Peter Lampe

Die Ironie des Heils

Zu einem Grundmuster frühchristlicher Soteriologie

Ironie und Heil? Beides durch einen Genitiv zu verbinden, ein blasphemisch-ironischer Witz? Da der Ironiebegriff in der Geistesgeschichte verschiedenartig verwendet wurde, sei vorab in die Schatzkiste der klassisch griechischen Begriffsgeschichte gelangt. Ende des 5. Jh. v. Chr. belegt Aristophanes in seinen Komödien (*Nubes* 449; *Vespae* 174; *Aves* 1211) den Drückeberger mit dem Ironiebegriff, der sich absichtlich kleinmacht, um Pflichten auszuweichen. Dergleichen unmoralisches Verstellen, damals Ironie genannt, wurde auch Sokrates vorgeworfen, der, sich dumm stellend, die Leute auf dem Markt „anquatschte“, sie nach ihren Gewissheiten befragte, um diese Schritt für Schritt auszuhöhlen. Diese Methode des Wahrheit-Suchens wurde von Leuten, denen Sokrates' philosophisches Prozedere fremd war, abfällig als ironisch kritisiert.¹ Freilich, an der Gorgiasstelle blitzt bereits ein späterer Bedeutungsinhalt des Ironiebegriffs mit auf: Sokrates stilisiert sich dort zu einem unbedarften Schüler herab und umgarnt den arroganten Sophistenschnösel Kallikles mit den Worten: „Behandle mich sanfter, du Bewundernswerter, wenn du dich ansickst, mich zu belehren, damit ich dir nicht aus der Schule weglaufe“. Sokrates sagt hier das Gegenteil von dem, was er meint, denn für „bewundernswert“ hält er den sophistischen Schnösel beileibe nicht. Hier ist Ironie als *rhetorisches Mittel* bereits erkennbar, das die griechischen Zeitgenossen jedoch noch als unehrenhaftes *Verhalten*, als unmoralisches Sich-Verstellen kritisieren.² Für die meisten Griechen – auch für Theophrast,³ Demosthenes⁴ und Ariston⁵ – war Ironie lange ein Negativetikett, das sie hinterhältigem,

¹ Z.B. in PLATO, Symposium 216e (von Alkibiades), vgl. 218d; Politeia 337a (von Thrasymachos); Gorgias 489e (von Kallikles).

² Vgl. zur hilfreichen Differenzierung zwischen rhetorischem Mittel und Verhalten z.B. HARTUNG, Ironie in der Alltagssprache, 16.

³ THEOPHRAST, Characteres, Prooem. 4–5; 1.1.1–2; 1.7.2.

⁴ DEMOSTHENES, Epitaphius 18.7. DERS., Philippica 1.7.5; 1.37.5. DERS., Exordia 14.3.

⁵ ARISTON, Fragmenta, 14.6.16. Aristoteles dagegen möchte den sich verstellenden Sokrates vom Vorwurf der Unmoral entlasten, indem er Untertreibung (*εἰρωνεία*) im Gegenüber zur Übertreibung als ehrenhaft gelten lässt, weil sie nicht auf Ansehen und Profit aus sei:

sich verkleinerndem Verstellen aufklebten. Erst in der Kaiserzeit bei den lateinischen Rhetoren – sehen wir beispielsweise von Anaximenes *Ars Rhetorica* ab⁶ – mausert sich Ironie zu einem positiv verstandenen rhetorisches Mittel, das Freude bereitet, statt zu ärgern. Die Verstellung ist nun nicht mehr versteckt und hinterhältig, sondern für die Hörerschaft deutlich zu erkennen. Bei Cicero (*Orat.* 2. 262) erteilt Crassus dem potthässlichen gegnerischen Anwalt Lamia, der ihn rüde unterbrach, auf folgende Weise das Wort: „Lasst uns denn den *hübschen* Jungen [*pulchellum puerum*] anhören!“. Darauf Lamia: „Meine Gestalt konnte ich mir nicht selbst bilden, wohl aber meinen Geist“. Crassus zurück: „So lasst uns denn den *Redegewandten* [*disertum*] hören“ – und alle lachen noch lauter. Cicero nennt diese Form der Ironie, bei der die Bedeutung eines einzelnen Ausdrucks für alle offensichtlich auf den Kopf gestellt wird, *inversio* (*Orat.* 2.262: *invertuntur verba*). Sie lebt davon, dass sie für die Hörenden unerwartet kommt und deshalb erheitert. Als andere Spielart der Ironie nennt Cicero die *dissimulatio*, „bei der man anders redet, als man denkt, nicht in dem [...] Sinne, dass man das *Gegenteil* sagt, wie Crassus gegenüber Lamia, sondern in gespielmtem Ernst [...], wobei man *anders denkt, als man redet*“ (*Orat.* 2. 268; *cum aliter sentias ac loquere*). Ciceros Kontexte zeigen, dass es sich – wie bei der *inversio* – um eine gewollt durchschaubare Verstellung handelt. Jedoch kann die *dissimulatio* sich auf eine ganze Sequenz erstrecken, statt nur auf einen Ausdruck, und das pure Gegenteil des Gedachten muss das Gesprochene auch nicht sein, nur „anders“.

Vergleichbar Quintilian (*Inst.* 8.6.54). Er führt bei den Tropen aus: „Zu der Art von Allegorie aber, in der das Gegenteil ausgedrückt ist (*contraria ostenduntur*), gehört die Ironie (*εἰρωνεία*) [Quintilian verwendet den griechischen Begriff] [...] Denn wenn etwas [...] vom gesprochenen Wortlaut abweicht (*verbis dissentit*), so ist klar, dass die Rede etwas Verschiedenes besagen will (*diversam esse orationi voluntatem*)“. Der gedankliche Klartext liegt bei dieser Trope offen für die Hörenden zutage. Quintilian führt die Ironie aber auch als Gedankenfigur vor. „Der Gattung selbst nach ist die *εἰρωνεία* als Figur (*schema*) von der *εἰρωνεία* als Tropos fast gar nicht zu unterscheiden. Bei beiden [...] handelt es sich darum, das Gegenteil von dem zu verstehen, was ausgesprochen wird (*contrarium ei, quod dicitur, intelligendum est*)“ (*Inst.* 9.2.44). Nur in der Erscheinungsform unterschieden beide sich: Während beim Tropos die Ironie nur in einzelnen Wörtern stecke (*Inst.*

ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, 4.13 (1127b). Cicero dann wird der Ironie des Sokrates den feinen Witz der urbana *dissimulatio* bescheinigen; in höchsten Tönen preist er an Sokrates' Ironie die hohe Eleganz, die Ernst mit Witz verbinde (CICERO, *De oratore*, 2.270; vgl. 2.268).

⁶ In der griechischen Literatur wird Ironie als rhetorische Technik bereits bei Anaximenes (4. Jh. v. Chr.) in der *Ars Rhetorica* (21 [1434a]) besprochen: Ironie ist „gegenteiliges Ausdrücken“, wie es Anaximenes nennt, und gibt z.B. den Standpunkt des (Prozess-)Gegners wieder („diese noblen Bürger [...] wir nichtsnutzigen Sterblichen“) mit dem Verständnis, dass der Sprechende vom Gegenteil überzeugt ist. ARISTOTELES, *Rhetorica*, 1419b, schildert Ironie als gehobene Strategie des freien Mannes, mit der dieser sich selbst erheitert, während der Possenreißer andere vergnügt.

9.2.45f), „handelt es sich bei der [Ironie als] Figur um Verstellung der Gesamtab-sicht (*totius voluntatis fictio*) [...], so dass [...] der Sinn vom ganzen sprachlichen Ausdruck und Ton (*sermoni et voci*) verschieden (*diversus*) ist“ (*Inst.* 9.2.46). Im Falle des Sokrates habe sogar ein ganzes Leben Ironie enthalten, da Sokrates „den Unwissenden spielte und den Bewunderer anderer vermeintlich Weiser“ (*Inst.* 9.2.46).

Festzuhalten ist Ironie also nicht nur als Trope, sondern auch als Gedankenfi-gur, die sich über mehr als nur Einzelwörter erstreckt. Ganze Passagen sind an-ders – zumeist gegenteilig – zu denken; anders als und gegenteilig zu dem, was der Wortlaut ertönen lässt. Ironie stellt so in der antiken Tradition nicht nur eine Aussage *sub contrario* dar; das auch, aber nicht nur. Des Weiteren ist die ironische Verstellung für die Hörerschaft durchschaubar, und sie bewirkt positive Gefühle, Heiterkeit (vgl. *Inst.* z.B. 6.3.89). Vier Elemente enthält folglich dieser Ironiebegriff:

- Das Gegenteil des Wortlauts – oder zumindest etwas anderes als der Wortlaut – soll als wahr gelten.
- Die ironische Verstellung ist durchschaubar.
- Nicht nur Einzelwörter, auch längere Passagen, ja eine ganze Vita kann ironisch verstanden werden, d.h. anders, als es vordergründig den Anschein hat.
- Ironische Verstellung, wenn sie nicht hinterhältig daherkommt, sondern durchschaubar, löst positive Gefühle aus, in der Regel Heiterkeit, Freuen.

Mit diesem Ironiebegriff – gänzlich unbeleckt von Ironiekonzepten der Nach-An-tike – gehen wir an das Markusevangelium⁷ heran. Zu neuzeitlichen Ironiekonzepten lediglich ein Aperçu: Der belgische Literaturtheoretiker Paul de Man be-gann seinen 1977 geschriebenen Vortrag „The Concept of Irony“ mit dem Hinweis, dass der Titel ironisch gemeint sei.⁸ That says it all – or does it?

1. Die Ironie in der Verspottung Jesu (Mk 15,16–20)

Im Markusevangelium üben wir uns zuerst an einem einfachen Beispiel: an der Verspottungsszene im Prätorium (Mk 15,16–20). Eine doppelte Ironie fasziniert hier, die in den Zuhörenden – bei aller Tragik des Erzählten – heimlich innere Freude aufflackern lässt. Die AnhängerInnen des im Text Verspotteten sind am Schluss die Erheiterten. Wie das?

⁷ Ironie als ein Thema im Markusevangelium erkannten bereits z.B. Thomas Hobbes (in Bezug auf besonders Mk 15,18; bei BOOTH, *A Rhetoric of Irony*, 28). CAMERY-HOGGATT, *Irony in Mark's Gospel*. HUPE, *Paradoxe Abschiede*.

⁸ MAN, *The Concept of Irony*, 163.

Wichtig ist, die Perspektiven der Beteiligten auseinanderzuhalten. Auf der erzählten Textebene bedienen sich die Soldatenfiguren bei ihrem Schmäh der Ironie: „Gegrüßt seist du, König der Juden“. Sie legen ihm einen Purpurmantel um die Schultern, fallen auf die Knie und huldigen ihm (vgl. dgl. 15,32). Aus der Perspektive der frühchristlichen Textrezipierenden jedoch ist klar: Die Soldaten sprechen die Wahrheit! Sie sind nur zu verblendet und dumm, dies zu sehen. Ihre vermeintliche Ironie ist keine! Damit ist eine zweite Ironie über die erste gestülpt. Die wahrhaft Blamierten sind die Spötter, was – bei allem Mitleiden mit dem gefangenen Protagonisten – in der Textrezipientin Genugtuung auslöst, wenn nicht gar einen erheiternden Funken schlägt. Wir könnten interpretieren: Den tragischen Protagonisten in der Erzählung anschauen zu müssen und so Mitschmerz zu empfinden, wird erträglicher dadurch, dass die doppelte Ironie die Erzählung aufmischt. Ein Anflug Humors lässt Galgen leichter ertragen.

Was ist nach allem passiert? Was auf der Textebene als Ironie daherkommt – „König der Juden“ als Spott – wird auf der RezipientInnenebene ironisch wieder ins Gegenteil zurückgewendet – „König der Juden“ als Bekenntnis. Wir werden bei den anderen Beispielen diese Differenz zwischen Textebene und RezipientInnenebene wiederentdecken. Sie ist konstitutiv, wenn die These reüssieren soll, dass die folgenden Textphänomene als Ironie zu kategorisieren sind.

2. Die Ironie in Jesu Verzweiflungsschrei am Kreuz (Mk 15, 34)

Wagen wir uns als nächstes an etwas Schwereres heran: Jesu Verzweiflungsschrei am Kreuz. „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ (Mk 15,34). Hat das etwas mit Ironie zu tun – oder mit Blasphemie, wenn wir den Vers mit Ironie zusammenbringen? Mehrere Beobachtungen: Hier leugnet niemand die Existenz Gottes. Die verzweifelte Sprache gibt ein Gebet aus Psalm 22,2 wieder, sie spricht Gott direkt an – aber des Inhalts, dass Gott nicht mehr spürbar sei. Hier wird Gott die Absenz religiöser Erfahrung geklagt. Gottes vermeintliche Ferne wird angeklagt.⁹ So die Perspektive der erzählten Figur des Gekreuzigten – auf der Textebene. Die frühchristlichen Textrezipienten wissen jedoch: Gott war nah in diesem Schrecken, sonst hätte er diesen Jesus nicht auferweckt.¹⁰ Die Ironie

⁹ Siehe auch Ps 22,3: „Du antwortest nicht.“ Ps 22,16 klagt direkt an: „Du legst mich in des Todes Staub.“ Nichtsdestotrotz richtet der Psalmist seinen Aufschrei betend an Gott – auch wenn er diesen nicht spürt. Die Hoffnung nicht aufgebend, bittet er in Ps 22,12.20 Gott um Nähe und Hilfe, die ihm schlussendlich gewährt werden (Ps 22,22b–32). Diese positive Wendung hebt die vorausgehende Phase des Sich-Verlassen-Fühlens jedoch nicht auf. Dieses Tal wurde vom Psalmisten in Gänze durchschritten.

¹⁰ Vgl. auch die positive Wendung im Psalm (vorige Anm.), die die Markusrezipienten gekannt haben mögen.

besteht darin, dass die Verlassenheitsaussage des Gekreuzigten falsch war, vielmehr das Gegenteil für die Rezipientinnen stimmte. Der Protagonist irrte in diesem Moment. Wie? Jesus, der Held des Evangeliumsnarrativs, irrte? Ja! In der Tat! Aber nun langsam, Schritt für Schritt durchdekliniert:

a) „Gott hat mich verlassen“ ist insofern eine ironische Aussage, als die Textrezipierenden (anders als die literarische Figur des Protagonisten) das Gegenteil für wahr halten. Was die Rezipientin aufgrund des Evangeliumskontextes denken muss – im Gegensatz zu dem, was in Mk 15,34 herausgeschrien wird – ist tröstlich und löst Genugtuung aus, wenn es nicht gar einen freudigen Funken schlägt: Gott ist nahe, wie Gottes Auferstehungshandeln am Sich-Verlassen-Fühlenden zeigt. *Gott ist nahe, auch dann, wenn die menschliche Erfahrung dies nicht mehr einholt.* Ein *absconditus deus* ist nicht zwingend ein *deus absens*.

b) Der Rezipient darf obendrein lernen, dass dieser Jesus so tief in das Menschliche eintauchte, dass er nicht nur als Verbrecher hingerichtet wurde, nicht nur vor Angst zitterte in jenem dunklen Garten, sondern im Tode auch Gottverlassenheit spürte und sich sogar irrte. So tief sank er. So grausam endete sein menschlicher Weg. Das Markusevangelium beschönigt nichts an der Passion Jesu, nichts an dem Kreuzestod. Krass und hässlich steht er vor Augen. Auch als Tod religiösen Erfahrens. Auf der Ebene des Erzählten ist kein johanneisches Triumph-Gesums unter dem Kreuz zu vernehmen – etwa, dass das Hochliften ans Kreuz bereits ein Erhöhen in die Herrlichkeit Gottes gewesen sei, wie der Johannesevangelist flötet, verliebt in sein Wortspiel mit dem Verb ὑψόω/„erhöhen“. Nein, das Kreuz war tiefstes Erniedrigen (wie in Phil 2,7–8), das Erhöhen davon gesondert.

Nur auf der Ebene der LeserInnenrezeption stellt sich an diesem Tiefpunkt ein positiver Aspekt ein: Was der Gekreuzigte wahrnahm und herausschrie, entsprach nicht der Wirklichkeit. Gott war auch da nahe, in diesem Tiefpunkt, diesen als solchen gelten lassend. Gott, obwohl nah, ließ seinen Protagonisten Jesus den Tiefpunkt vollends erfahren. Anders als im Johannesevangelium.

c) Das führt zur dritten Feststellung, die auf empfindliche theologische Nerven trifft. Auf der RezipientInnenebene ist zu folgern: Die literarische Figur Gott handelt an diesem Tiefpunkt als εἶρων im klassisch griechischen Sinne – als jemand, der sich zeitweilig verstellt, sich als fern gibt, obwohl er nah ist, und das Gegenteil, diese Nähe, dem Protagonisten nicht offenbart. Ironie wird hier nicht als rhetorisches Mittel, sondern als Verhalten greifbar,¹¹ als von den Griechen *negativ* bewertetes Verhalten. Hier geht es ans theologisch Eingemachte, an die Theodizeefrage, aus der sich nur ein Ausweg eröffnet, wenn nochmals (vgl. b) vor Augen geführt wird, dass in der Markuspassion die Inkarnation bis zur finstersten Konsequenz ausgelotet wird.

¹¹ Vgl. oben bei Anm. 2.

3. Die Ironie im Jüngerbild des Markusevangeliums

Im klassisch griechischen Sinne gebärdet sich auch Petrus als εἴρων, sich verstellend als dem Angeklagten Jesus unbekannt, ihn verleugnend. Als ein εἴρων gebärdet sich Judas, als er Jesus „Meister“ nennt und ihm einen Kuss ins Gesicht drückt, nicht um Ehre zu er bieten, gar Liebe zu bezeugen, sondern um auszuliefern (Mk 14,44f). Mit diesen beiden menschlichen Prachtexemplaren der Passionsgeschichte sind wir beim markinischen Jüngerbild angelangt. Da stehen sie, die Heroen des Christseins, die Vorbilder.

Das Markusevangelium will, wie 13,37 die Lesenden anweist, als *inclusive story* rezipiert werden, das heißt, die Jünger dürfen als transparent für die Gemeinde der christlichen Leserinnen und Leser verstanden werden. In der Geschichte Jesu mit den Jüngern darf die Kirche ihren eigenen Weg mit dem Auferstandenen wiederfinden, sich von den Wundern trösten, von Jesu Worten stärken lassen. Der Markustext 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*“. Sinngemäß gilt der Satz für alles, was im Markusevangelium Jesus spricht und tut.

Wie funktioniert das im Einzelnen? Der Text lockt am Anfang die LeserInnen-gemeinde, sich mit den Jüngern zu identifizieren. Zu Beginn macht die Identifikation mit den Jüngern Spaß. Da sind Jünger, die sich auf diesen Jesus einlassen, alles stehen lassen und ihm folgen auf seinem Weg (Mk 1,16ff; 2,13f; 3,13ff). Vollmacht wird ihnen verliehen zu predigen, gar Dämonen auszutreiben (3,14f). Sie werden zur Familie Jesu erhoben (3,34). Das Lesevergnügen hält bis Kapitel 4 an. Doch dann wird es zum ersten Mal ungemütlich für die sich identifizierenden Lesenden. In Kapitel 4 erfassen die Jünger die Parabeln nicht und bedürfen einer privaten Nachhilfestunde; sie sind begriffsstutzig. Aber die Leserin kann das Glas noch halb voll sehen, denn Jesus hält die Apostel der Sonderinstruktion immerhin für wert. Düstere Wolken am Himmel des Jüngerbildes 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 Mal schelten lassen müssen „Was seid ihr so furchtsam? Habt ihr noch keinen Glauben?“ (Mk 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?

In den folgenden Kapiteln kommt Schlag auf Schlag das, was als markinisches „Jüngerunverständnis“ bekannt ist. Bis zur Wasserscheide des Petrusbekenntnisses in Mk 8,27ff irritiert zunächst der Jünger Nicht-Verstehen der Wunderkraft Jesu – wie bereits in 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 zu gebieten vermag. Blind sind sie und deshalb zu Fehlreaktionen fähig, die den Leser irritieren, vielleicht hinterfragen, zuweilen auch amüsieren. Denn *noch* kann die sich identifizierende Leserin beim selbstkritischen Blick in den Jüngerspiegel antworten: Gott sei's gedankt, ich

habe verstanden, dass dies der machtvolle Gottessohn-Messias ist, dem Vertrauen geschenkt werden darf. Seit meiner eigenen Taufe ist das mein Glaube, sonst würde ich dieses Markusbuch nicht lesen.

Beobachten wir, was in der Narratio bis Kapitel 8 passiert. Gewaltige Wunder werden aufgeföhren: nach der Sturmstillung die Austreibung des furchtbaren Dämons Legion, das Auferwecken der Jairus-Tochter, die beiden Speisungsgeschichten, die zweite Sturmstillung mit dem Seewandel, die lebendige Schilderung des Taubstummenheilens in Kapitel 7. In keinem Abschnitt des Markusbuches häufen sich so viele Wundergeschichten wie in diesem. Zugleich werden die Einzelgeschichten länger, ausführlicher. Diesem Crescendo steht ein Decrescendo im Jüngerbild gegenüber. Die Jünger irritieren die Leserin 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. Die Jüngerlein verstehen nicht, dass Jesu Auftrag, den Leuten zu essen zu geben, anders gemeint ist: Tatsächlich sollen sie bei der wunderbaren Brotvermehrung den Tischdienst übernehmen, wie der weitere Verlauf zeigt (Mk 6,41.43). Doch die Idee des Bedienens anderer liegt ihnen fern, wie auch Kapitel 9 und 10 in grotesker Weise illustrieren werden. Da wollen sie nicht dienen, sondern die Größten sein.

Nach dem wundersamen Erfahren der ersten Speisung wirkt das Verhalten der Jünger bei der zweiten umso erstaunlicher. Auch jetzt, wo sie es besser wissen könnten, fragen die Jüngerlein: Wie kann einer hier in der Wüste all diese Menschen sättigen (8,4)? Das Jüngerunvermögen wird sogar geographisch illustriert: In 6,45 gebietet Jesus ihnen, nach Bethsaida zu fahren. Doch dort anzukommen, gelingt ihnen nicht (6,53). Erst unter Jesu Ägide erreichen sie Bethsaida – viel später, sechs Seiten weiter (8,22). Bei der zweiten Sturmstillungsgeschichte schließlich zeigen sie ihr Unverstehen dadurch, dass sie erschrecken und meinen, da husche ein Gespenst auf sie zu (6,49). Am Schluss des Seewandels (6,52) kommentiert der Evangelist das Verhalten der Jünger: „Sie waren nämlich nicht verständiger geworden bei den Broten, sondern ihr Herz war geronnen.“ In 7,18 fällt der Tadel: „Begreift auch ihr es nicht?“ Und in 8,14–21 widmet Markus dem Jüngerverständnis bei den Speisungen einen zusammenfassenden Extrapassus.

In 8,29, im Petrusbekenntnis, wird *dieser* Teil des Jüngerunverstehens abgeschlossen. Endlich – nach einer symbolträchtigen Blindenheilung – 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 vorgeprägten Vorstellungen von Messianität in die Krise führen wird, so wie bei Paulus der λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ, 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 den nächsten Verbalwatschen: „Hinter mich, du Satan,

aus den Augen!“ (8,33). Nicht genug, als weiteren Schock weissagt Jesus nicht nur sein *eigenes* Leid, sondern ruft zugleich in die *Leidensnachfolge*: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf und folge hinter mir her“ (8,34). Das Griechische bietet das Wortspiel von „geh weg *hinter mich!*“ / „*hinter mir* folgen“; beide Male heißt es im Griechischen *ὀπίσω μου*. Folge mir auf dem „Weg“ (*ὁδός*), der als markinische Metapher den Weg in die Jerusalemer Passion bezeichnet. Das ist das zweite Bittere, das der Kreuzesnachfolge, das die Jünger fortan in ihrem Verstehensprozess schlucken sollen und das sie bis zur Auferstehung nicht herunterwürgen werden.

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

Festzuhalten ist zweierlei. (1) Das markinische Insistieren auf der Kreuzeseexistenz der Jünger in der Nachfolge bedeutet für den markinischen Verstehensbegriff, dass er nicht kognitiv enggeführt ist, sondern die gesamte christliche Existenz umschließt. Diesen Messias begreift nur, wer sich existentiell auf den Weg der Kreuzesnachfolge einlässt – nicht, wer am Wegrand steht, zuschaut und mit Palmen wedelt. Nachfolge greift nach dem ganzen Menschen. (2) Für Markus ist Kirche eine leidensbereite Kirche, wobei Leiden und Kreuz nicht nur Bereitschaft zum Erleiden einschließen, sondern vor allem eine aktive Seite aufweisen (s.u.).

Wie geht es weiter in Markus Narratio des Jüngerversagens? Noch zweimal schlägt Jesus in Kapitel 9 und 10 die Totenglocke an, zum zweiten und dritten Mal seine Passion ankündigend. Jedes Mal reagieren die Jünger grotesk deplatziert: In 9,33ff überlegen sie, wer unter ihnen der Größte sei. Und in 10,35–37 fragen sie nach den besten Plätzen im Himmel. Der Meister geht an den Galgen, die Jüngerlein träumen von Five-Star-Suiten. Schärfer kann der Kontrast nicht gezeichnet werden. Jesus antwortet auf dieses Nein der Jünger zum Leiden wieder mit Leidensaufrorderungen, aber dieses Mal konkreter: Kreuzesnachfolge bedeutet nach Mk 9,35–37, der Letzte zu werden wie ein Kind, also Statusverzicht, und nach Mk 10,38–45 bedeutet sie zu dienen – was die Jünger bereits bei der Speisungsgeschichte nicht begriffen hatten (s.o.). Dienen und dabei bereit zu sein, einmal nicht der Erste zu sein, sondern 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. Mk 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.“¹²

¹² Markus steht in einer Linie mit Paulus, der ebenfalls eine dienende Kirche propagiert – in einer Kreuzeseexistenz, die in 1 Korinther 6,7 und 9,6.12.15.18 sich in Rechtsverzicht zugunsten von anderen manifestieren kann, in 1 Korinther 8,9–13 und 10,28–33 in Freiheitsverzicht zugunsten eines Schwächeren, in Philipper 2,3–8 in Statusverzicht, um andere aufzubauen.

Das Jüngerversagen steigert sich weiter. Sie verschlafen buchstäblich einen Teil der Passion. Symbolisch verschließen sie in Gethsemane die Augen vor dem drohenden Leid, versinken in Verdrängen, während im Kontrast dazu zu Beginn der Passion ein Blinder namens Bartimäus seine Augen öffnet und auf dem „Weg“ der Passion nachfolgt, wie es in Mk 10,52 heißt. Die Jünger hingegen sträuben sich; in Mk 14,47 gar mit dem Schwert. Aus ihren Reihen kommen Verrat, Verleugnen, Verlassen; sie machen sich aus dem Staub. Das Passionskapitel 15 muss komplett ohne sie auskommen. Eine Jünger-Blamage nach der anderen, kontrastiert von positiven Randfiguren: Nicht nur Bartimäus, auch die Frau, die Jesus salbt, seine Totensalbung vorwegnehmend, lässt sich auf sein Leiden ein – im Gegensatz zu den Jüngern. Dasselbe tun die anderen Frauen, die bis zum Schluss in Jesu Nähe ausharren, statt zu fliehen. Simon von Kyrene trägt wortwörtlich das Kreuz nach, den Todgeweihten entlastend.

Was bleibt? Den Leser bedrängt die Frage, wie er es mit der Identifikation am Schluss halten will, mit dem selbstkritischen Blick in den Jüngerspiegel. Die Jüngertölpel erheitern auf weiten Strecken mit ihrer Dummköpfigkeit; der Leser weiß immer alles besser als sie und kann sich genüsslich über diese literarischen Figuren erheben. Doch zugleich kommt in der Jüngeridentifikation, die am Anfang so bequem war und dann immer ungemütlicher wurde, eine kirchliche Selbstkritik zum Tragen. Mit seinem Jüngerbild hält das Markusevangelium der LeserInnen-gemeinde einen kritischen Spiegel vor, sie einladend zu prüfen, ob sie genauso versagt wie die Jünger. Für das Markusevangelium ist Kirche eine selbstkritische Kirche, die sich nicht scheut, sich selbst und die sie repräsentierenden Autoritäten, hier die Apostel, zu hinterfragen, zu karikieren, sie in ihrem Unvermögen zu entblößen. Buchstäblich entblößt – splitterfasernackt – rennt ein Jesusnachfolger in 14,52 davon. Da wird nichts beschönigt. Keine Ausflüchte. Auch nicht für die sich identifizierende Leserin.

Worin steckt das ironische Potential des markinischen Jüngerbildes? Diese Jünger sind ja nicht *nur* Tölpel und Versager. Das wissen die RezipientInnen aus der übrigen frühchristlichen Tradition (gespiegelt z.B. in 1 Kor 15,5–7; Gal 2,9), aber auch aus dem Markustext selbst. Am Anfang von Jesus berufen, bevollmächtigt, zu Jesu *familia* erhoben, werden sie am Ende des Evangeliums noch einmal zum Objekt intensiven göttlichen Handelns (16,7; vgl. 14,28; 9,9). Auf das Versagen der Jünger-gemeinde antwortet Gott von Neuem, nämlich mit der Auferweckung, das heißt, mit einer neuen Tat der Gnade. Die Jünger werden so zu Exempeln des *sola gratia*: Wie der markinische Jesus sich im Erzählverlauf um das Schärfer der Erkenntnis der stumpfen Jünger bemühte und so seine Anhänger-gemeinde unverdientermaßen bis in seine Passion durchtrug, so hält Gott nach dem Tod Jesu an diesen Versagern fest. Gott lässt sie nicht fallen, setzt sie vielmehr zu Verkündern des Evangeliums ein.¹³ Ein Gnadenhandeln. *Sola gratia*. Unverdient.

¹³ Aus Mk 16,7; 14,28; 9,9b müssen dies die Lesenden, die sich dieser Verkündigung verdanken, folgern. Hinzu kommen die Prolepsen in der Narratio: Mk 3,14–15 führt das Motiv des Jünger-aussendens vor, und die spätere Heidenmission der Apostel wird im Leben des

In ihrem Gebrochensein, skizziert im markinischen Jüngerbild, dokumentiert Kirche das Gnadenhandeln Gottes. Die versagenden Jünger werden zu Paradigmen des *sola gratia*.

Wo steckt die Ironie? Die menschlichen Heroen der Tradition, die Vorbilder, die Apostelfürsten sind – Nieten. Menschliche Nieten. Karikaturreif. Oder besser anders herum, die ironische Bewegung in umgekehrter Richtung gedacht: Einmal entblößt in einem Bankrott *menschlicher* Qualitäten, wird durch das *sola gratia* das Nichtige zum Wichtigen, zum Vorbild, zum vollmächtigen Apostel. *Gott* ermöglicht die Ironie des Starken im menschlich Schwachen: Das vom Text Erzählte, die Schwäche der Jünger, bleibt im Gedanken der Rezipientin nicht so stehen, sondern wird als Gefäß göttlicher Dynamis vorgestellt. Dies vermag zwar nicht Lachen, jedoch Genugtuung, Heiterkeit, Fröhlichkeit der von *χάρις* (Gnade) unverdient Gehaltenen zu wirken. In der Identifikation mit den Jüngerfiguren dürfen die Lesenden ihr eigenes Fehlen, ihr Schwachsein in Gottes Gnade aufgehoben sehen und sich von Gott gestärkt wahrnehmen.

Auf der Textebene sind die Jünger schwach und tölpelhaft, auf der Ebene der Rezeption dagegen, die von kleinen Hinweisen wie dem vorletzten Vers des Markusbuches (s. Anm. 13) und von der übrigen frühchristlichen Tradition gesteuert wird, sind die Jünger stark, Apostelgrößen, Sola-Gratia-Größen, aber Größen. Wir mögen dies paradox nennen, setzen aber noch eins drauf und nennen die Paradoxie des Starken im Schwachen „Ironie“ im Sinne der Ironiekriterien, die wir anfangs aus antiken Texten erhoben. Ironie liegt deshalb vor, weil durch das *sola gratia* die Schwäche ins Gegenteil gekehrt wird. Die menschliche Schwäche ist uneigentlich, die Stärke eigentlich. Sie soll schlussendlich als wahr gelten nach der ironischen Denkbewegung auf der RezipientInnenebene.

4. Die Ironie im Leben des Gekreuzigten

Dergleichen Ironie gilt nicht nur für das Leben der Jünger, sondern für das des Gekreuzigten selbst. Beispiellos unverfroren und mutig behaupteten in der antiken religiösen Welt die Christusgläubigen, dass ihr Gott am Ort von Ohnmacht, Schande und Ekel, im Kreuzestod eines Verbrechers, Heil für die Menschheit gewirkt habe. Bisher ging die Welt *in rebus religiosis* davon aus, dass eine Gottheit so rettet, dass dabei göttliche Macht und Glorie sich entfalten. Aber Ohnmacht und Schande eines Gottessohnes? Als Heilmittel? Eine Narretei, wie Paulus zugibt (*μωρία*); ein Skandal, eine Provokation (*σκάνδαλον*; 1 Kor 1,23).

Dennoch trat diese Narretei, genannt Evangelium, einen Siegeszug durch die antike Welt an. Was die Welt als *μωρία*, als Blödsinn, schmähte, polte sich in den Gedanken der Christgläubigen zu Weisheit um, zu göttlicher Dynamis, zu *σωτηρία*

irdischen Jesus bereits verankert – in Gegenwart der Jünger (Mk 7,24–8,10; 13,10; 14,9; 5,18–20; 15,39).

und ἀπολύτρωσις (1 Kor 1,21.24f.30). Mit anderen Worten, Heil wurde *sub contrario* ausgesagt und in dieser Form als Freude wirkendes Evangelium, als „Frohbotschaft“, in die Welt getragen. Dies war die Ironie urchristlichen Heils. Hier sind wir am ironischen Kern des antiken Christglaubens angelangt. Dass Schandpfahl und Galgen im Narrativ der „Frohbotschaft“ gegenteilig zu denken waren und deshalb aufbauten, froh machten, wurde für die glaubenden Leserinnen und Hörer des Narrativs Lebensinhalt.

Die Ironie, Heil *sub contrario* auszusagen, wurde aus historischem Dilemma geboren. Die Jesusbewegung war mit der Hinrichtung ihres Anführers am Galgen gescheitert. Damit hätte alles enden können. Doch Jesuanhänger, allen voran Petrus, erlebten in ihrer Trauer Visionen, in denen sie den toten Jesus als Lebendigen sahen (1 Kor 15, 3ff). Damit setzte eine gigantische Uminterpretation ein – gestützt von der jüdischen Bibel, die auf weiten Strecken als Weissagung auf das Jesusgeschehen gelesen wurde. Wer Tod Jesu sagte, meinte nun Leben. Wer vom Kreuzestod mit seiner Ohnmacht und Schande erzählte, meinte nun Rettung der Menschheit und Sieg Gottes. Wer das Karfreitagstraurige berichtete, gestattete sich und den Zuhörenden, innerlich Freude aufkeimen zu lassen.

Was als kontingentes historisches Ereignis begann, als Scheitern einer prophetischen Bewegung aus dem galiläischen Hinterland, wurde im nachösterlichen Christglauben zum theologischen Prinzip: Gott und sein Wirken präsentieren sich dem Menschen nicht frontal, nicht von Angesicht zu Angesicht – dann würde der Mensch von der Übermacht und Doxa Gottes erdrückt werden und sterben (Ex 33,20). Vielmehr zeigt Gott nur seine Rückseite, wie es Ex 33,23 formuliert; τὰ ὀπίσω μου heißt es in der LXX. Da begegnet es wieder, das ὀπίσω μου, mit dem Mk 8,33–34 wortspielerisch umging (s.o.): Die Jünger sollen dort sich so positionieren, dass sie ihren Blick auf die Rückseite Jesu richten und ihm so nachfolgen. Diese Rückseite wird wenige Kapitel später das Kreuz tragen. Die Vorderseite von Doxa und Dynamis in der Auferweckung werden die Jünger erst später sehen. Zunächst erscheinen Doxa und Dynamis *sub contrario*, in Schande und Ohnmacht.

Dass der allmächtige Gott sich in einem ohnmächtigen Menschen zeigt, in einem Gekreuzigten, in einem Kind im Futtertrog des Viehstalls – das war eine Botschaft für Esel, die die Dissonanz des Paradoxen nicht störte. Das Starke sei im Schwachen zugänglich? Gottes Heilschaffen im Unheil eines Kreuzes, im Gestank eines Stalles? Und nur da zu finden? Was für ein Blödsinn (1 Kor 1,23). Gott sei verborgen in dem Schwachen? Und dann dort sichtbar, greifbar, *begreifbar*? Das war die Zumutung des Evangeliums, die verstörende Zumutung, die Freudenbotschaft sein sollte.

Im Jahr 2018 jährte sich zum 500. Mal die Heidelberger Disputation, die Martin Luther im Hörsaal der Freien Künste der Heidelberger Universität bestritt,¹⁴ am 26. April 1518. Er verteidigte vor stirnrunzelnden Theologieprofessoren, aber begeisterungsfähigen Studenten 28 Thesen, die seine Kreuzestheologie entfalteten. Ein paar Sätze seien wiedergegeben, die Luther den skeptischen Theologen

¹⁴ WA 1,353–374.

ins gerunzelte Gesicht schleuderte: Nur „der [verdient ein rechter Theologe genannt zu werden], der das, was von Gottes Wesen [...] der Welt zugewandt ist, als in Leiden und Kreuz sichtbar gemacht begreift“.¹⁵ Der Disputant Luther spitzte zu: Gott kann nur dort, „nur in den Beschwernissen und im Kreuz gefunden werden“ (*Deum non inveniri nisi in passionibus et cruce*).¹⁶ Er ist der „in Leiden verborgene Gott“ (*Deus absconditus in passionibus*).¹⁷

Im Unscheinbaren verborgen. Im kleinen Volk am Rande des Römerreichs, im Hinterhof auf dem Richtplatz. Gott verborgen beziehungsweise sichtbar *sub contrario* – will sagen, im Gegenteil von dem, was sonst mit Gott verbunden wird, im Gegenteil von Glorie, Kraft, Weisheit. Stattdessen Narretei paradoxer Botschaft – die die Welt veränderte.

Überlegen wir einen Augenblick, was dieses – ironische – Zusammendenken von Gegensätzen anzustellen vermag, diese Mehrperspektivität. Was macht es mit einer Kultur, wenn sie lernt, im Schwachen, Unscheinbaren, im Stallkind und im grausam Hingerichteten *Gott* zu entdecken? Ethisch bedeutete dies, im Gesicht des Hilflosen, des Kranken das menschliche Angesicht Gottes zu schauen, und das hieß, das geschundene Antlitz des Christus Jesus, wie Matthäus 25 festhielt. Es bedeutete, am Krankenbett Christus zu begegnen, selbst dem dementen Patienten Würde zuzusprechen, dem Obdachlosen, der Geflüchteten. Wer Menschen liebt, und seien sie hässlich, blickt Gott ins Gesicht. Wir spüren, wie sehr die Denkart des *sub contrario* den schwachen Menschen aufwertete, ihm Würde zusprach. Wer dies verinnerlichte, kann nicht mehr die Schwachen als „Loser“ verhöhnen, wie die vielen neuen Ellenbogenmenschen dies tun, allen voran ein gewisser Präsident.

Das Denken des *sub contrario* bewirkte darüber hinaus ein Zweites. Nicht nur änderte der Blick auf das Schwache sich. Es änderte sich umgekehrt der Blick auf Gott. Herkömmliche Gottesbilder wurden umgeworfen (z.B. 1 Kor 1,18ff). Der Allmächtige thronte nicht nur abseits in jenseitigen Himmeln, von Macht und Doxa umgeben, unnahbar, ein höchstes Sein. Nein, Gott wurde als auch nahe gedacht (z.B. Matthäus 10,29–31). Der ferne Souverän nahe in einem Menschen, der Immanuel hieß, Gott-mit-uns, und dem das Versprechen in den Mund gelegt wurde: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Matthäus 28,20). Der Inkarnierte thront nicht; er hängt an einem Kreuz – an der Seite anderer Menschen. Gott – ein Immanuel in geschundener Welt.

Ein Drittes und Letztes ergibt sich aus dem Denken *sub contrario*. Luther verband in der Heidelberger Disputation seine Kreuzestheologie mit seiner Rechtfertigungslehre. Will sagen, Gott nimmt einen Menschen nicht deshalb an, weil dieser schrecklich fromm ist und eine weiße Weste vorweist. Gott nimmt einen Menschen einzig deshalb an, weil er ihn als sein Geschöpf – ohne weiteres – liebt, obgleich dieser Mensch nichts vorzuweisen hat, mit leeren Händen vor ihm steht,

¹⁵ WA 1,362 (in These 20).

¹⁶ WA 1,362 (in These 21).

¹⁷ Ebd.

stattdessen Ballast auf dem Buckel schleppt. Luther in dem Heidelberger Hörsaal:¹⁸ „Menschliche Liebe entsteht an dem, was sie als liebenswert vorfindet“ (*Amor hominis fit a suo diligibile*); „Gottes Liebe findet nicht vor, sondern schafft sich, was sie liebt“ (*Amor Dei non invenit, sed creat suum diligibile*). Sie „liebt, was [...] schlecht, töricht, schwach ist, um es [...] gut, einsichtig, robust zu machen“ (*diligit [...] malos, stultos, infirmos, ut fiat [...] bonos, sapientes, robustos*). Sie „verströmt sich“ (*effluit*), sich dorthin wendend, „wo sie Gutes dem Schlechten und Bedürftigen austeilt“ (*ubi bonum conferat malo et egeno*). Entsprechend formulierte Luther steil: „Die Sünder sind schön, weil sie geliebt werden; nicht weil sie schön sind, werden sie geliebt“ (*Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri.*) Für den Reformator bedeutete diese Erkenntnis ein Befreien von religiösem Druck. Gott schenkt in leere Hände, in ängstliche Herzen, Gott kommt unverdient nah. Das *Do-ut-des*-Prinzip zerbrach an dieser Stelle.

5. Die Ironie im Leben des Paulus

Nach der Ironie im Jüngerbild des Markus und im Christusbild möge am Schluss die Ironie im Paulusbild, wie es in seinen Briefen entgegentritt, in den Lichtkegel rücken. Wie im Markusevangelium Jesus sich ein schwächelndes Jüngerteam auswählte und sich zu Marginalisierten, zu den proverbialen „Sündern und Zöllnern“ an den Tisch setzte (Mk 2,15), so wählte der Auferstandene sich den unwürdigen Paulus aus (*οὐκ ἰκανός*, wie dieser selbst sich sah; 1 Kor 15,9): einen Christenverfolger, eine unreife „Missgeburt“, Schlusslicht der Apostel (1 Kor 15,8–9). Es bestätigt sich hier ein Grundmuster christlicher Soteriologie: Gott erwählt das Marginalisierte, das Schwache, um seine eigene Stärke zu entfalten (1 Kor 1,26–29; 2 Kor 12,9). Wo menschliches Sich-Hochrecken Raum greift, hat Gottes Dynamis dagegen weniger Platz.¹⁹

Bei Paulus begegnet dieses Grundmuster auf Schritt und Tritt in seiner Kreuzestheologie, angefangen bei 1 Kor 1,26ff. Ebenso in seiner Rechtfertigungslehre als Kehrseite seiner Kreuzestheologie. Aus der Hand geschlagen wird den Menschen, was sie Gott mit *καύχησις*, in Selbstruhm, entgegenstrecken könnten (vgl. o. zum *sola gratia*). Gerettet wird das die Rettung nicht Verdienende, ausgewählt das Nicht-Erwählenswerte.

Wir sahen Quintilians Einschätzung, dass ein ganzes Leben Ironie enthalten könne, etwa wenn Sokrates nach außen hin als „Unwissender“ aufzutreten pflegte und als „Bewunderer anderer vermeintlich Weiser“ (*Inst.* 9.2.46), während er in

¹⁸ WA 1,365 (in These 28).

¹⁹ Aus ethischer Perspektive gesehen, bedeutet dieses Grundmuster: Mittels der Theologie gelang es dem nicht-privilegierten, gesellschaftlich marginalen Urchristentum, die eigene Schwächeposition als positiv zu begreifen – als Ort, an dem es meinte, den Allmächtigen als besonders wirksam zu erkennen, wirksamer als bei den gesellschaftlich Privilegierten.

Wahrheit philosophisch nach ἀλήθεια suchte. Leben als Ironie traf ebenso auf die markinischen Jüngerfiguren zu: Nieten waren sie menschlich und nach außen hin – und dennoch ausgewählt zum ersten Evangeliumsapostolat. Leben als Ironie traf auf die Vita Jesu zu, eines leidenden Menschen, hingerichtet als Verbrecher – dennoch Gottessohn und Menschheitsretter. Es traf auf die Vita des Paulus zu. Nach außen hin als ehemaliger Christenverfolger eine unreife Missgeburt (1 Kor 15,8) – dennoch Heidenapostel. Nach außen hin waren er und seine Mitarbeitenden, wie er selbst es in 1 Kor 4,9–13 beschreibt, „Kehricht der Welt“, „wie Todgeweihte“ „auf den letzten Plätzen“ der Gesellschaft stehend, als „Narren“ ein „Spektakel“ bietend für die Nichtglaubenden, „verachtet“, „beschimpft“, „hungernd“, „lumpig gekleidet“, „heimatlos“ – und gerade so, als zerbrechliches menschliches Gefäß, Träger göttlicher Dynamis (2 Kor 4,7), die nicht verzweifeln (4,8), sondern jeden Tag mit neuer Kraft versehen werden (4,16), so dass sie die, die ihnen zusetzen, segnen können (1 Kor 4,12). Die paulinischen Peristasenkataloge in zum Beispiel 1 Kor 4 und 2 Kor 4 drücken die Ironie des apostolischen Schicksals besonders deutlich aus. 2 Kor 4,10 gipfelt in der Aussage: „Wir tragen dauernd das Todesleiden Jesu an unserem Leibe herum, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird.“ Damit partizipieren die Apostel an der ironischen Existenz des Menschen-Gottessohns Jesus. Nach außen hin vom Tod gezeichnet – doch tatsächlich in der Fülle des Lebens stehend und deshalb (so Phil 1,18fin.25fin; 4,1.4) von Freude und Heiterkeit durchglüht – trotz apostolischen Stresses (Phil 1,17.23).

Die ironische apostolische Existenz bringen die Persistenzenkataloge 1 Kor 4 und 2 Kor 4 rhetorisch besonders raffiniert zur Sprache, indem sie mit einer doppelten Ironie spielen. Einerseits macht sich Paulus über die Korinther lustig, die, pneumatisch-enthusiastisch bewegt, sich vollkommen dünken in ihrem Christsein. Er höhnt, ihre Position ironisch nachäffend: Ihr seid schon satt, schon reich geworden, schon zur Herrschaft gelangt (1 Kor 4,8a). Er sticht dann in diese Blase: O, wäre es doch nur so, dass ihr zur Herrschaft gelangt wäret, dann könnten auch wir, die wir euch zu Christus überhaupt erst geführt haben, mit euch zusammen herrschen (1 Kor 4,8b). Vers 4,8b flaggt 4,8a als ironisch aus. Im Klartext: Mitnichten seid ihr vollkommen und zur Mitherrschaft mit Christus aufgestiegen. Denn selbst ich, euer Apostel, bin es nicht, der ich als Evangelist Kehricht der Welt bin.

Doch just als dieser Kehricht bin ich Gefäß göttlicher Kraft (2 Kor 4,7) – als weitere ironische Umkehrung. Sie impliziert: Auch ihr Korinther könntet Gefäße der Dynamis Gottes sein, wenn ihr euch demütiger gebärdet würdet, zu eurer Leere stehen würdet, das heißt, euch nicht aufplustern würdet wie in den Parteilungen (1 Kor 1–4), sondern statt eigener Selbsterhöhungsversuche (vgl. 4,8a) dazu stehen würdet, dass wir einerseits von der Welt verachtet werden und andererseits (2 Kor 4,7fin) auch vor Gott aus eigener Kraft nichts vorzuweisen haben.

Auch in der Narrenrede von 2 Kor 11,(5–12.)17–12,13 bedient sich Paulus der Ironie. Er zählt dort seine menschlichen Verdienste auf, die ihn vor den nach

Korinth eingedrungenen Gegnern auszeichnen, welche er ironisch als Superapostel titulierte. Doch dann setzt er um diese selbstührende Rede eine Klammer und behauptet: So redet ein Narr. Denn apostolische Stärke wurzelt nicht in eigenen Qualitäten. So denkt nur der Narr, so denkt aber auch ihr Korinther, wenn ihr den Superaposteln nachlauft. Apostolische Stärke wurzelt allein in Gottes Dynamis. Das bedeutet, das in der Klammer Aufgezählte ist als ironische Rede intendiert: Es stellt nicht ein Positivsaldo dar, sondern ein Nichts, sogar ein Nocens (vgl. Phil 3,7f), es ist – sit venia verbo – „Scheiße“, eine Obszönität, die Paulus in diesem Zusammenhang sich erlaubt (σκούβαλα Phil 3,8). Wieder wird das Leersein vor Gott als wahre Haltung propagiert, die Gottes Dynamis erlaubt, Raum zu greifen.

Ziehen wir einen Schlussstrich. Zur Grundstruktur des Christglaubens gehört, dass er sich nicht mit allem Vordergründigen in der Empirie zufriedengibt, nicht alles stehenlassen, sondern überraschend zuweilen das Gegenteilige (oder zumindest Andere²⁰) als wahr gelten lassen will. Dieses Grundmotiv treibt auch die christlichen Eschatologien an, die zu den De-facto-Verhältnissen Denkalternativen anbieten. Das Grundmotiv, zuweilen das Gegenteil vom empirisch Vordergründigen als das Eigentliche gelten lassen zu wollen, lässt sich deuten als Strategie zum Bewältigen der Existenzhärte, als sinnstiftende *coping strategy* für den Umgang mit dem Absurden der Existenz, als ein humorvolles, sprich Heiterkeit beinhaltendes Distanzhalten zum in der Empirie auf uns Einstürmenden. Es ist ein Distanzhalten, das Alternativen zum Empirischen zu denken bereit ist und deshalb auch soziale und politische Sprengkraft besitzt.

Die ironische Grundstruktur des Christglaubens lässt nicht lauthals loslassen, nein, aber sie schafft Gelassenheit in absurder Welt, setzt einen heiteren Grundton und sichert ein Stück Distanz zum Bedrängenden der Welt. Auch dies ist Humor. Und zwar ein Humor, der konstitutiv für den Christglauben ist, nicht ein Geplänkel am Rande des Religiösen. Er ist Teil einer Lebenskunst, die Paulus, der selbsternannte „Narr“ in zerlumpter Tunika (vgl. 1 Kor 4,10f), in kreuzesexistentieller Christismimesis verkörperte, was ihn von den Kynikern abhob. Für ihn gab die kenotische und mimetische Identifikation mit dem gekreuzigten Christus Raum für δύναμις, nicht eine menschliche, sondern eine göttliche, und eröffnete so eine Hoffnungsperspektive.

²⁰ Vgl. oben zur Ironie als dissimilatio CICERO, De oratore, 2. 268.