

Kirche im Neuen Testament

Vortrag zur Pfarrertagung des Johanniterordens am 3. Juni 2012

RR Peter Lampe, Heidelberg

Liebe Amts- und Ritterbrüder,

selten bietet sich die Chance zu dieser besonderen Anrede, die Amts- und Ritterbrüderschaft in einen Atemzug einfügt. Christoph von Campenhausen charakterisierte die alten Zeiten des Ordens in seiner humorvollen Art einmal so: Johanniter waren nicht Pfarrer, sie hielten sich welche. Die Anrede an Amts- und Ritterbrüder ist mithin keineswegs selbstverständlich, sie spiegelt jedoch ein heutiges Ordensselbstverständnis, das näher an Galater 3,28 herangerückt ist. Und damit sind wir beim Thema, neutestamentlichen Kirchenmodellen.

I.

Nach Galater 3,28 ist die Kirche ein Raum, in dem – vor Gott und den Glaubensgeschwistern – weltlicher Status rechtlich-ökonomischer Couleur, ethnische Provenienzen und selbst das Geschlecht kein Gewicht haben sollen, obwohl sie „draußen“ im weltlichen Kontext weiterbestehen. Sicher, dieses enthusiastisch-pfingstliche Prinzip der ersten Generation, das mit dem Verleihen des Christusgeistes in der Taufe zusammengedacht wurde (3,27), wurde immer wieder ausgehöhlt; schon der Galater 3,28 zitierende Kolosserbrief (3,11) klammerte das Mann-Frau-Verhältnis von diesem Prinzip aus. Und doch, gänzlich Theorie war das Pfingstprinzip, wie ich es aus aktuellem Anlass einmal nenne, in den neutestamentlichen Kirchen nicht. Dafür sorgte bereits die Sozialstruktur der Kirchen des ersten Jahrhunderts – oder besser gesagt, der neutestamentlichen Hausgemeinden, denn nirgendwo sonst fand Kirche statt als im privaten Rahmen des Oikos, des antiken Hauses. Was bedeutete der Oikosrahmen für die Gestalt der Kirche?

In den größeren Städten streuten sich mehrere solcher Hausgemeinden über die Stadt. Und doch verband die *kat'oikon ekklesiai*, die Hausgemeinden, ein Zusammengehörigkeitsgefühl, das auch über Stadtviertel, Regionen und Reichsteile hinweg sich erstreckte und so ein überregionales Basisnetzwerk schuf, das einen regen Besuchs- und Briefverkehr zuließ und reisenden Mitchristen aus anderen Provinzen, obwohl persönlich unbekannt, Kost und Logis angedeihen ließ. Über ein derart reichsweites Netzwerk verfügten sonst im Römerreich nur die

drei Adelsstände, vor allem die senatorischen und ritterlichen Kreise, während bei den Dekurionen, den Magistrateneliten der Provinzstädte, die reichsweiten Verbindungen sich bereits ausdünnten. Halten wir als erstes Streiflicht also das Kirchenmodell eines überregionalen *Basisnetzwerkes* fest, das an Einzeloikoi aufgehängt war und nur sehr flache Hierarchien zunächst zuließ, auf keinen Fall schon eine überregionale pyramidale „Institution“ – mit auf überregionaler Ebene geltenden vertikalen Binnenstrukturen. Wenn Sie so wollen, entsprachen die flachen Hierarchien dieses Basisnetzwerkes Galater 3,28.

Vor allem im Inneren der einzelnen Hausgemeinden aber standen zunächst die Realisierungschancen von Galater 3,28 nicht schlecht. Schauen wir uns für einen Moment die Kleingruppen im privaten Rahmen des Oikos an. Die Vorteile der Hausgemeinden – Kleingruppen von vielleicht bis zu fünfzig Leuten, oftmals weniger – liegen auf der Hand. Sehr schnell wird persönliches, familiäres Kommunizieren möglich, Anonymität verunmöglicht. Tertullian (Apologeticum 39,7) zitiert Heiden, die neidisch und bewundernd angesichts der Christenversammlungen ausrufen: „Seht, wie sie einander lieben ... und füreinander zu sterben bereit sind!“ Vertrauen baut sich auf, intimeres Kennenlernen. Persönliche Probleme werden angesichts der gewachsenen Vertrauensbeziehungen leichter aussprechbar. Sie werden auch von der Gruppe mittragbar, einer Kleingruppe, die – unmittelbar betroffen – ehrlich mitleiden, mitweinen, mitbeten und sich mitfreuen kann. Hinzu kommt als emotional stabilisierender Faktor der gemeinsam begangene Ritus des regelmäßigen Gottesdienstes, insbesondere des eucharistischen Mahles, das in der Anfangszeit noch als Sättigungsmahl (*deipnon*) gefeiert wird, als abendliches Gastmahl im Privathaus eines christlichen Hausgemeinde-Gastgebers. So tafeln sonst im Kaiserreich nur Freunde zusammen. Der Vorteil von Dezentralität und Kleingruppen liegt also im unmittelbaren persönlichen Angesprochen- und Mitgetragenwerden. Sozialpsychologen haben errechnet, dass ein Mensch bis zu 150 *sinnvolle* soziale Beziehungen eingehen kann. Die neutestamentlichen Hausgemeinden liegen unter dieser Dunbar-Zahl (benannt nach dem britischen Psychologen Robin Dunbar). Was darüber liegt, überfordert und gestaltet sich nur locker. Es sind keine Freundesbeziehungen mehr.

Waren die urchristlichen Hausgemeinden solche flach-hierarchischen Freundeskreise, so überrascht nicht, dass Paulus noch nicht von „Leitern“ sprach, sondern von „Leitungsakten“ (*kyberneseis* 1 Kor 12,28), die verschiedene Personen je nach Bedarf ausübten – etwa Gastgeber wie Phoebe und Stephanas (Röm 16,1–2; 1 Kor 16,15), Apostel, Lehrer und Prophetinnen (1 Kor 12,28; 11,5). Frei-

lich, diese christlichen Freundeskreise unterschied von sonstigen griechisch-römischen Amicitia-Verbindungen vor allem der Oberschichten, dass sie nicht unbedingt auf *direkte* Reziprozität angelegt waren – im Stile von: Ich lad dich ein, weil du mich einlädst. Vielmehr stand das Ethos des Nicht-auf-Gegenleistung-Spekulierens im Vordergrund, so dass sozial heterogenere Christen-Kleingruppen im Oikos entstanden, sozial heterogener als übliche pagane Freundeskreise. Derartige soziale Heterogenität war nur lebbar, wenn die Wohlhabenderen bereit waren, auf Ausgleich sich einzulassen. Paulus mahnte dies zum Beispiel in 1 Korinther 11 an, wenn er den Missstand anprangerte, dass bei den eucharistischen Sättigungsmahlzeiten Korinths einige hungrig vom Tisch aufstanden, weil die, die hatten, nicht genügend teilten. Oder Lukas wartete mit der auch bei Thucydides (Pelop. Krieg 2,97,4) und Plutarch (Mor. 173D) zu findenden, ursprünglich königlichen Maxime auf, dass Geben seliger als Nehmen sei (Apg 20,35) und deshalb auch Arme und andere Zu-Kurz-Gekommene mit an den Tisch geladen werden sollten: die armen Schlucker von den „Hecken und Zäunen“, die nicht zurückgeben können (Lukas 14,21–23). Das klappte nicht immer, wie Paulus zeigt, und wie Lukas mit seiner durch sein Gesamtwerk sich ziehenden Almosenparänese demonstriert. Aber es stand als Ethos im Raum der neutestamentlichen Kirchen, ein Ethos, das auch unseren Orden bewegt.

Nun habe ich soeben zwei frühchristliche Autoren ungeniert in einem Atemzug genannt, obwohl sie durchaus unterschiedliche Vorstellungen von Kirche hegten; bereits am differierenden Apostelbegriff beider zeigt sich dies. Mit anderen Worten, wer über Kirche im Neuen Testament nachzudenken beginnt, stößt schnell auf eine Pluralität von Ekklesiologien. Abseits der Sozialstruktur von Oikosgemeinden und abseits der angedeuteten Christusbeziehung aller, die vor allem in gemeinsamen Ritualen erfahren wurde, abseits dieser gemeinsamen Nenner erfreute sich das damalige Nachdenken über Kirche großer Heterogenität. Das Neue Testament propagierte nicht *die* Lehre von der Kirche, sondern versuchte in je verschiedenartigen Lebenssituationen zu formulieren, was Kirche, auf Christus bezogen und von Agape bewegt, bedeuten konnte – mit je unterschiedlichen Resultaten. Gerade diese Heterogenität wurde kanonisiert, das heißt, es wurde uns die Aufgabe zugeschoben, positiv über diese Heterogenität nachzudenken, anstatt sich über sie zu beklagen und sie vorschnell zu harmonisieren.

Wie könnte positiv über die kanonisierte ekklesiologische Heterogenität auf neutestamentliche Weise nachgedacht werden? Zum Beispiel so, dass der vertraute Abschnitt 1 Korinther 12 über die verschiedenen Gaben in der Kirche –

auf einer Metaebene – auch auf die verschiedenen Ekklesiologien angewendet wird. Lassen Sie es mich anhand unseres Ordens so illustrieren: Im Orden wirken Theologen, Juristen, Mediziner, Finanzexperten, Organisationstalente aus dem Offizierscorps, Unternehmer, Musiker, usw. Die Vielfalt macht die Stärke des Ordens aus, sie schwächt nicht. Dasselbe könnte ich von der Heterogenität ekklesiologischer Entwürfe im Neuen Testament behaupten. Kanonisiert wurde die Flexibilität im Nachdenken über die Kirche, nicht *ein statisches* Kirchenbild, das die Kirche in ihrer Schlagkräftigkeit in der jeweiligen Weltsituation, statt zu stärken, eher schwächt. Unsere katholische Schwesterkirche, aber nicht nur sie, bekommt dies im Moment schmerzlich zu spüren, wenn wir die Diskussionen des Katholikentages im Ohr haben. Ein statisches Kirchenbild hindert, neue Lösungswege zum Wohle der Menschen ernsthaft zu bedenken und mutig zu beschreiten.

Neutestamentliche Flexibilität im Nachdenken über die Kirche bedeutet freilich nicht, der Willkür ein Tor zu öffnen. Die Rückwand aller Ekklesiologien ist christologisch. Noch einmal, im Christusbezug realisiert sich Kirche, im Christusbezug, der sich je und je auf der zwischenmenschlichen Ebene in Agape und Oikodome („Aufbauen“ anderer) realisieren will. Was das im Einzelnen bedeutet, hat jede Gemeinschaft immer wieder neu mit Leben zu füllen.

Ich will erst gar nicht den Versuch wagen, die Front der verschiedenen Kirchenbilder im Neuen Testament abzuschreiten. Das würde ein Semester in Anspruch nehmen. Ich werde also auch nicht an die üblichen Baustellen mit Ihnen herantreten, die Sie sowieso kennen, Baustellen, auf denen zum Beispiel eine neutestamentliche Ämterlehre gezimmert wird, Baustellen wie dem Petrusverständnis oder dem Sakramentsverständnis, das für Paulus deutlich zur Ekklesiologie gehört; er redet in der Regel nur dann vom Abendmahl, wenn beim Gemeindeaufbau etwas schief läuft (1Kor 10+11). Bezeichnenderweise sind dies oft zugleich die Baugruben des ökumenischen Dialogs, an denen wir nicht weiterkommen, weil wir – durchaus *gegen* den Strich des neutestamentlichen Zeugnisses ekklesiologischer Heterogenität – irrtümlich meinen, wir müssten uns erst an diesen Baustellen einigen, um uns in Christus vereint fühlen zu dürfen. Was der ökumenische Dialog noch nicht internalisiert hat, ist der Wert des Adiaphorons, der unweigerlich mit kanonisierter Heterogenität mitgegeben ist. Wer sagt denn, um dies auf die Praxis herunterzubrechen, dass wir nur dann zusammen Abendmahl feiern können, wenn wir auch genau dieselbe Vorstellung über das Wie der Christuspräsenz im Mahl hegen? Ist nicht das Wie ein Adiaphoron und das Dass der Präsenz das unaufgebar Essentielle?

Lassen wir die Baustellen. Normalerweise wird auch gern mit den diskursiven Texten der neutestamentlichen Briefliteratur gearbeitet, wenn man herausfinden will, wie das Neue Testament über die Kirche denkt. Ich will auch auf dieser Tenne nicht nochmals dreschen, sondern mit Ihnen lieber fragen, was aus den narrativen Entwürfen des Neuen Testaments – wenigstens ansatzweise – über die Kirche zu lernen ist.

II.

Matthäus, Markus und Johannes bieten sogenannte „inclusive stories“, inkludierende Erzählungen, die den Leser einladen, sich mit den Jüngern als literarischen Protagonisten zu identifizieren und so mit den Jüngern zusammen deren Weg mit Jesus durch die erzählte Welt des Evangeliums zu gehen. Für den Leser ist der erzählte Jesus zugleich der auferstandene *Erhöhte*, der dann seinen Weg mit der *Kirche* geht, die sich in den Jüngern repräsentiert. Das heißt, bei den inkludierenden Geschichten wird die Zeit des irdischen Jesus und seiner Jünger mit der Zeit des Lesers übereinander geblendet. Beide Wege, der des Irdischen mit seinen Jüngern und der des Erhöhten mit seiner Kirche, werden beim Lesen zur Deckung gebracht. Nicht zufällig wird der „Weg“ (*hodós*) bei Matthäus (21,32) und Markus zur zentralen Metapher – mit je unterschiedlich akzentuiertem Sinngehalt. Zum markinischen werden wir gleich kommen.

Lukas, haben Sie gemerkt, habe ich soeben außen vor gelassen, weil er nicht so vehement auf die hermeneutische Figur der inkludierenden Erzählung sich einlässt. Für ihn ist die Jesusgeschichte zunächst einmal abgeschlossene Geschichte, nicht ohne weiteres überblendbar mit der Zeit der Kirche. Als Geschichte *sui generis* ließ sie ein Stück Eschaton aufleuchten, auf das die Kirche erst noch wieder zugehen muss. Denn weitgehend abgehoben von der Jesusgeschichte ist die Zeit der Kirche für Lukas, so dass er *Acta* schreiben muss. Die anderen Evangelisten haben dies nicht nötig. Für sie ist die Apostelgeschichte in der Jesusgeschichte mit enthalten. Was Jesus den Jüngern sagt, an ihnen tut, gilt der nachösterlichen Gemeinde. Markus spricht die Transparenz der Jünger für die Gemeinde an pointierter Stelle, am Schluss der synoptischen Apokalypse, aus: „Was ich aber euch sage, das sage ich allen“ (13,37). Sinngemäß gilt der Satz für alles, was Jesus im Markusevangelium spricht und tut.

Schauen wir uns wenigstens bei Markus kurz an, wie das funktioniert. Zu Beginn macht dem Leser die Identifikation mit den Jüngern Spaß. Da sind Jünger, die sich auf diesen Jesus einlassen, alles stehen lassen und ihm folgen auf

seinem Weg (1,16ff; 2,13f; 3,13ff). Sogar die Vollmacht, nicht nur zu predigen, sondern auch Dämonen auszutreiben, wird ihnen an die Hand gegeben (3,14f). Sie werden zur Familie Jesu erhoben (3,34). Das geht so bis Kapitel 4. Doch dann wird es zum ersten Mal unbequem für den Leser. In Kapitel 4 verstehen die Jünger die Parabeln nicht und brauchen eine private Nachhilfestunde; sie sind begriffsstutzig. Aber der Leser kann das Glas hier noch halb voll sehen, denn Jesus hält die Apostel der Sonderinstruktion immerhin für wert. Düstere Wolken am Himmel des Jüngerbilds dagegen ziehen Ende des vierten Kapitels auf, wenn über dem See sich der Sturm entlädt, der Meister im Heck schläft und die Jünger sich zum ersten Male schelten lassen müssen: „Was seid ihr so furchtsam? Habt ihr noch keinen Glauben?“ (4,40). Was macht der Markusleser an dieser Stelle? Beginnt er, sich aus der Jüngeridentifikation auszuschleichen? Oder lässt er sich vom Text fragen: Vertraue ich in meinen eigenen Schlechtwetterlagen ebenso wenig auf diesen Jesus? Schauen wir weiter! In den folgenden Kapiteln kommt Schlag auf Schlag das, was Sie im Examen als „Jüngerunverständnis“ lernen mussten. Bis zur Wasserscheide des Petrusbekenntnisses in 8,27ff irritiert zunächst der Jünger Nicht-Verstehen der Wunderkraft Jesu – wie schon bei der Sturmstillungsgeschichte. Die Jünger erkennen bei allem Nachfolgeeifer noch nicht, dass hier der mit Gotteskraft begabte Messias vor ihnen steht, der Dämonen, Stürmen und Krankheiten gebieten kann. Sie sind blind und deshalb zu allen möglichen Fehlreaktionen fähig, die den Leser irritieren, vielleicht hinterfragen, zuweilen auch amüsieren. Denn *noch* kann der sich identifizierende Leser beim selbstkritischen Blick in den Jüngerspiegel antworten: Gott sei's gedankt, ich habe ja verstanden, dass dies der machtvolle Gottessohn ist, dem Vertrauen geschenkt werden darf. Seit meiner eigenen Taufe ist das mein Glaube, sonst würde ich dieses Markusbuch nicht lesen.

Beobachten wir, was da passiert in der Narratio bis Kapitel 8. Gewaltige Wunder werden aufgeföhren: nach der Sturmstillung die Austreibung des furchtbaren Dämon Legion, das Auferwecken der Jairustochter, die beiden Speisungsgeschichten, die zweite Sturmstillung mit dem Seewandel, die lebendige Schilderung des Taubstummenheilens in Kapitel 7. In keinem Abschnitt des Evangeliums häufen sich so viele Wundergeschichten wie in diesem. Zugleich werden sie länger, ausführlicher. Diesem Crescendo steht ein Descrescendo im Jüngerbild gegenüber. Die Jünger irritieren den Leser zunehmend. Auf Jesu Befehl hin, das Volk der 5000 zu speisen, erwägen sie, zum Bäcker zu laufen und für eine Riesensumme von umgerechnet über Tausend Euro Brot zu kaufen. Ein Ausdruck des Nichtvertrauens. Sie haben nicht verstanden, dass Jesu Auftrag,

den Leuten zu essen zu geben, anders gemeint war, als sie dachten: Tatsächlich sollten sie den Tischdienst bei der wundersamen Brotvermehrung übernehmen, wie der weitere Verlauf zeigt (6,41.43). Doch die Idee des Bedienens anderer liegt ihnen fern, wie auch Kapitel 9 und 10 in grotesker Weise illustrieren werden.

Nach der wundersamen Erfahrung der ersten Speisung wirkt das Verhalten der Jünger bei der zweiten umso erstaunlicher. Auch jetzt, wo sie es besser wissen *könnten*, fragen die Jünger: Wie kann einer hier in der Wüste diese Menschen mit Broten sättigen (8,4). Vielleicht wird das Unvermögen der Jünger auch geographisch ausgedrückt: In 6,45 befiehlt ihnen Jesus, nach Bethsaida zu fahren. Doch dort anzukommen, gelingt ihnen nicht (6,53). Erst unter Jesu Ägide erreichen sie Bethsaida (8,22). Bei der zweiten Sturmstillungsgeschichte schließlich zeigen sie ihr Unverstehen dadurch, dass sie erschrecken und meinen, er sei ein Gespenst (6,49). Markus verstärkt alle diese Einzelzüge. Am Schluss des Seewandels (6,52) interpretiert er das Verhalten der Jünger: „Sie hatten nämlich nicht verstanden bei den Broten, sondern ihr Herz war verhärtet.“ In 7,18 fällt der Tadel: „Begrift auch ihr's nicht?“ Und in 8,14–21 fasst Markus das Jüngerunverständnis bei den Speisungen in einem längeren Passus zusammen.

Um es abzukürzen: In 8,29, im Petrusbekenntnis, wird *dieser* Teil des Jüngerunverstehens endlich abgeschlossen. Endlich – symbolisch nach einer Blindenheilung – endlich fällt ihnen wie Schuppen von den Augen: Ja, dieser ist der machtvolle Messias, der von Israel Erwartete. Aber an diesem Scheitelpunkt ist dann kein Ausruhen, kein Atemholen. Sofort wird die qualitativ nächste Stufe des Jünger-Nichtverstehens erklommen. Denn unmittelbar im Anschluss kündigt Jesus an, dass er *als* dieser Messias – entgegen allen Erwartens – ins Leid gehen wird und so alle religiös vorgegebenen Vorstellungen von Messianität in die Krise führen wird, so wie bei Paulus der *logos tou staurou*, das „Wort vom Kreuz“, die religiösen Vorstellungen der Welt scheitern lässt (1Kor 1,18ff). Prompt versagen die markinischen Jünger auch auf der neuen Stufe ihrer Verstehensaufgabe: Petrus wehrt den Leidensgedanken ungestüm ab und holt sich unversehens den nächsten Verbalwatschen: „Weg mir dir, du Satan, aus den Augen!“ (8,33). Nicht genug, als weiteren Schrecken weissagt Jesus nicht nur sein eigenes Leid, sondern ruft zugleich in die Leidens*nachfolge*: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf und folge mir“ (8,34). Folge mir auf dem „Weg“, der als markinische Metapher nichts anderes als der Weg in die Jerusalemer Passion ist. Das ist die zweite bittere Pille, die der Kreuzes*nachfolge*, die die Jünger fortan in ihrem Verstehenspro-

zess schlucken sollen und die sie bis zur Auferstehung nicht herunterwürgen werden.

Spätestens hier kann der Leser, der in den Spiegel der Jünger schaut, nicht mehr leichtfertig antworten: Ja, ich habe das schon realisiert für mich. Spätestens hier ist der Leser genauso gefordert wie die Jünger in der Geschichte. Das Evangelium ist unbequem geworden für die es hörende Gemeinde.

Halten wir vier Punkte fest. Für Markus ist Kirche (1.) eine leidensbereite Kirche, und wir werden gleich sehen, dass Leiden und Kreuz nicht nur Bereitschaft zum *Erleiden* einschließen, sondern vor allem eine *aktive* Seite aufweisen. (2.) Wenn das Nichtverstehen der Jünger sich auch auf die leidende Seite des Messias und zugleich auf der Jünger *eigene* Kreuzesexistenz in der Nachfolge bezieht, bedeutet das für den markinischen Verstehensbegriff, dass er nicht kognitiv enggeführt ist, sondern die gesamte christliche Existenz umschließt. Diesen Messias begreife ich nur, wenn ich mich existentiell auf den Weg der Kreuzesnachfolge einlasse – nicht, wenn ich nur am Wegrand stehe und zuschauen. Kirchenmitgliedschaft greift nach dem ganzen Menschen. (3.) Kirche ist nach Markus eine *selbstkritische* Kirche, die sich nicht scheut, sich selbst und die sie repräsentierenden Autoritäten, hier die Apostel, zu hinterfragen, sie auch in ihrem Unvermögen transparent zu machen, in ihrem Versagen. Da wird nichts beschönigt. Keine Ausflüchte. Auch nicht für den sich identifizierenden Leser. Dieses Markusevangelium ist ein unbequemes. (4.) Der markinische Jesus hält trotzdem an diesen Versagern fest, er lässt sie nicht fallen, müht sich um das Vertiefen ihrer Erkenntnis und trägt so seine Anhänger Gemeinde unverdientermaßen bis zum Ende des Evangeliums durch. Ein Gnadenhandeln.

Wie geht es weiter in der markinischen Narratio? Noch zweimal schlägt Jesus in Kapitel 9 und 10 die Totenglocke an, indem er zum zweiten und dritten Male seine Passion ankündigt. Und jedes Mal ist die Jüngerreaktion darauf grotesk deplaciert: In 9,33ff überlegen sie, wer unter ihnen der Größte sei. Und in 10,35–37 fragen sie nach den besten Plätzen im Himmel. Schärfer kann der Kontrast nicht werden. Jesus antwortet auf dieses Nein der Jünger zum Leiden auch jetzt wieder mit Leidensaufrorderungen, aber dieses Mal in konkreterer Form: Kreuzesnachfolge bedeutet nach 9,35–37, der Letzte zu werden wie ein Kind, also Statusverzicht, und nach 10,38–45 bedeutet sie zu dienen – etwas, was die Jünger bereits bei der Speisungsgeschichte nicht begriffen hatten. Dienen und dabei bereit zu sein, einmal nicht der Erste sein zu wollen, sondern gar der Letzte, sind für Markus Konkretionen der Kreuzesnachfolge in einer *passio activa*, die mit tätiger Agape in eins fällt, einer Agape, die ein Stück des eigenen

Selbst dem anderen hingibt und nur so echt wird. 10,45 endet: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben zu geben – als Lösegeld für viele.“ Dass wir mit diesem Nachfolgeethos inmitten des Johanniterethos uns bewegen, brauche ich Ihnen nicht zu sagen.

Markus steht in einer Linie mit Paulus, der ebenfalls eine dienende Kirche propagiert – in einer Kreuzesexistenz, die in 1 Korinther 6 und 9 sich in Rechtsverzicht zugunsten von anderen manifestiert, in 1 Korinther 8 und 10 in Freiheitsverzicht zugunsten eines Schwächeren, in Philipper 2 in Statusverzicht, um andere aufzubauen.

Schauen wir kurz über den Rest des Markusevangeliums. Das Jüngerver-sagen steigert sich weiter. Sie verschlafen buchstäblich einen Teil der Passion. Symbolisch verschließen sie in Gethsemane die Augen, versinken in Verdrängen, während im Gegensatz dazu zu Beginn der Passion ein blinder Bartimäus seine Augen öffnet und auf dem „Weg“ der Passion nachfolgt, wie es in 10,52 heißt. Die Jünger sträuben sich hingegen, in 14,47 sogar mit dem Schwert. Aus ihren Reihen kommen Verrat, Verleugnen, schließlich rennen sie davon. Eine Blamage nach der anderen, kontrastiert von positiven Randfiguren: Nicht nur Bartimäus, auch die Frau, die Jesus salbt, gleichsam seine Totensalbung vorwegnimmt, lässt sich auf sein Leiden ein – im Gegensatz zu den Jüngern. Dasselbe tun die anderen Frauen, die bis zum Schluss ausharren, anstatt zu fliehen. Dasselbe tut Simon von Kyrene, der wortwörtlich das Kreuz nachträgt, um einen anderen zu entlasten.

Was bleibt, ist zweierlei. (1.) Den Leser bedrängt die Frage, wie er es mit der Identifikation am Schluss halten will – mit dem selbstkritischen Blick in den Jüngerspiegel. (2.) Und nicht zuletzt, noch einmal handelt Gott an der Kirche. Auf das Versagen der in der Jüngergemeinde präsenten Kirche antwortet Gott von Neuem, nämlich mit der Auferweckung, mit einer neuen und endgültigen Tat der Gnade. Die Jünger werden so zu Exempeln des *sola gratia*, auf dem allein Kirche ruht.

Wir könnten anhand des narrativen Entwurfs noch weitere Charakteristika der Kirche entwickeln, etwa das der missionarischen Kirche, insofern auch Markus das Motiv des Jünger-aussendens kennt (3,14f) und die Heidenmission schon im Leben des irdischen Jesus zu verankern sucht (5,18–20; 7,24–8,10; 13,10; 14,9; 15,39).

Ich will lieber noch einen letzten, unbekannteren Aspekt bei Markus ausführlicher herausarbeiten. Wie Kirche eine gegenüber interner Hierarchisierung

kritische ist (bes. Mk 9 und 10), so ist sie bei Markus auch eine nach außen hin *politisch widerständige Kirche*, und zwar in dem Sinne, dass sie nicht einfach nur für die Obrigkeit betet wie in 1 Tim 2,2, sondern – ebenso konstruktiv wie das Gebet – *Alternativwürfe* anbietet, alternativ zum Agieren der politischen Potentaten. Wie sieht das aus bei Markus? In aller Kürze: Wir stehen mit Markus um das Jahr 70 wahrscheinlich in Rom. Vespasian war in den Kriegswirren des Vierkaiserjahres im Juli 69 von den Truppen im Osten zum Kaiser ausgerufen worden, noch im Dezember vom Senat bestätigt worden. Doch da er nicht aus kaiserlichem Hause stammte, vielmehr als Bankierssohn aus dem Ritterstande sich in die senatorischen Ränge emporgearbeitet hatte, mühte sich die vespasianische Herrscherpropaganda zu Beginn seiner Regentschaft, ihm zur Legitimation einen religiösen Heiligenschein umzulegen. Vespasian usurpierte die jüdischen Messiaserwartungen und behauptete, in ihm selbst und seinem Sohn Titus seien die messianischen Weissagungen des jüdischen Volkes hier und jetzt erfüllt worden. Die im Reich nach dem Vierkaiserjahr und in Palästina nach dem Ende des jüdischen Aufstands wiederhergestellte Pax Romana zeige dies. Sogar einen Josephus, der im jüdischen Krieg die Seiten gewechselt hatte, überzeugt die vespasianische Messiasprätention (Bellum 6,312f). Auch Tacitus (Hist. 5,13) und Sueton (Vesp. 4,5) berichten von ihr. Was tut Markus angesichts dieser Herrscherpropaganda? Er lässt Petrus in Caesarea Philippi auftreten. Im Angesicht des dortigen monumentalen Tempels für Augustus (und Nero) am Nordtor Israels bekennt Petrus: „*Du* bist der Messias, *Du*“ (und der christliche Leser zu Beginn der 70er Jahre mag hinzufügen: „und kein anderer“). Der andere hatte sich von Agrippa II im Jahre 67 in Caesarea Philippi üppig bewirten lassen; sein Sohn Titus als Bezwinger des jüdischen Aufstands drei Jahre später in Caesarea Philippi eine rauschende Siegesparty gefeiert. Mit anderen Worten, das „Kaiserliche Philippi“ mit seinem Kaiserkult und seiner Verbindung zu Vespasian und Titus bot Lesern des petrinischen Messiasbekenntnisses genügend Anknüpfungspunkte zum Assoziieren. Noch deutlicher warnt der marikanische Jesus in der synoptischen Apokalypse vor Pseudo-Messiasen, die auftreten würden (13,21–22). Lange rätselte die Exegese, wer damit gemeint sein konnte. Das Denkspiel löst sich, wenn einkalkuliert wird, dass Vespasian – und auch Titus (so Tacitus ebd.) – zur Zeit der ersten Leser als solche Pseudo-Christoi propagiert wurden. Und jetzt überlegen Sie kurz, was es bedeutet für einen Leser zu Beginn der Regentschaft Vespasians, dass ein *Centurio* unter dem Kreuz in 15,39 bekennt: „Wahrlich, *dieser* ist Gottes Sohn gewesen.“ Wusste doch jeder von den Münzen in seiner Tasche, dass Octavian, Tiberius, Nero (später

Titus und Domitian) als *divi filius* wahrgenommen wurden: als Gottsohn. Weiter, die vespasianische Herrscherpropaganda setzte Heilungsgeschichten in Umlauf, die der neue Kaiser in Alexandria mithilfe des Gottes Serapis gewirkt haben sollte. Das Markusevangelium spiegelt sie. Der Evangelist gestaltet zwei Jesusheilungen den vespasianischen Wundergeschichten ähnlich: die Blindenheilung in Bethsaida von Mk 8,22–26, die wie bei Vespasian mit Spucke vollzogen wird, und die Heilung einer verdorrten Hand (Mk 3,1–6), mit der auch Vespasian in Alexandria aufwartete (Tacitus Hist. 4,81f; Sueton Vesp. 7; Dio Cassius 66,8,1). Pikant ist, dass Markus in denselben Kontexten die mit Rom kollaborierenden königlichen „Herodianer“ als Jesusgegner brandmarkt (3,6; 8,15). Pikant auch, dass das Detail der Blindenheilung, der Patient habe zunächst Bäume umherwandeln gesehen, an Richter 9,8–15 erinnert, an eine *königskritische* Satire (Jotamparabel gegen Abimelechs Königtum).

Brisant schließlich ist, dass der in Gerasa ausgetriebene Dämon *Legion* heißt (5,9) und wie die römische Militärpräsenz nicht aus dem Lande weichen will (5,10). Wenn dieser Dämon, der aus „vielen“ sich zusammensetzt (5,9), schlussendlich in Schweine fährt, dann wissen viele damalige Leser, dass die Legio X Fretensis, die zentral am Niederschlag des jüdischen Aufstands mitwirkte, auch Eber als Symbole auf ihren Standarten führte.

Die Rezeptionsmöglichkeiten für Leser der beginnenden 70er Jahre lassen sich noch tiefer ausloten. Die fest in Palästina einsitzende römische Militärmacht (5,10) dünkt Markus zwar dämonisch, insofern geriert diese Wundergeschichte sich römerkritisch, doch sieht der markinische Jesus nicht seine Aufgabe darin (5,12–13), dieses Ungeheuer zelotisch aus dem Lande zu vertreiben, sondern „nur“ das Leid dessen zu mildern, der von ihm gequält wird. Insofern geriert der Text sich auch zelotenkritisch.

Das Faszinierende an der Wundergeschichte ist die potentiell mit-schwingende (ätiologische) These, Jesus habe vier Jahrzehnte vor der Zerstörung Jerusalems und des Tempelkultes die Chance gehabt, *den* Dämon aus dem Lande zu jagen, der im Jahre 70 mit römischen Standarten diese Katastrophe herbeiführte. Stattdessen jedoch „erlaubte“ (5,13) Jesus ihm, aus dem geplagten Gerasener in die unreinen (Militär)schweine zu fahren, die später Jerusalem zerstören sollten. Das heißt, Jesus hätte es in der Hand gehabt, die Katastrophe des Jahres 70 prophylaktisch zu verhindern. Er tat es jedoch nicht, denn Markus sieht im Untergang Jerusalems eine Strafe für das Jesus ablehnende Israel (12,9; vgl. 11,12–14,20). Insofern

schwingen im Markustext auch israelkritische Obertöne mit, die heute schrillen.

Wie brutal Markus die militärischen Aktionen des Jüdischen Kriegs empfindet, zeigt 3,4, wo er – im Kontext gänzlich unmotiviert – vom Töten am Sabbat redet: „Soll man am Sabbat Leben erhalten oder töten?“ Niemand im Judentum wäre auf die Idee gekommen, eine solche Alternative aufzumachen. Das Dunkel des Spruchs hellt sich auf, wenn daneben gehalten wird, dass im Jüdischen Krieg am Sabbat sowohl jüdische Zeloten Römer hinterhältig töteten als auch umgekehrt paganer Mob in Caesarea Maritima Juden hinmetzelte (z. B. Josephus, *Bellum* 2,449–457; vgl. vorher 1,147–149; *Ant.* 14,66; Strabo 16,40; Dio Cassius 37,16; 1 *Makk* 2,40ff). Brisanterweise steht der Sabbatspruch von Mk 3,4 in der Wundergeschichte von der verdorrten Hand, die parallel zu einer der vespasianischen Heilungen läuft. Meint Markus: „Wenn Jesus etwas Heilsames am Sabbat tat (3,4), war dies kein Vergehen – erst recht nicht im Vergleich zu dem, was Nichtjuden römischen Einflussbereichs und zelotische Terroristen am Sabbat unternahmen: nämlich zu morden“?

Weiterhin, von politisch-militärischen Potentaten wie Pompeius und Herrschern bis ins 4. Jh. n. Chr. hinein wurde immer wieder gepriesen, sie könnten „Winden und Wetter“ gebieten, so dass diese „ihnen zu Willen seien“, wie Cicero schreibt (*Cicero Manilius* 16,48; *Panegyrici Latini* 7[6],12,8). Nichts anderes vermeldet Markus von Jesus in Mk 4 in der Sturmstillungsgeschichte.

Die Gegenpoligkeit zum Römerreich spiegelt sich auch in der markinischen Buchüberschrift, assoziierten doch damalige Leser beim Evangelium-Begriff (*euaggelion*) nicht nur Jes 52,7; 61,1, sondern auch die *Euaggelia*, die *good news*, von Taten politischer Herrscher. Auch der Titel *Basileus* („König“) in Mk 15 – im Griechischen zugleich Titel für den römischen Kaiser – erweist die Gegenpoligkeit.

Alles andere als harmlos schließlich tönt das Diktum „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes“ (12,19). Was ist des Kaisers? Zunächst die römische Kopfsteuer, die Provinziale zu entrichten haben. Aber – so dürften erste Leser fragen – wessen sind die Abgaben an den *Fiscus Judaicus* (z. B. Josephus *Bellum* 7,218; Dio Cassius 66,7,2), die Vespasian nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels zur Demütigung des jüdischen Volkes von allen Juden des Reiches, auch von Frauen, Kindern, Sklaven und Judenchristen, eintreibt? Die Jerusalemer Tempelsteuer, von Juden wie Jesus vor dem Jerusalemer Untergang

entrichtet, existiert für Judenchristen nach 70 nicht mehr. Sie ist abgelöst von den Steuerabgaben an den Fiscus Judaicus, die nach Rom an den Jupitertempel auf dem Kapitol fließen. Sind diese Gelder des Kaisers? „Kaum,“ mögen erste Leser antworten. „Als ehemalige Tempelsteuer für Jerusalem gehören sie dem Gott des Jerusalemer Tempels. Ein Skandal, dass wir an Jupiter zahlen müssen!“ So ist gut möglich, dass Leser nach 70 in Mk 12,19 eine kritische Note gegen den Fiscus Judaicus entdecken, vielleicht sogar eine Legitimation, diese Steuer zu verweigern. Die Clausula Petri von Apg 5,29; 4,19 räumt in ähnlicher Weise die Möglichkeit zu politischer Widerständigkeit ein, wenn Gottes Interessen verletzt werden.

Ich schürze das Indizienmaterial auf den Punkt: Der Markustext stilisiert die Gemeinde des Messias Jesus zu einem Alternativentwurf zur kaiserzeitlichen Gesellschaft. Markus protestiert nicht lauthals wie der Johannesapokalyptiker (z. B. Offb 13; 17–18), entwirft aber subtil eine gesellschaftliche Alternative, in der neben Gott nur Jesus allein religiöse Referenz gebührt und in der das Dienen aneinander groß geschrieben werden soll, nicht selbstsüchtiges Überbewerten gesellschaftlicher oder institutioneller Ränge (Mk 9,33–37; 10,35–45). Während in der Welt die Herrschenden ihre Macht missbrauchen, wie 10,42 kritisiert, soll es in der Christengemeinde anders zugehen (10,43).

III.

Lediglich Streiflichter zogen an uns vorbei, textexemplarisch und eklektisch gefiltert durch den Blick auf mögliche Querstreben hin zu unserem Ordensselbstverständnis. Wir sahen eine missionarische Kirche mit zunächst nur flach-hierarchischen Oikos-Kleingruppen, Freundeskreisen, die gleichwohl das Amicitia-Verständnis der Umwelt brachen, indem sie sozial heterogen sich gestalteten und entsprechenden Ressourcenausgleich verlangten sowie das Achten der Schwächeren und auf die Schwächeren (Mk 9,36f; 10,13–16; 1Kor 8–11; Röm 14–15 u.v.ö.). Wir sahen ein reichsweites Basisnetzwerk solcher Kleingruppen. Dabei eine ekklesiologische Pluralität, die kanonisiert wurde, was uns Flexibilität beim Gestalten unseres Kirchenbegriffs erlaubt – innerhalb des Rahmens von Christusbezug und Ethos, eines Ethos, das in der Oikodome (dem „Aufbauen“) der anderen sein Zentrum findet, in der dienenden Agape, die sich auf Rechts-, Status- und Freiheitsverzicht verstehen kann, wenn dieser anderen dient. Wir sahen mithin eine Kirche in der Kreuzesnachfolge, dienend, leidensbereit, zugleich selbstkritisch. Kritisch auch gegenüber kirchlichen und weltlichen Auto-

ritäten und dazu bereit, bestehenden gesellschaftlichen Systemen eine Alternative an die Seite zu zeichnen. In ihrer Kreuzesexistenz ist neutestamentliche Kirche etwas Fragmentarisches, Heterogenes. Nicht triumphal kommt sie daher. In ihrer Gebrochenheit – etwa beim markinischen Jüngerbild – dokumentiert Kirche aber gerade so das Gnadenhandeln Gottes. Die versagenden Jünger werden zu Paradigmen des *sola gratia*, auf der allein unsere Kirche ruht – weshalb Kirche nicht zuletzt lobpreisende Kirche ist. Die frühesten vorpaulinischen Bekenntnissätze (z. B. „Gott, der Jesus von den Toten aufweckte“; Röm 4,24; 8,11; Gal 1,1 u.ö.) waren Doxologien. Von Gott – wie Augustinus in den *Confessiones* – in der zweiten Person der Anrede zu sprechen, steht kirchlicher Theologie an. Nicht zuletzt so bezeugt sie authentisch ihren Herrn.