängstigend klingen, aber es bezeichnet eigentlich nur das Studium der Person Christi und seines Werkes. Wenn du also mit mir durch diese Einführung gehen magst, so wird sie dir meiner Meinung nach helfen, die Gebete Jesu zu verstehen. Aber wenn du die Sprache als etwas zu technisch empfindest, ist es nicht unbedingt notwendig, die Einführung zu lesen, um dieses Buch zu genießen (und davon zu profitieren).

Alle Christen haben eine Christologie. Aber kann dein Verständnis von der Person Christi und seines Gebetslebens dem gerecht werden, dass sein „*Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Tränen*“ (Hebräer 5,7) zu seinem Vater, den er mit tiefer Gottesfurcht verehrte, echt war und nicht vorgetäuscht?

Seit der frühen Kirche haben sich Theologen, selbst einige der größten uns namentlich bekannten, bemüht, eine über-

zeugende Darstellung des Gebetslebens von Jesus von Nazareth anzubieten. In einer eingehenden Studie über die Christologie von Kyrill von Alexandria und Nestorius schreibt John Anthony McGuckin: „Kyrill möchte das Gebetsleben Jesu als eine rein praktische Übung erklären, die vor allem unserer Unterweisung und Erbauung dient.“¹

Betete Jesus, der wesensgleich mit Gott ist, in erster Linie als Vorbild für jene, die ihm zusahen? Oder betete Jesus, der ja auch mit dem Menschen wesensgleich ist (mit Leib und Seele), weil er um seiner selbst und um unseretwillen beten musste? Wenn Letzteres zutrifft, was ich glaube, was bedeutet es dann, wenn wir sagen, dass er beten „musste“? Dies sind wichtige Fragen, und sie führen uns zum Kern unserer Christologie.

Wenn Jesus nicht aus Notwendigkeit betete, dann stimmt etwas mit unserem Verständnis von seiner Person nicht. Eine genaue Untersuchung der Berichte über die Gebete Jesu und die Auswirkungen auf seine Lehrtätigkeit zeigt, dass seine Gebete im Zentrum seines gehorsamen und abhängigen Lebens vor dem Vater standen. Inmitten von Anfechtungen und Prüfungen suchte Jesus Gott, weil er glaubte, dass Gott ihm in der Zeit der Not helfen konnte und wollte. Doch wie kann man von der „Not“ dessen sprechen, der nicht nur ganz Mensch, sondern auch Gott ist?

1 John Anthony McGuckin, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2004), S. 133.

Chalcedon verstehen

Der Kleine Westminster Katechismus (Frage 21) enthält eine wertvolle zusammenfassende Aussage über die Person Christi: „Der einzige Erlöser von Gottes Erwählten ist der Herr Jesus Christus (Johannes 14,6), der als ewiger Sohn Gottes (Psalm 2,7) Mensch wurde (Jesaja 9,6), und so Gott und Mensch in zwei unvermischten Naturen und in einer Person war und für immer bleibt.“

Diese Antwort entspricht nicht nur der Wahrheit; es gibt auch nichts, was ein rechthgläubiger Christ daran auszusetzen hätte. Doch die Aussagen über die Person Christi (eine Person, zwei Naturen) waren selbst unter rechthgläubigen Theologen historisch betrachtet nicht ganz so eindeutig. Theologische Konflikte waren der Auslöser für das Konzil von Chalcedon (451 n. Chr.). Damals entstand das Chalcedonense, ein wunderschön formuliertes Bekenntnis. Manche glauben, dass das Konzil von Chalcedon die Frage beantwortet hat, was es bedeutet, eine rechthgläubige Auffassung von der Person Christi zu vertreten. Grundsätzlich ist dies auch richtig. Aber es bedeutet nicht, dass die Thematik damit abgeschlossen oder vollständig geklärt wäre.

Es überrascht nicht, dass die beiden Hauptakteure in der Debatte, nämlich die alexandrinische und die antiochenische Schule, mit dem Ergebnis von Chalcedon nicht vollauf zufrieden waren. Wer tatsächlich „gewonnen“ hat, ist immer noch umstritten. Manche erkennen in dem Dokument sowohl alexandrinische als auch antiochenische Akzente. Die Alexandriner (d. h. die „kyrillische Partei“) betonten die Einheit der Person

und ihre Göttlichkeit, während die Antiochener den Schwerpunkt auf die Unterscheidung zwischen den beiden Naturen legten und vor allem einen ganz und gar menschlichen Jesus darstellen wollten. Die Gefahr der alexandrinischen Position bestand darin, dass sie sich an die Häresie des Eutyches anlehnen konnte, dessen Auffassung von Christus die Unversehrtheit der beiden Naturen gefährdete, weil er die göttliche Natur auf Kosten der menschlichen überbetonte. Auf der anderen Seite war das Problem der antiochenischen Position, der Häresie des Nestorianismus nahe zu kommen, einer Sichtweise von Christus, die die Einheit der Person Christi aufgrund einer unangemessenen Trennung der Naturen infrage stellte.

Die Sachlage wird noch komplizierter, wenn man bedenkt, dass Nestorius um der Einheit willen zu der Aussage bereit war, dass Maria, wie Kyrill mit Nachdruck gelehrt hatte, *theotokos* („Mutter Gottes“; wörtlich: „Gottesgebälerin“) war – auch wenn einige seine Aufrichtigkeit bei diesem „Bekenntnis“ infrage stellen. Darüber hinaus bleibt es fraglich, ob seine eigene Theologie die Einheit der menschlichen und der göttlichen Natur in Christus in Zweifel zog. Mit anderen Worten: Nach ihm wurde eine Irrlehre benannt, die er wahrscheinlich gar nicht vertrat. Außerdem machte Kyrill manchmal Aussagen, die eher antiochenisch als alexandrinisch anmuten. Was auch immer in diesem historischen Drama geschehen ist, das Glaubensbekenntnis und die späteren reformierten Bekenntnisse und Katechismen bekräftigen die Lehre von den zwei Naturen in einer Person. Wichtig ist nun die Frage, wie sich diese beiden Naturen in der einen Person zueinander verhalten.

Der Entwicklungsverlauf in der Westkirche

Lassen wir die Christologie der Ostkirche – die eine eigene wertvolle und wichtige Untersuchung wert ist – einmal beiseite. Die Westkirche hat immer eine Unterscheidung zwischen den beiden ansonsten untrennbaren Naturen Christi gemacht, der von demselben Wesen wie die Menschen und wie Gott ist. Die Traditionen in der Westkirche haben die Beziehung zwischen diesen beiden Naturen jedoch etwas unterschiedlich aufgefasst. So kamen die römisch-katholischen Theologen im Allgemeinen zu dem Schluss, dass Christus aufgrund der hypostatischen Einheit² von Geburt an die selige Anschauung Gottes besaß. Das heißt, Christus wandelte nicht im Glauben, sondern im Schauen. Seine menschliche Natur empfing alle Gaben, die ihm im Augenblick seiner Inkarnation zuteilwerden sollten. Die Lutheraner gingen in eine andere, extremere Richtung. Sie stimmten mit den römisch-katholischen Theologen darin überein, dass Christus bei seiner Menschwerdung eine Vielzahl von Gnadengaben auf einmal empfing. Sie vertraten jedoch auch die Ansicht, dass Christus bei der Inkarnation auch eine Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur erhielt.

Die vielleicht am weitesten entwickelte Version des lutherischen Ansatzes geht davon aus, dass die Mitteilung der Eigenschaften nur in eine Richtung geht, das heißt, die göttlichen Eigenschaften werden der menschlichen Natur mitgeteilt und

2 Anm. d. Hrsg.: *Hypostase*, griech. *hypostasis*, d. h. Einigkeit bzw. Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi.

nicht umgekehrt. Dennoch erheben sowohl römisch-katholische als auch lutherische Theologen die menschliche Natur über die Grenzen hinaus, die ihr durch Christi Leben in der Erniedrigung gesetzt waren. Auf diese Weise können sie der Entwicklung der menschlichen Natur Christi nicht angemessen Rechnung tragen. Tatsächlich wird die Realität der Erniedrigung Christi infrage gestellt: Musste Christus wirklich lernen und unterwiesen werden (Jesaja 50,4)?

Darüber hinaus muss man sich fragen, welche Art von Gebetsleben Christus hatte, wenn man die Christologie der Lutheraner und der römischen Katholiken zugrunde legt, die seine menschliche Natur in einem solchen Maße überhöhen. Hat Christus in seiner Not Hilfe von Gott empfangen, als er betete?

Der Einspruch der reformierten Theologen gegen die römisch-katholische und die lutherische Christologie erklärt sich aus ihrem Argument, dass „das Endliche nicht das Unendliche fassen kann“. Als Antwort auf lutherische Thesen betont diese Maxime, dass das endliche Menschsein Christi nicht in der Lage war und (immer noch) nicht in der Lage ist, unendliche Eigenschaften (z. B. Allgegenwart und Allwissenheit) anzunehmen. So erfährt die menschliche Natur Christi, die sowohl seinen Leib als auch seine Seele umfasst, Begrenzungen. Dies gilt selbst dann, wenn seine menschliche und seine göttliche Natur hypostatisch vereinigt sind. In der Tat bleibt die verherrlichte menschliche Natur Christi auch im Zustand der Erhöhung von seiner göttlichen Natur unterschieden und kann das Göttliche nicht erreichen oder vollständig begreifen. Könnte sie das, wäre er nicht mehr wirklich der *Gott-Mensch*.

Die Beziehung zwischen den beiden Naturen in der einen Person ist eine freiwillige. Die göttliche Natur „verschlingt“ nicht zwangsläufig die menschliche Natur, indem sie sie auf die bloße Erscheinung des Fleisches reduziert. Alle Interaktionen zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus sind freiwillig; wenn er also eine Art von Unwissenheit bekennt (vgl. Markus 13,32), die der Beschränktheit seiner menschlichen Natur entspricht, dann deshalb, weil, wie wir uns vor Augen halten müssen, die göttliche Natur seiner menschlichen Natur nicht automatisch alles offenbart (was auch unmöglich wäre). Eine freiwillige Beziehung zwischen den beiden Naturen in einer Person schützt die Integrität der menschlichen Natur Christi, sodass seine Gebete wirklich die eines Menschen sind, der um seiner Seele willen beten muss.

Reformierte Christologie

Die reformierten Theologen betonten die Echtheit der beiden Naturen Christi, weil, wie oben festgestellt, das Wesen der Gottheit nicht vermittelbar ist. Obwohl Christus also ein vollkommener Mensch war – das sichtbare Ebenbild des unsichtbaren Gottes –, bleibt seine menschliche Natur endlich. Kritiker der reformierten Christologie haben diese Sichtweise als grenzwertig nestorianisch aufgefasst, und deshalb war es für reformierte Theologen von entscheidender Bedeutung, zu bekräftigen, dass die beiden Naturen Christi in einer einzigen Person vereinigt sind. Daher hat der Sohn Gottes eine menschliche *Natur* angenommen und nicht eine menschli-

che *Person*. Dieses anhypostatische (nicht personhafte) Annehmen legt nahe, dass die menschliche Natur nur in der Person des Logos existiert. Die menschliche Natur Christi ist enhypostatisch, das heißt, sie wird im Augenblick der Inkarnation, als der Logos eine menschliche Natur annahm, persönlich („identifizierbar“). Mit anderen Worten: Die menschliche Natur existiert im Logos und wird dadurch „personalisiert“ (hypostasiert). Aus diesem Grund sprechen wir nicht davon, dass Naturen handeln, sondern dass die Person gemäß der jeweiligen Natur handelt.

Die alexandrinischen Theologen, namentlich Kyrill, vertreten die Auffassung, dass die Identität der Person der Logos ist. Für Kyrill agiert der Logos demnach als Mittler alles dessen, was in der menschlichen Natur geschieht – eine Auffassung, die eine Reihe von Problemen aufwerfen kann. Ein mögliches Problem dieses Ansatzes hat mit der Frage zu tun, wie die Integrität der menschlichen Natur bewahrt werden kann. Mit anderen Worten: Wie können wir von wahrhaft menschlichen Erfahrungen sprechen? Darüber hinaus erweist sich die Zuschreibung von Leiden an den Logos bei gleichzeitiger Bejahung der göttlichen Unantastbarkeit als widersprüchlich. Daher haben viele reformierte Theologen den Begriff „Person“ verwendet, um sich auf Christus in seinen beiden Naturen zu beziehen und nicht *simpliciter* (schlicht/einfach) auf den Logos. Die Inkarnation begründete eine „komplexe“ (oder „zusammengefügte“) Person, welche die zwei Naturen des Gottmenschen Jesus Christus widerspiegelt.

Ausgehend von dieser Sicht der Person Christi haben viele reformierte Theologen von der „Mitteilung von Eigenschaf-

ten“ gesprochen, die auch die „Mitteilung von Handlungen“ einschließt, da die beiden Begriffe zusammengenommen die Person widerspiegeln, die das Werk vollbringt. Das Westminster Bekenntnis beschreibt diese Begriffe wie folgt: „Christus handelt im Werk der Mittlerschaft nach beiden Naturen, durch jede Natur dementsprechend, was zu ihrem besonderen Wesen gehört; doch wegen der Einheit der Person wird in der Schrift manchmal das, was zur einen Natur gehört, der Person zugeschrieben, die nach der anderen Natur gekennzeichnet ist“ (WB, 8.7).

Die „Person“ handelt nicht durch ihre menschliche Natur als ihr Werkzeug; vielmehr handelt der Gottmensch im Einklang mit beiden Naturen. Dieser Punkt der Lehre war tatsächlich eine Quelle von Kontroversen zwischen den reformierten Orthodoxen und verschiedenen römisch-katholischen Autoren, die der Ansicht waren, dass Christus seine Mittlertätigkeit nur als Mensch ausübte.

Römisch-katholische Theologen wie Robert Bellarmin vertraten die Auffassung, dass Christus nicht gemäß seiner göttlichen Natur, sondern nur in seiner menschlichen Natur Mittler ist. Reformierte Theologen hingegen wandten ein, dass, wenn nur die menschliche Natur Christi vermittele, ein anderer Mensch vor und nach der Inkarnation mit gleicher Wirksamkeit hätte vermitteln können. Indem sie die Naturen Christi in der Einheit der Person verankerten, lehnten es die reformierten Theologen ab, von Christi Mittlerschaft lediglich als dem Werk eines Menschen zu sprechen. Nein, das Mittlerwerk Christi war das Werk des Gottmenschens Jesus Christus.

Bellarmin folgerte außerdem: Wenn Christus gemäß sei-

ner göttlichen Natur vermittelte, müssten auch der Vater und der Geist Mittler sein. Die reformierten Theologen entgegneten, dass diese Art der Argumentation zu dem Schluss führen würde, dass, da der Sohn Fleisch geworden war, auch der Vater und der Geist Fleisch geworden wären. Es gibt einen Ausdruck, der sich auf das Wesen bezieht: Alle drei Personen haben die gleichen göttlichen Eigenschaften, weil sie alle Gott sind. Aber es gibt auch einen Terminus, der sich auf die Personen bezieht: Der Vater ist nicht gezeugt, aber der Sohn ist gezeugt. Der Geist geht von dem Vater und dem Sohn aus, aber der Vater geht nicht von dem Geist aus und so weiter. Persönliche Eigenschaften können sich bei einem gemeinsamen göttlichen Wesen unterscheiden.

Wenn wir sagen, Christus vermittele als eine Person mit beiden Naturen, dann können wir eine Stelle wie Apostelgeschichte 20,28 verstehen, in der davon die Rede ist, dass die Gemeinde durch das Blut Gottes erkaufte wurde. Auf der Grundlage der Übertragung von Eigenschaften und Handlungen hatten die reformierten Theologen kein Problem damit zu sagen, dass Gott starb – auch wenn es für die göttliche Natur Christi unmöglich war, zu leiden oder zu sterben –, weil sein Werk der ganzen Person zugeschrieben wird. Der ganze Christus ist Gott und Mensch im Sinne der Person, aber der ganze Christus ist nicht Gott und Mensch in dem Sinne, dass eine Unterscheidung zwischen den beiden Naturen aufrechterhalten werden muss.³ Singen wir also das herrliche Kirchenlied „And

3 Wie Francis Turretin bemerkt: „Es ist eine Sache, von dem ganzen Christus zu sprechen, eine andere, von Christus in seiner Gesamtheit zu spre-

Can it Be?“ [„Und kann es sein?“], insbesondere die Worte: „How can it be that thou, my God, shouldst die for me?“ [„Wie kann es sein, dass du, mein Gott, für mich starbst?“]. Auf der Grundlage der Lehre von der Übertragung der Eigenschaften lautet die Antwort auf die Frage, [ob das sein kann]: Ja!

Die obigen Ausführungen zeigen, dass die reformierte Christologie im Vergleich zu den katholischen und lutherischen Darstellungen der Person Christi ihre eigenen Schwerpunkte setzte. Die meisten Leser würden in der obigen Darstellung keine allzu kontroversen Aussagen finden. In der puritanischen Tradition findet man jedoch zum Beispiel eine einzigartige und besondere Betonung der Rolle des Geistes in Bezug auf die Person Christi, um die Beziehungen zwischen den beiden Naturen Christi schlüssig darzustellen.

Die christologische Bedeutung des Geistes

Die meisten Christen gehen davon aus, dass Christus Wunder vollbringen konnte, weil er Gott war. Das ist sicherlich richtig. Wenn wir aber zum Beispiel die These vertreten, dass die göttliche Natur Christi notwendigerweise und immer durch

chen. Der ganze Christus ist Gott und Mensch, aber nicht Christus in seiner Gesamtheit. Das Ganze im Maskulinum (*totus*) bezeichnet eine Person im Konkreten, das Ganze im Neutrum (*totum*) aber eine Natur im Abstrakten. Deshalb wird mit Recht gesagt, dass der ganze Christus Gott oder Mensch ist, weil dies die Person bezeichnet; aber nicht Christus in seiner Gesamtheit, weil dies jede Natur in ihm bezeichnet.“ Institute of Elenctic Theology, übers. von George Musgrave Giger, hrsg. von James T. Dennison Jr., Bd. 1 (Phillipsburg, NJ: P&R, 1992), 13.7.17.

die menschliche Natur wirkt und ihn auf diese Weise befähigt, Wunder zu vollbringen, entsteht ein erhebliches Problem hinsichtlich der Fülle von Texten, die von der Rolle des Heiligen Geistes im Leben Christi sprechen. Dieses Problem konnte der Ansatz von Kyrill nicht vollständig überwinden. Indem er sagte, dass der Logos das einzige wirksame Mittel war, das auf die menschliche Natur einwirkte, machte Kyrills unausgewogene Beziehung zwischen den beiden Naturen das Wirken des Heiligen Geistes im Leben Jesu im Grunde überflüssig. Selbst sozinianische Theologen des 17. Jahrhunderts erkannten diese Spannung in der klassischen Christologie. Welchen Sinn hat es, so fragten sie, dass Christus der Heilige Geist gegeben wurde, wenn er doch ganz Gott ist?

Die christologische Genialität von John Owen (1616–1683) zeigt sich genau an diesem Punkt. Weder römisch-katholische noch lutherische Theologen können eine relevante Rolle des Heiligen Geistes im Leben Christi angemessen erklären. In der Tat kann ihre Darstellung der Beziehung zwischen den beiden Naturen nicht hinreichend begründen, warum Christus den Heiligen Geist ohne Maß empfing. Römisch-katholische und lutherische Theologen wissen im Allgemeinen nicht, was sie mit den Gaben und Tugenden Christi (z. B. Glaube und Hoffnung) anfangen sollen. Owen hatte jedoch, wie auch andere, seine eigene Art, das Verhältnis der beiden Naturen Christi zu erklären. Meines Wissens hatte dies vor ihm noch niemand so klar formuliert. Eines seiner Hauptanliegen war, die Echtheit der beiden Naturen Christi zu wahren. Dabei stellte er die recht kühne These auf, dass die einzige einmalige, unmittelbare Handlung des Gottessohnes hinsichtlich der menschl-

chen Natur darin bestand, diese mit sich selbst zu vereinen. Jede andere Einwirkung auf die menschliche Natur Christi erfolgte durch den Heiligen Geist. Christus vollbrachte seine Wunder durch die Kraft des Heiligen Geistes, nicht unmittelbar durch seine eigene göttliche Kraft.

Mit anderen Worten: Die göttliche Natur wirkte nicht unmittelbar durch die hypostatische Einheit, sondern mittelbar durch den Heiligen Geist. Die traditionelle Art und Weise, die Wunder Christi zu verstehen, besagt in der Regel, dass Christus kraft seiner eigenen göttlichen Natur Wunder vollbrachte. Doch nach der Auffassung von Owen (und anderen) ist der Heilige Geist der unmittelbare Urheber der Wunderkräfte Christi. Dieses Verständnis der Beziehung zwischen dem Geist und der menschlichen Natur wahrt das Menschsein Jesu Christi und beantwortet eine Vielzahl exegetischer Fragen.

Offenbar haben einige Christen die Vorstellung, dass die göttliche Natur Christi an die Stelle seiner Seele tritt. Diese Vorstellung mag gut gemeint sein, ist aber falsch. Christus war ein vollkommener Mensch mit einer vernunftbegabten Seele als unmittelbarem Prinzip seines moralischen Handelns. Mit anderen Worten: Christus hatte ein menschliches Selbstverständnis. Manche könnten sagen, die Person des Gottessohnes sei das Selbstverständnis Christi. Dagegen machten einige reformierte Theologen geltend, dass Persönlichkeit kein Akt ist, sondern der Modus bzw. die Eigenschaft von etwas. Wichtig ist, dass das Menschsein Christi, sowohl der Leib als auch die Seele, sich nicht in seiner Göttlichkeit verliert. Aus diesem Grund brauchte die menschliche Natur Christi den Heiligen Geist, um Gemeinschaft mit Gott zu haben. Seine Gebete

zu Gott waren niemals einfach nur die Gebete eines Menschen – nicht einmal des Gottmenschen – zum Vater, sondern sie waren vielmehr die Gebete des Sohnes Gottes zum Vater in der Kraft des Geistes. Niemals wurde ein Gebet vor Gott von Christi Lippen gesprochen, in dem nicht der Heilige Geist kraftvoll in seiner menschlichen Natur gewirkt hat, um ihn zu befähigen, die Worte zu sprechen, die der Vater ihm zu sprechen gegeben hatte. So wollen auch wir beten, wie unser Herr gebetet hat: im Geist.

Der unzertrennliche Begleiter Christi während seines irdischen Wirkens als wahrer Mensch war der Heilige Geist. Deshalb nahm der Heilige Geist bei allen wichtigen Ereignissen im Leben Christi eine führende Rolle ein. Der Heilige Geist war die unmittelbare göttliche, wirkmächtige Ursache der Inkarnation (Matthäus 1,18-20; Lukas 1,35). Dies war ein passender „Auftakt“ für Christus, da Jesaja von dem Messias sagt, dass ihm der Geist gegeben war (Jesaja 42,1; 61,1).

Das Neue Testament bestätigt Jesajas Zeugnis an verschiedenen Stellen. Zum Beispiel stellt es fest, dass Christus den Geist ohne Maß empfing (Johannes 3,34). Bei der Taufe Jesu kam der Geist auf ihn herab (Matthäus 3,16), und in Lukas 4 nimmt der Geist eine wichtige Rolle ein, indem er Christus vor, während und nach seiner Versuchung leitet und stärkt (Verse 1 und 14). Im selben Kapitel liest Jesus aus Jesaja 61,1-2 („*der Geist des Herrn ruht auf mir*“) und verkündet, dass sich dieses Prophetenwort in ihm erfüllt (Lukas 4,21). Christus vollbrachte Wunder in der Kraft des Heiligen Geistes (Matthäus 12,18; Apostelgeschichte 10,38). Hebräer 9,14 kann so verstanden werden, dass Christus sich nicht durch seinen eigenen

Geist, sondern durch die Befähigung des Heiligen Geistes opferte. Ebenso wie sein Tod wird auch die Auferstehung Christi dem Heiligen Geist zugeschrieben (Römer 8,11), und er wurde „*kräftig erwiesen als ein Sohn Gottes nach dem Geist, der da heiligt*“ (Römer 1,4; siehe auch 1.Timotheus 3,16; 1.Petrus 3,18). Da der Geist der unzertrennliche Begleiter Christi während seines irdischen Dienstes war, besteht kaum ein Zweifel daran, dass Christus durch die Befähigung des Geistes zu seinem Vater rief (das heißt betete); dies wiederum würde Römer 8,26-27 implizit ein christologisches Gepräge geben. Die Vielzahl der Hinweise auf die Rolle des Heiligen Geistes im Dienst Christi lässt sich am besten durch die reformierte Auslegungstradition erklären.

Schluss

Ausgehend von der oben dargelegten grundlegenden Christologie vertrat Hugh Martin (1821–1885) die Auffassung, dass Jesus

sich daher unweigerlich in einen Zustand anerkannter Schwäche und Gebrechlichkeit begab – in eine absolute Abhängigkeit von Gott – eine Abhängigkeit, die in den Lobpreisungen und Anrufungen des Gebets ausgeübt werden und zum Ausdruck kommen sollte. Er war von einer Frau geboren und unter das Gesetz gestellt – unter das Gesetz des Gebetes, wie auch unter andere Verordnungen und Pflichten – das Gesetz, aufgrund dessen ein

Mensch nichts empfangen kann, es sei denn, es werde ihm vom Himmel gegeben, und es sei denn, der Herr werde darum gebeten (Hesekiel 36,37).⁴

Christus praktizierte, gemäß seiner menschlichen Natur, Glauben, Liebe, Ehrfurcht, Freude und alle Gnadengaben, die zu einer wahren menschlichen Natur gehören, in der Kraft des Heiligen Geistes. So wird er natürlich den Wunsch gehabt haben, lautstarke Bitten mit Flehen an seinen Vater im Himmel zu richten. Mit der Kenntnis, die er von seinem Vater hatte, wird er Gott auch gepriesen haben. Außerdem wird er Gott mit heiliger Entschiedenheit gesucht und alle anderen geistlichen Pflichten der Pflicht der Gemeinschaft mit Gott untergeordnet haben. Mit anderen Worten: Wahres und echtes Menschsein verwirklicht sich nur in der Gemeinschaft mit Gott.

Hätte Christus das Gebet vernachlässigt, wäre das seinem wahren Menschsein abträglich gewesen. Doch wie wir sehen werden, spricht seine Hingabe an Gott im Gebet für das Gegenteil. Dass Gott wahrhaftig Fleisch wurde (Johannes 1,14), kommt in unserem betenden Herrn kraftvoll zum Ausdruck.

4 Hugh Martin, *The Shadow of Calvary*, a. a. O., S. 36.

1

Jesus betete von der Brust seiner Mutter an

Psalm 22,10-11

*„Denn du hast mich aus meiner Mutter Leibe gezogen;
du warst meine Zuversicht, da ich noch an meiner Mutter
Brüsten war.*

*Auf dich bin ich geworfen von Mutterleib an;
du bist mein Gott von meiner Mutter Schoß an.“*

Ein heiliger Anfang

Nach allem, was wir über die Eltern Christi wissen, insbesondere über seine Mutter Maria, die „Begnadete“ (Lukas 1,28 ELB), kann es kaum Zweifel daran geben, dass unser Herr in einem frommen, gottesfürchtigen Haushalt aufwuchs. Alle Voraussetzungen, die er brauchte, um ein treuer Mittler zu sein, wurden ihm von seinem himmlischen Vater gnädig geschenkt. Dazu gehörte natürlich auch eine Familie, die ihn so aufzog, dass er den Herrn, seinen Gott, kennen und lieben lernte. Jesus war ein treues Kind des Bundes, ein rechter Israelit, in dem nichts Unaufrichtiges war.

Ein Kind, das in einem gottesfürchtigen Haushalt aufwächst, erfährt einen unschätzbaren Segen. Gewiss, wem viel gegeben wird, von dem wird auch viel verlangt werden (Lukas 12,48). Und vom Herrn Jesus wurde viel verlangt, was bedeutet, dass ihm viel gegeben wurde. Wie wir in Psalm 84,12 lesen:

*„Denn Gott der Herr ist Sonne und Schild;
der Herr gibt Gnade und Ehre:
er wird kein Gutes
mangeln lassen den Frommen.“*

Gott hatte Freude daran, seinen eingeborenen Sohn von der Empfängnis an zu segnen, und er wird dies bis in alle Ewigkeit tun.

In erster Linie war Jesus ein Kind des Bundes. Er wuchs nicht in einem heidnischen Umfeld auf und war in seinem religiösen Leben nicht auf sich selbst gestellt.⁵ Vielmehr besaß er durch die Beschneidung am achten Tag nicht nur das Zeichen des Bundes – ein Zeichen der Bundestreue Gottes zu seinem Volk

5 Wenn ich vom „religiösen Leben“ Christi spreche, meine ich sein Glaubensleben, in welchem er sang, Gottes Wort las, betete, Feste besuchte, in den Tempel ging, sich um die Bedürftigen kümmerte usw., so bin ich mir auch bewusst, dass wir Jesus nicht zum ersten „Christen“ machen dürfen. Wir stehen in einer religiösen Beziehung zu Jesus, denn er ist der Gegenstand unseres Glaubens. J. Gresham Machens Buch „Christianity and Liberalism“ ist ein starkes Korrektiv zum theologischen Liberalismus, der Jesus einfach zu einem Gottgläubigen wie uns machte. Während wir in Bezug auf den Sohn Gottes von einem „religiösen Leben“ sprechen können, dürfen wir nicht vergessen, dass er der Gegenstand unserer Anbetung ist, weil er der Gottmensch ist.

(Römer 4,11) –, sondern er erhielt auch einen Namen, der ein Kennzeichen sein sollte, das ihn täglich an seine außerordentlich hohe Berufung als Messias Gottes erinnerte (Lukas 2,21). Dies sollte die Verbundenheit Christi mit seinem Vater (Josef) und mit der Bundesgemeinschaft, der er angehörte, zum Ausdruck bringen. Nicht einmal unser Herr kam als neutrales Individuum auf die Welt. Vielmehr befand er sich in Solidarität mit der Gemeinschaft des Glaubens (Galater 3,16-29). So wie unsere eigene Identität unser Handeln bestimmt, so war es auch bei Christus: Seine Identität war der Grund dafür, wie er lebte. „Sei, wer du bist“, ist eine Aussage, die auf Christus selbst zutrifft und die somit auch für sein heiliges Volk gilt (das heißt, wir sind heilig, also führen wir ein heiliges Leben).

Der Schlüssel zum Verständnis des religiösen Lebens Christi vom Mutterleib an ist, dass sein Glaube nicht nur für ihn, sondern auch für andere (das heißt für sein Volk) von Bedeutung war. Bedenkt, dass Christus der natürliche Sohn Gottes ist, so dass seine Kindschaft nie infrage steht: Er gehört zu Gott. Er vermittelt seinem Volk seine eigenen geistlichen Segnungen (zum Beispiel Glaube, Hoffnung, Liebe), indem er seinen Geist in ihre Herzen sendet (siehe Johannes 14–16).

Sein religiöses Leben begann bereits im Mutterleib. Psalm 22 findet in Christus seine endgültige Erfüllung, wenngleich seine unmittelbare Geschichte diejenige Davids ist. Der Vater bereitete einen Leib für Christus, der durch den Geist im Schoß der Jungfrau Maria geformt wurde. Entsprechend den natürlichen Grenzen seiner menschlichen Natur war das frühe Gebetsleben Christi eindeutig nicht so entwickelt, wie es am Ende seines Lebens sein würde. Erfahrung ist ein großer Lehr-