

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Söding, Thomas

Leben nach dem Evangelium. Konturen markinischer Ethik

in: Thomas Söding (Hrsg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium
(Stuttgarter Bibel-Studien 163), S. 167–195

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 1995

Ihr IxTheo-Team



Leben nach dem Evangelium

Konturen markinischer Ethik

THOMAS SÖDING

Der theologische Schwerpunkt des Markusevangeliums liegt in der Christologie und der mit ihr untrennbar verbundenen Reich-Gottes-Botschaft. Doch darf darüber nicht in Vergessenheit geraten, daß der Evangelist mit seinem Evangelium auch eine klare Vorstellung authentischen Christseins verbindet, die er seiner Gemeinde nahebringen will. Ein wesentlicher Aspekt ist die Ethik.¹ Gewiß fehlt im Markusevangelium eine theologische Reflexion über die Begründung christlicher Werte und Normen; der Stellenwert und das Proprium jesuanischer Ethik werden an keiner Stelle ausdrücklich definiert. Dennoch ist das Evangelium voll von ethischen Weisungen und Wertungen, die unbeschadet ihrer verschiedenen Herkunft² im Kontext des gesamten Evangeliums durchaus ein klares Profil haben.

1. Die Grundlegung der Ethik

Die markinische Ethik ist Reich-Gottes-Ethik. Sie ist in der Basileia-Verkündigung Jesu begründet, und sie weist den Weg zu einem Leben, das Gottes Herrschaft gemäß ist.³ Deshalb nimmt der Evangelist für Jesu Weisungen in Anspruch, daß sie dem Willen Gottes (3,35) Geltung verschaffen, und profiliert sie im Gegenüber zu frühjüdischen Gesetzesauslegungen seiner Zeit.

¹ Eine gute Einführung in die markinische Ethik geben *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments II (HThKNT.S 2), Freiburg – Basel – Wien 1988, 110–121; *W. Schrage*, Ethik des Neuen Testaments (NTD.E GNT 4), Göttingen ²1989, 140–146; vgl. aber auch *S. Schulz*, Neutestamentliche Ethik (ZGB), Zürich 434–446. – Auf Mk 10 konzentriert sich die Monographie von *D. O. Via*, The Ethics of Mark's Gospel – In the Middle of Time, Philadelphia 1985.

² Zur traditionsgeschichtlichen Differenzierung der markinischen Nachfolge-Ethik verweise ich auf meinen Beitrag: Der Evangelist in seiner Zeit. Voraussetzungen, Hintergründe und Schwerpunkte markinischer Theologie, in diesem Bd. o. S. 11–62: 43f.59–62.

³ Auch nach Markus ist die Basileia in diesem Sinne „Handlungsprinzip“; vgl. *H. Merklein*, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (FzB 34), Würzburg ²1981 (¹1978).

a) Die Herrschaft Gottes als Zuspruch und Anspruch

Nach Mk 1,14f ist die Verkündigung der Gottesherrschaft *das* Ziel der Sendung Jesu.⁴ Die *Basileia* ist und bleibt einzig und allein die Herrschaft Gottes; aber es entspricht dem Willen Gottes, sie durch seinen „geliebten Sohn“, den er zu diesem Amt erwählt hat (1,9–11; vgl. 12,1–12), den Menschen in Israel und den Heiden zu vermitteln. Mit diesem Entschluß knüpft Gott an schlechterdings nichts an; er läßt allein seine eschatologische Schöpferkraft geschichtsmächtig werden (vgl. 4,3–9.26–29.30ff). Mehr noch: Schon der Täufer Johannes reagiert als der von Gott gesandte Vorläufer Jesu (1,2f; 9,11ff; 11,30ff) mit seiner Umkehrpredigt auf die Sündenschuld der Israeliten.⁵ Nicht anders Jesus, dessen Evangelium die Täufer-Botschaft überbietend aufhebt: Nach der Winzer-Parabel (12,1–12) antwortet Gott mit der Sendung seines geliebten Sohnes auf die aggressive und beharrliche Zurückweisung seiner legitimen Ansprüche auf den Gehorsam Israels.⁶ Das gerade ist die soteriologische Dynamik der *Basileia*-Botschaft Jesu: daß Gott in seiner Freiheit und Barmherzigkeit einen eschatologisch-neuen Anfang setzt, der zu einer Taufe der Sünder durch den Heiligen Geist (1,8) und damit zu ihrer endgültigen Rettung durch das Gericht hindurch führen soll.

Die *Basileia* ist der Inbegriff des Heiles, das „ewige Leben“ (9,43–47; 10,17.30). Es besteht in der vollkommenen Gemeinschaft mit dem auferstandenen Jesus, der die Gemeinschaft mit Gott vermittelt (vgl. 14,22–25). Die *Basileia* ist für Markus (wie für Jesus) futurisch-jenseitig (4,29.32; 9,42–48; 10,23 ff). Ihre Vollendung setzt das Gericht über diese Welt voraus und die Sammlung der Erwählten von allen Enden der Erde durch die Engel, die der Menschensohn aussenden wird (13,24–27).⁷ Aus Gottes Zukunft heraus kommt die *Basileia* freilich schon gegenwärtig nahe (1,15)⁸. Dies geschieht, indem Jesus in Gottes Vollmacht (vgl. 1,22.27; 2,7–10)⁹ durch sein Wunderwirken und sein Lehren, schließlich durch sein proxi-

⁴ Vgl. K. Scholtissek, Der Sohn Gottes für das Reich Gottes. Zur Verbindung von Christologie und Eschatologie bei Markus, in diesem Bd. o. S. 63–90.

⁵ Vgl. J. Ernst, Johannes der Täufer – Der Lehrer Jesu? (Biblische Bücher 2), Freiburg – Basel – Wien 1994, 11–25.

⁶ J. Gnilka, Theologie des Neuen Testaments (HThKNT.S 5), Freiburg – Basel – Wien 1994, 159–165.

⁷ Vgl. E. Brandenburger, Mk 13 und die Apokalyptik (FRLANT 134), Göttingen 1984, 101–104.

⁸ Vgl. H. Weder, Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum (BthSt 20), Neukirchen-Vluyn 1993, 41–49.

⁹ Vgl. K. Scholtissek, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA 25), Münster 1992.

stentes Sterben (10,45; 14,23f) inmitten einer Welt des Unheils (4,13–20; 13,3–23) und inmitten eines Israel der Sünder (1,4f; 8,38; 12,1–12; vgl. 14,41), zu dem auch die Jünger gehören (9,19), Gottes Frieden stiftet (5,34), Gottes Güte (10,18) schöpferisch werden läßt (7,37) und Gottes „*neuen Bund*“ gründet (14,24). Freilich ist diese Gegenwart der Gottesherrschaft nicht an demonstrativen Wunder-Zeichen ablesbar (vgl. 8,11ff und 13,6.21f), nicht an Macht und Erfolg (vgl. 10,42f). Sie ist vielmehr nur *e contrario* wahrzunehmen: in der Verhüllung (4,22), in der Unscheinbarkeit des Anfangs (4,31), sogar im Widerspruch gegen Gottes Wort (4,3–9.13–20), zutiefst im Kreuzestod Jesu (15,25–39). Doch ist diese Kontrastgestalt der Basileia angesichts der menschlichen Lebenswirklichkeit gerade die paradoxale Voraussetzung (4,26–29.30ff) jener Überfülle an Fruchtbarkeit (4,8), die sich in der Vollendung zeitigt.

Weil es sich um Gottes Herrschaft handelt, ist ihr Nahekommen aber nicht nur Zuspruch, sondern auch Anspruch. Im Programmwort 1,15 wird dies durch die untrennbare Verbindung der Basileia-Ansage mit der Umkehr- und Glaubensforderung sichtbar. Beides ist signifikant: daß Jesus *zuerst* von der Heilsinitiative Gottes und *dann* von der notwendigen Antwort der Hörer spricht und daß er *nicht nur* von dem kündigt, was Gott tut, *sondern auch* von dem, was er fordert. Wird die Reihenfolge von Indikativ und Imperativ umgekehrt, dann wird Jesu vollmächtige Ansage, daß Gottes Herrschaft nahegekommen ist, konditioniert. Sie ist aber so unbedingt, wie Gott der Herr seiner Entschlüsse ist (vgl. 4,26–29). Umgekehrt wird das Evangelium Gottes verfälscht, wenn sein Anspruch verschwiegen wird: nicht etwa deshalb, weil die Menschen einem formalen Autoritätsanspruch Gottes Tribut leisten müßten, sondern deshalb, weil für die Hörer des Wortes das, was ihnen zugesagt ist, nur in dem Maße erfahrbare Lebens-Realität sein wird, wie sie es bejahen und in ihrer Praxis bewähren. Die „allegorische“ Auslegung (4,13–20) der Reich-Gottes-Parabel vom Sämann (4,3–9.13–20) ist dafür ebenso ein Beleg wie das Gleichnis vom Türhüter (13,33–37).¹⁰

Daß Markus sowohl den Primat des Indikativs als auch das Gewicht des Imperativs betont, kennzeichnet nicht nur seine Ethik, sondern seine ganze Theologie des Evangeliums.¹¹ *Zum einen* erweist sich die Ethik Jesu, insofern sie unter dem Vorzeichen von Umkehr und Glaube steht, als

¹⁰ Vgl. jeweils die Interpretationen von H.-J. Klauck, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NTA 13), Münster ²1986 (1978), 186–209. 326–338.

¹¹ Der Evangelist erweist sich in beidem als guter Interpret Jesu; vgl. Th. Söding, Der Anstoß des Glaubens. Anmerkungen zum Streit um die Ethik Jesu, in: P. Schmidt-Leukel (Hg.), Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein, Paderborn 1995, 175–198: 181 ff.

integraler Bestandteil des Evangeliums. Jesu Forderungen sind nicht der Preis, den Gottes eschatologisches Heilshandeln fordert, sie sind selbst ein Aspekt jener Heilsvverkündigung, die nicht nur vor-, sondern auch nach-österlich (13,10; vgl. 14,9) verbreitet wird. Deshalb sind sie unbedingt gültig (vgl. 9,42–48). Sie zeigen den Hörern des Evangeliums jene Lebensweisen, die zur Bejahung der Herrschaft Gottes und ihres Boten gehören – und dann geeignet sind, den Jüngern und denen, die mit ihnen in Kontakt kommen, aufgehen zu lassen, was Gottes Herrschaft für sie bedeutet (10,28 ff).

Zum anderen erweist sich das Evangelium Gottes, das Jesus proklamiert, als ethisch relevant. Die Basileia ist eine Macht, die schon gegenwärtig das ganze Leben bestimmt, also auch die Beziehungen der Menschen untereinander. So sehr Jesus das *Heil* Gottes ansagt, macht er auch das *Recht* Gottes geltend; und so sehr er die Hörer seines Wortes auf die transzendente Zukunft der Gottesherrschaft verweist, so sehr vermittelt er ihnen ihre geschichtlich-gegenwärtige Wirklichkeit nicht nur durch seine Machttaten, sondern auch durch seine Weisungen. Das Wort kann nur Frucht bringen, wenn man die Ohren aufsperrt und sich weder durch Verfolgungen von Jesus abbringen noch durch die Verstrickung in die weltlichen Sorgen ablenken läßt (4,13–20). Wenn die Jünger nicht verstehen, daß der messianische Menschensohn leiden muß, ist Jesu Antwort nicht eine eingehendere Belehrung, sondern der Ruf in die Nachfolge: weil die Jünger nur auf diesem Wege lernen, das Sterben Jesu zu bejahen (8,27–38; 9,31–37; 10,32–45), und weil eben dies der Weg ist, das wahre Leben zu gewinnen (8,35 f).

Die dialektische Eschatologie, die der Evangelist in sachlicher Übereinstimmung mit der Verkündigung Jesu zur Geltung bringt¹², schafft ihm den Freiraum, einerseits in der Ethik die soteriologische Dramatik zu würdigen, die Jesu Basileia-Sendung bedeutet, ohne andererseits einer apokalyptischen Naherwartung zu verfallen, die im Nebel von Terminspekulationen und Untergangängsten den nüchternen Blick und das wachsame Auge für das unmittelbar Anstehende und Notwendige verliert (vgl. 13,1–27).

b) Jesu Weisung und Gottes Gebot

Der Evangelist weist mit großem Nachdruck darauf hin, daß Jesus, indem er Gottes Herrschaft verkündet, nicht nur gleichzeitig darlegt, worin der wahre Wille Gottes besteht, sondern auch mit allem Nachdruck auf dessen

¹² Vgl. H. Merklein, Die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft (SBS 111), Stuttgart ³1989 (¹1983).

konsequente Befolgung dringt (3,33 ff). Wie Jesus sich mit seinem ganzen Leben und Sterben für das einsetzt, „*was Gottes ist*“ (8,33), so auch mit seinen ethischen Weisungen (vgl. 12,17).

Diese Theozentrik der Ethik Jesu profiliert Markus in zweifacher Weise. Jeweils geht es um Jesu Verhältnis zur Tora.

Zum einen greift Markus Traditionen auf, die Jesus als einen „*Lehrer*“ (10,17,20; 12,32; vgl. 7,7) zeigen, der Gottes Recht im Rekurs auf sein „*Gebot*“ (7,9; 10,19; 12,28 ff) einklagt¹³: Dem Reichen erklärt er die zweite Tafel des Dekalogs als Wegweiser zum ewigen Leben (10,17 ff); im Disput mit „*Pharisäern und einigen von Jerusalem herabgekommenen Schriftgelehrten*“ (7,1) weist er, „*was Mose gesagt*“ hat, als „*Wort Gottes*“ (7,13) aus, wenn er speziell das Vierte Gebot zitiert, um die Korban-Praxis zu verwerfen (7,11 ff); und die Frage nach dem größten Gebot, die ihm ein „*Schriftgelehrter*“ stellt (12,28), beantwortet er, indem er das Hauptgebot (Dtn 6,4f) mit dem Liebesgebot (Lev 19,18) verbindet (12,28–34).

Sowohl die Hochschätzung des Dekalogs¹⁴ als auch die Kombination der beiden Liebesgebote¹⁵ weisen auf eine signifikante Konvergenz der markinischen Ethik mit sittlichen Grundoptionen des hellenistischen Judentums hin, die offenbar vormarkinisch im Bereich des hellenistischen *Judenchristentums* gewachsen ist. Zwar bleibt in jeder dieser Perikopen auch ein Proprium Jesu sichtbar: in der radikalen Gesetzeskritik (7,1–23), im Nachfolgeruf, der die Gebotserfüllung transzendiert (10,21f), und in der – frühjüdisch nicht belegten – Zusammenstellung der beiden Schriftzitate zum Doppelgebot¹⁶, die Markus zufolge das einzigartige Schriftverständnis Jesu belegt (vgl. 12,32). Doch heben sich diese Spezifika nur vor dem Hintergrund elementarer Übereinstimmungen ab, die aus dem gemeinsamen Rekurs auf die Schrift, speziell die Tora resultieren. Dieser Befund dürfte textpragmatisch von erheblicher Bedeutung sein – zeigt er doch im Sinne des Evangelisten, wie groß das Feld der Gemeinsamkeit zwischen dem (markinischen) Christentum und dem zeitgenössischen Judentum *eigentlich* ist und wie wenig deshalb einer Verständigung zwischen vernünftigen Leuten im Wege zu stehen brauchte. Wie wichtig dem Evangelisten dieser Punkt ist, wird deutlich, wenn er an den Schluß der Jerusalemer Streitgespräche jene Perikope stellt, in der ein Schriftgelehrter der Antwort Jesu auf die Frage nach dem größten Gebot ausdrücklich und ausführlich zustimmt (12,32f) und Jesus ihm attestiert, er sei „*nicht weit vom Reiche Gottes*“ (12,34)¹⁷.

¹³ Vgl. D. Sänger, Recht und Gerechtigkeit in der Verkündigung Jesu. Erwägungen zu Mk 10,17–22 und 12,28–34: BZ 36 (1992) 179–184.

¹⁴ Vgl. K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu I: Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972, 258–361.396–507.

¹⁵ Vgl. Ch. Burchard, Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung, in: E. Lohse u.a. (Hg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. FSJ. Jeremias, Göttingen 1970, 39–62.

¹⁶ An diesem Punkt ist der peniblen, wengleich hermeneutisch nicht unproblematischen Studie von A. Nissen zuzustimmen: Gott und der Nächste im antiken Judentum (WUNT 15), Tübingen 1974, 229–237.

¹⁷ Vgl. F. Prast, Ein Appell zur Besinnung auf das Juden wie Christen gemeinsame Erbe im Munde Jesu. Das Anliegen einer alten vormarkinischen Tradition (Mk

Zum anderen finden sich aber auch Jesus-Traditionen, die – wie Markus sie verstanden hat – scharfe Attacken gegen zentrale Institutionen frühjüdischer (speziell: pharisäischer) Gesetzeslehre reiten: gegen die Speisevorschriften, die das gemeinsame Essen mit Zöllnern und Sündern verbieten (2,15 ff), gegen eine rigide Sabbatobservanz, die nicht im Dienst der Menschen steht (2,23 – 3,5), gegen Reinigungsriten, die von ethischen Vergehen ablenken (7,1–23), gegen die Korban-Praxis, die eine Verletzung des Vierten Gebotes sanktioniert (7,9–13), gegen eine Ehescheidungspraxis, die allein der Hartherzigkeit der durch die Pharisäer repräsentierten Menschen in Israel entspricht (10,1–12). In all diesen Fällen wird man sich vor Historisierungen zu hüten haben. Mehr noch: Die Texte schrecken vor Karikaturen der Pharisäer nicht zurück.¹⁸ Alternative Positionen – auch aus pharisäischen Kreisen – bleiben unerwähnt. Des ungeachtet läßt sich aber die theologische Pointe dieser literarischen Auseinandersetzungen klar genug erkennen: In allen Fällen rekurriert Jesus auf die ureigene Intention Gottes, um die attackierte Gesetzespraxis als obsolet zu erweisen. Wenn Jesus die Kritik an seiner Tischgemeinschaft mit Sündern und Zöllnern zurückweist, rekurriert er auf das Proprium seiner Sendung durch Gott, die Kranken zu heilen (2,17) – wie Gott selbst der „Arzt“ seines Volkes ist (Ex 15,26). Wenn Jesus den Widerspruch gegen seine und seiner Jünger Sabbat-Praxis kritisiert, rekurriert er auf die Absicht Gottes, der den Sabbat „um des Menschen willen“ erschaffen hat (2,27) – wie insbesondere aus der Fassung des Dritten Gebotes in Dtn 5,12–15 hervorgehen kann.¹⁹ Wenn Jesus in der Korban-Praxis den Musterfall einer zu Unrecht als verbindlich erklärten „Überlieferung von Menschen“ (7,8) sieht, rekurriert er auf das, was „Mose gesagt“ hat (7,10), und erkennt im Vierten Gebot das „Wort Gottes“ (7,13). Wenn Jesus die Reinheitsgebote als Menschensatzung abweist, rekurriert er auf sein Wissen (vgl. 7,14.17f) um das wahre „Gebot Gottes“ (7,8), das eben nicht auf „äußere“, sondern auf „innere“ Reinheit, heißt: auf die ethische Haltung abstellt (7,14–23)²⁰. Wenn Jesus die von Mose konzedierte Ehescheidungspraxis kritisiert, rekurriert er auf Gottes Schöpferabsicht, die Menschen als Mann und Frau so zusammenzubinden, daß sie sich nicht voneinander trennen (10,6–9). Bei seiner Gesetzeskritik rekurriert Jesus teils auf den ursprünglichen

12,28–34), in: H. Goldstein (Hg.), Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche, Düsseldorf 1979, 79–88.

¹⁸ Vgl. G. Stemberger, Pharisäer, Sadduzäer, Essener (SBS 144), Stuttgart 1991, 24 ff.

¹⁹ Vgl. R. Kampling, Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium (SBB 25), Stuttgart 1992, 90–134.

²⁰ Vgl. dazu ausführlich den Beitrag von R. Kampling, Das Gesetz bei Markus, in diesem Bd. o. S. 119–150.

Willen des Schöpfers und Gesetzgebers, teils auf sein eschatologisches Handeln in der Gegenwart. Der Unterschied ist dem Evangelisten durch seine Traditionen vorgegeben. Er hat ihn nicht auszugleichen oder aufzuheben versucht – wohl deshalb, weil er der Überzeugung gewesen ist, daß Gott durch das Basileia-Geschehen seinem Heilswillen Geltung verschafft, der ihn immer schon, „von Anbeginn der Schöpfung“ (10,6) bewegt hat, und daß erst im Horizont des Basileia-Geschehens dieser Wille in eschatologischer Klarheit aufleuchtet.

Im einen wie im anderen Fall gilt: Für Markus sind Jesu Weisungen unbedingt verbindlich. Ihre Autorität steht nicht zur Debatte. Sie ist in seinem Basileia-Dienst und seiner Gottessohnschaft begründet. Der Evangelist portraitiert Jesus nicht eigentlich als ethisches Vorbild, dem es nachzueifern gilt. Jesus ist vielmehr derjenige, der durch sein vollmächtiges Wirken und durch sein proexistentes Sterben (10,45; 14,24) jene Nähe der Basileia vermittelt, die den Anspruch des Evangeliums begründet und zugleich das Verständnis des Willens Gottes erschließt. Dem entspricht die radikale Theozentrik Jesu, in der die Authentizität seiner Ethik gründet. An dieser eschatologischen Theozentrik mißt Jesus die Geltung nicht nur der pharisäischen Halacha, sondern auch der Tora. Das Ergebnis kann nur die prinzipielle Bejahung dessen sein, was Mose sagt²¹ – *sofern* es um ethische Weisungen geht, vor allem um den Dekalog und das Liebesgebot. Wo indes einschlägige Bestimmungen der Tora die Hartherzigkeit der Israeliten voraussetzen (vgl. Mk 10,2–10) oder die Integration von Zöllnern und Sündern (2,15ff) und wohl auch von Heiden (vgl. 7,1–23)²² in die Gemeinschaft Jesu behindern, werden sie durch Jesu Basileia-Ethik mit Berufung auf den wahren Willen Gottes aufgehoben. *A fortiori* wird die „pharisäische“ Gesetzesauslegung obsolet, wo sie die ursprüngliche Bestimmung des Sabbats gefährdet (2,23–3,6) oder eine dem Tempel zugute kommende Korban-Praxis gestattet, die das Vierte Gebot verletzt (7,9ff): zumal Jesus hier auf Gottes Schöpfungsakt (2,27) und sein durch Mose gesagtes Wortes (7,10.13) verweisen kann. Zur Vollmacht Jesu gehört bei Markus nicht etwa, die Tora zu annullieren, sondern sie im Horizont der nahekommenden Basileia verbindlich zu interpretieren, d.h. an ihr das herauszustellen, was „in Wahrheit“ (12,32) Gottes Gebot ist, und zugleich das in die Schranken zu weisen, was nur als Gottes Gebot ausgegeben wird,

²¹ Zum Mose-Bild des Markus und seiner Gesetzestheologie vgl. *D. Sänger*, „Von mir hat er geschrieben“ (Joh 5,46). Zur Funktion und Bedeutung Mose im Neuen Testament: *KerDog* 41 (1995) 112–134: 119–122.

²² Mk 7,1–23 klärt die theologische Voraussetzung, unter der Jesus sich dann in 7,24–8,10, die nachösterlich universale Mission (13,10) vorbereitend, heidnischen Personen und heidnischem Gebiet zuwendet.

in Wahrheit aber die Überlieferung von Menschen ist oder was an der Tora selbst der eschatologisch-neuen Situation nicht mehr entspricht.

2. Die Grundhaltung des Christseins

In der Orientierung an der Person Jesu Christi, seiner Basileia-Botschaft und seinem Basileia-Geschick, gewinnt Markus die entscheidenden Einsichten in die Grundhaltung des Christseins.

a) Umkehr – Glaube – Nachfolge

Die Grundbewegung jener, die auf die Evangeliums-Predigt Jesu antworten, gibt der Evangelist durch die (redaktionelle) Verbindung des Programmwortes 1,14f mit der Berufungserzählung 1,16–20 vor: Umkehr – Glaube – Nachfolge.

Umkehr ist schon ein Stichwort der markinischen Täuferpredigt (1,4). Die *Metanoia* besteht nach 1,5 im Bekenntnis der Sünden, deren Vergebung die Taufe bewirkt. Ursprünglich gehört zu dieser Umkehr die Anerkennung, daß Gott mit seinem Zorn gegenüber den Israeliten im Recht ist und daß die Größe der Schuld jegliche Berufung auf die Abrahamskindschaft obsolet werden läßt.²³ Doch geht dies aus den Parallelen der Redenquelle (Lk 3,1–14; Mt 3,1–12) klarer als aus dem markinischen Text hervor. Dort gewinnt die *Metanoia* einen christologischen Hintersinn (vgl. 11,27–33). Sie ist einerseits bewußte Abkehr vom bisherigen Leben, Eingeständnis des Versagens und Bitte um Vergebung. Andererseits ist sie Hinkehr zu jenem Propheten, der sich selbst gesandt weiß, den nach ihm kommenden „*Stärkeren*“ anzukündigen (1,7). In diesem Sinn greift Jesu Basileia-Logion 1,15 die Täufer-Predigt auf. Umzukehren, weil Gottes Herrschaft nahegekommen ist, heißt, die radikale Angewiesenheit auf Gottes Gnadenhandeln zu bejahen und sich von Jesus selbst für die eschatologisch-neue Heilswirklichkeit gewinnen zu lassen. So wird der Umkehrruf auch von den Jüngern ausgerufen werden, die Jesus aussendet (6,12).

Glaube ist nach 1,15 durch den Bezug auf das Evangelium bestimmt. Diese Verbindung ist für die markinische Konzeption signifikant.²⁴ Evangelium

²³ Vgl. H. Merklein, Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazaret (1981), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 109–126.

²⁴ Vgl. Th. Söding, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christo-

(1,1.14f; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9) ist ein umfassender Begriff sowohl für die Verkündigung Jesu als auch für die nachösterliche Predigt der Jünger (13,10; 14,9).²⁵ Ihr Inhalt ist die Gottesherrschaft und die mit ihr untrennbar verbundene Bedeutung der Person, des Wirkens, des Leidens, der Auferstehung und der Parusie Jesu. Diese Verkündigung des Evangeliums hat Kraft: Sie bewirkt, was sie besagt, weil Jesus sie, seiner Sendung gemäß, in Gottes ureigener Autorität wahrnimmt (11,27–12,12) und seine Jünger, besonders die Zwölf, an ihr partizipieren läßt (1,16–20; 3,13–19; 6,6b–13; 13,10). Die Nähe der Basileia vermittelt sich durch das Evangelium, das Evangelium läßt Gottes Herrschaft schon gegenwärtig nahekomen. Dadurch ist der Glaube geprägt. Im griechischen Urtext (*pisteúete en tō euangelíō*) ist die Formulierung offener als in der geläufigen deutschen Übersetzung „Glaubt an das Evangelium“. Gewiß gehört zum Glauben das Bekenntnis, nicht zuletzt das christologische (vgl. 8,38): Daß Jesus der Gottessohn ist, der Gottes Herrschaft präsentisch- und futurisch-eschatologisch verwirklicht, ist schon in der Überschrift 1,1 (*“Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes“*) vorbereitet und wird im Ausruf des heidnischen Hauptmanns unter dem Kreuz (15,39) „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ erstmals artikuliert, und zwar so, daß er das nachösterliche Christusbekenntnis antizipiert. Dieses christologische Bekenntnis, das zum Glauben an das Evangelium gehört, ist freilich einerseits immer von einem theologischen umfängen: vom Bekenntnis zu Gott (vgl. 11,22) als dem, der durch Jesus seine Herrschaft aufrichtet; und es ist andererseits immer soteriologisch orientiert: auf das Bekenntnis zum Menschensohn, der sein Leben als „Lösepreis für viele“ gibt (10,45; vgl. 14,23f)²⁶. Doch ist der Glaube, den 1,15 anspricht, nicht nur Bekenntnis-, sondern grundlegend Vertrauensglaube: Er macht sich in der Hoffnung fest, daß gilt, was Jesus sagt, und wirksam wird, was Gott durch ihn mitteilt; er bejaht das Evangelium, indem er aus ihm lebt. Zumal in den Wundergeschichten (2,5; 5,34.36; 9,23f; 10,52) gewinnt dieser Aspekt des Glaubens Konturen: Die Kranken resp. ihre Begleiter setzen ihre ganze Hoffnung darein, durch Jesus Heilung zu erfahren; und Jesus begegnet ihnen so, daß

logie (SBB 12), Stuttgart ²1987 (¹1985), 290–313; C. D. Marshall, Faith as a theme in Mark's narrative (SNTS.MS 64), Cambridge 1989, 34–56.

²⁵ Grundlegend: R. Schnackenburg, Das „Evangelium“ im Verständnis des ersten Evangelisten, in: P. Hoffmann (Hg.), Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. FS J. Schmid, Freiburg – Basel – Wien 1973, 309–324. Darauf aufbauend: Th. Söding, a. a. O. 198–248. Zur (weiteren) Forschungsgeschichte vgl. H. Frankemölle, Evangelium. Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht (SBB 15), Stuttgart ²1994, 149–171.

²⁶ Zur markinischen Soteriologie vgl. K. Backhaus, „Lösepreis für viele“ (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, in diesem Bd. o. S. 91–118.

er diese Heilung mitsamt dem Glauben, den er fordert, findet und weckt, zum Zeichen der Gottesherrschaft werden läßt.

Mit der Formulierung von Mk 1,15 versucht Markus beide Aspekte, den christologisch akzentuierten, aber theozentrisch fundierten Bekenntnisglauben und den auf Jesus gerichteten, aber von der Herrschaft Gottes bestimmten Vertrauensglauben zur Einheit zusammenzuführen. Diese Einheit ist im Evangelium vorgegeben, insofern es nicht nur von Jesus verkündet wird, sondern ihn, den Gottessohn, auch zum Inhalt hat (1,1), und insofern es von Gott nicht nur *spricht*, sondern Gottes Herrschaft nahekommen läßt. In diesem Glauben an das Evangelium kommt die Umkehr ans Ziel.

Nachfolge ist bei Markus nicht mehr nur die Antwort einzelner Auserwählter, die an Jesu Missionswerk teilhaben sollen²⁷, sondern *aller*, die an das Evangelium glauben (8,34). Die Jesus-Nachfolge konstituiert die Gemeinschaft der „Jünger“²⁸, vor- und nachösterlich; alle Christen, für die Markus schreibt, sollen sich in den Jüngern (den männlichen wie den weiblichen) wiedererkennen, auch in deren Unvermögen und Unverständnis. Die Nachfolge führt zur Partizipation an der Sendungs-Vollmacht und am Sendungs-Auftrag Jesu, Menschen für das Reich Gottes zu gewinnen (Mk 1,17; vgl. 3,13 ff; 6,6b–13; 13,10). Schon die Berufungserzählung 1,16–20 hebt zentrale Momente der Nachfolge hervor: den Gehorsam gegen Jesus, die Anerkennung seines absoluten Vorranges, die Bereitschaft, sich von ihm in den Dienst an der Basileia stellen zu lassen. Im Fortgang des Evangeliums erhellt vor allem, daß diese Nachfolge angesichts des Widerstandes, der sich gegen das Evangelium aufbaut, zur Kreuzesnachfolge wird – daß diese Kreuzesnachfolge aber, so schwer sie ist, zum Gewinn jenes Lebens führt, das allein der Gottesherrschaft entspricht (8,34–38; vgl. 10,28 ff).²⁹

Daß Markus, bevor er von ethischen Weisungen Jesu spricht, zuerst auf die Notwendigkeit der Umkehr, des Glaubens und der Nachfolge zu sprechen kommt, ist signifikant. Der Evangelist stellt dadurch klar, daß die Ethik nur aus der Gottes- und Christusbeziehung wächst, die durch das Nahekommen der Gottesherrschaft begründet ist. Auf diese Weise vermittelt er den Primat des Indikativs in die Ethik selbst hinein: Das rechte Tun, das den

²⁷ Daß im Zuge der historischen Rückfrage differenziert werden muß, zeigt *M. Hengel*, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21 f und Jesu Ruf in die Nachfolge* (BZNW 34), Berlin 1968.

²⁸ Daß Markus den Terminus stark gewichtet, hat *M. Theobald* gezeigt: „Jesus und seine Jünger“. Ein problematisches Gruppenbild: *TThQ* 173 (1993) 219–226: 220 ff.

²⁹ Näheres in meinem Beitrag: *Die Nachfolge Jesu im Markusevangelium*: *TThZ* 94 (1985) 292–310: 305 ff.

wahren Christenmenschen auszeichnet, ist die Frucht (aber auch die Bewährung) jener Umkehr, jenes Glaubens und jener Nachfolge, die gelebt werden, indem sich die Hörer des Evangeliums von der Macht der Gottesherrschaft bestimmen lassen. Es fällt auf, wie häufig im Markusevangelium vom rechten Hören³⁰ und Sehen³¹ und Verstehen³² die Rede ist: Jesu Geboten zu folgen, ist kein Akt blinder Unterwerfung, sondern im Gegenteil ein Ausdruck einsichtsvoller Zustimmung zu dem, der Gottes Sohn im Dienst an Gottes Herrschaft ist.

b) Gottesliebe und Nächstenliebe (12,28–34)

Der untrennbare Zusammenhang zwischen der durch Jesus vermittelten Gottesbeziehung und der durch Jesus gewiesenen Ethik wird im Doppelgebot in unüberbietbarer Präzision und Konzentration zur Sprache gebracht (12,28–34).³³ Wie zentral seine Bedeutung ist, hat Markus durch die Gestaltung des Kontextes herausgearbeitet.³⁴ Mk 12,28–34 ist das letzte in der Reihe der Jerusalemer Streitgespräche³⁵ – und es fällt gleichzeitig aus dieser Reihe heraus, indem es eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Jesus und dem fragenden Schriftgelehrten konstatiert: was Markus zufolge an der überzeugenden Qualität, nämlich der „Wahrheit“ der Lehre Jesu hängt (12,32).

Der Evangelist hat den Text im wesentlichen unverändert übernommen und ihn nur in den Kontext eingepaßt. Dazu hat er die Einleitung überarbeitet und die Schlußnotiz 12,34c angefügt.³⁶ Ihm auch die ausführliche Bestätigung der Antwort durch den

³⁰ 4,3.9.12.15.16.18.20.23.24.33; 5,27; 6,2; 7,14; 8,18; 9,7; 11,14; 12,29 (Dtn 6,4).

³¹ 1,44; 2,12; 4,12.24; 6,49ff; 8,15.18; 9,1.9; 12,38; 13,5.9.14.23.26.29.33; 14,62; 15,32.36.39; 16,5.7; vgl. 1,2; 10,33; 13,23; 14,41f; 15,40.47; 16,4.

³² 4,12.13; 6,52; 7,14; 8,17.21; 12,24; 13,28f.33.35. Vgl. H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments III: Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung. Epilegomena*, Göttingen 1995, 79ff.

³³ Vgl. K. Kertelge, *Das Doppelgebot der Liebe im Markusevangelium*: TThZ 103 (1994) 38–55.

³⁴ Vgl. M. Ebersohn, *Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition* (MThSt 37), Marburg 1993, 155–169.

³⁵ Es handelt sich schwerlich um eine vormarkinische Komposition; vgl. H.-W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (StUNT 8), Göttingen 1971, 39–43; gegen M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums*, Berlin 1921, 16–36.107f.110.113f.

³⁶ Vgl. zuletzt K. Huber, *Jesu in Auseinandersetzung. Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen des Markusevangeliums im Blick auf ihre christologischen Implikationen* (FzB 75), Würzburg 1995, 310 (Lit.).

Schriftgelehrten zuzuschreiben³⁷, fehlen hinreichende sprachliche und sachliche Gründe.

Der Schriftgelehrte fragt nicht nach einer Rangliste der Gebote (wie häufig übersetzt wird: „das erste Gebot von allen“), sondern nach dem wichtigsten Gebot überhaupt (wie der griechische Text genau wiedergegeben werden muß: „das erste Gebot von allem“).³⁸ Die Antwort liegt im Horizont frühjüdischer Theologie nahe. Es ist die Antwort, die Jesus zuerst gibt: das Hauptgebot (Dtn 6,4f), welches das Bekenntnis der Einzigkeit Gottes mit der Aufforderung zur Gottesliebe verbindet. Überraschend ist, daß Jesus dem „ersten“ (12,29) ein „zweites“ (12,31a) folgen läßt: das Liebesgebot Lev 19,18. Und kennzeichnend ist gleichfalls, daß er in einem kurzen Kommentarwort (V. 31b) nicht nur beide Gebote auf das engste zusammenschließt, sondern seinerseits nun doch eine klare Wertung gegenüber den anderen Geboten (der Tora) vornimmt, indem er die unvergleichliche Größe gerade dieser beiden betont³⁹. Die jesuanische Formulierung des Doppelgebotes, der schließlich der Schriftgelehrte seine Zustimmung nicht versagen kann, läuft nicht im mindesten auf eine Annullierung der anderen Tora-Gebote hinaus, wohl aber auf eine bestimmte Hierarchie der Gebote: Die Liebe zu Gott und zum Nächsten rangiert vor allen anderen Weisungen. Ohne daß dies im Text ausdrücklich gesagt wäre (anders als in Mt 22,40), deutet die kompositorische Arbeit des Evangelisten darauf hin, daß dieser Primat kriteriell zu verstehen ist: Das doppelte Liebesgebot bildet einen Maßstab für die Gültigkeit und den Stellenwert aller anderen Weisungen.⁴⁰ Darin unterscheidet sich Mk 12,28–34 signifikant von allen verwandten frühjüdischen Versuchen einer Zusammenfassung oder Gewichtung der Tora-Gebote.⁴¹

Im Verständnis der *Gottesliebe* knüpft der markinische Text an die alttestamentliche und frühjüdische Auffassung an. Dort entspricht der Einzigkeit Gottes, die sich in seiner Erwählung Israels und seiner Bundestreue erweist, die Ungeteiltheit der Zuwendung zu ihm, die sich vor allem in

³⁷ So D. Lührmann, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987, 205f; W. Weiß, „Eine neue Lehre in Vollmacht“. Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums (BZNW 52), Berlin 1989, 249f.

³⁸ Vgl. J. Gnlika, *Das Evangelium nach Markus*, 2 Bde. (EKK II), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1994 (1978f), II 164.

³⁹ Die kleine, aber feine Nuance zwischen der Frage und der endgültigen Antwort Jesu wird von M. Ebersohn (Nächstenliebegebot [s. Anm. 34] 171f) verwischt.

⁴⁰ Vgl. K. Kertelge, *Doppelgebot* (s. Anm. 33) 51.

⁴¹ Selbst von den besonders nahe verwandten Patriarchen-Testamenten; vgl. Th. Söding, *Solidarität in der Diaspora. Das Liebesgebot nach den Testamenten der Zwölf Patriarchen im Vergleich mit dem Neuen Testament: Kairos 36/7* (1994/5) 1–19.

einem Gesetzesgehorsam bewährt, der aus der Bejahung der empfangenen Gnade Gottes kommt.⁴² Bei Markus werden diese Vorgaben durch den Bezug auf die Basileia-Verkündigung neu interpretiert. Die Einzigkeit Gottes wird auch von Jesus selbst, dem Sohn Gottes, nachdrücklich betont. Die Anrede als „guter Lehrer“ weist er mit dem Hinweis ab, Gott allein sei „gut“ (10,18); auf die Sorge der Jünger, ob sie wohl gerettet werden können, antwortet er mit dem Hinweis auf die schlechthin unbegrenzten Möglichkeiten Gottes (10,27); Gott ganz allein vergibt den Platz zur Rechten und Linken Jesu im Gottesreich (10,40); wann der Tag der Vollendung kommt, weiß „nicht einmal der Sohn, nur der Vater“ (13,32). Entscheidend ist, daß Gott sich in seiner ganzen Souveränität und Barmherzigkeit als er selbst erweist, indem er durch Jesu Wirken und Leiden seine Herrschaft aufrichtet; er ist der *eine* Gott, auf den Israel hören soll, als der „Abba“ Jesu (14,36)⁴³, der durch Jesus der „himmlische Vater“ aller Jünger wird (11,25).

Dem entspricht das markinische Verständnis der Gottesliebe. Zumal Jesu Gebets-Unterweisungen in 11,22–25 und 14,38, aber auch in 13,18 sind aufschlußreich.⁴⁴ Gottesliebe und Gottesglaube (11,22) sind nicht identisch, aber nahe verwandt. Der Glaube an Gott spricht sich im Gebet aus. Wie der Gebetsglaube bei Markus vor allem zum Ausdruck hoffnungsvollen Vertrauens auf die futurisch- und präsentisch-eschatologische Realisierung der Herrschaft Gottes und ernsthafter Suche nach der Erkenntnis des Willens Gottes wird (11,22–25), so besteht die Gottesliebe darin, Gott als den Vater Jesu zu bejahen, ihn als den eschatologisch handelnden Schöpfer-Gott um die Erfüllung seines Willens zu bitten (vgl. 14,35–38 mit 11,23 ff), ihm für seinen Sohn Jesus und dessen Heils-Sendung (10,45; 14,23 f) zu danken und sich von ihm für Gottes Herrschaft in Dienst nehmen zu lassen – wozu dann auch die Befolgung jener Weisungen gehört, die Jesus in der Vollmacht Gottes gibt.

Die *Nächstenliebe* ist nach alttestamentlicher⁴⁵ und ähnlich nach frühjüdischer⁴⁶ Auffassung die insbesondere auf die Mit-Israeliten ausgerichtete Bereitschaft, schuldhaft zerstörte Lebensbeziehungen wieder aufzubauen

⁴² Vgl. grundlegend N. Lohfink, *Das Hauptgebot* (AnBib 20), Rom 1963.

⁴³ Zum christologischen Gehalt des Getsemani-Gebets vgl. meinen Beitrag: Gebet und Gebetsmahnung Jesu in Getsemani. Eine redaktionskritische Auslegung von Mk 14,32–42: BZ 31 (1987) 76–100: 86 ff.

⁴⁴ Vgl. Th. Söding, *Glaube* (s. Anm. 25) 317–355.

⁴⁵ Vgl. H.-P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (OBO 71), Freiburg/Schw. – Göttingen 1986.

⁴⁶ Vgl. meinen Überblick in: *Das Liebesgebot bei Paulus*. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (NTA 26), Münster 1995, 56–66.

und den anderen auch dann als Mitglied des Bundesvolkes zu bejahen, wenn dieser sich als Rechtsbrecher, Sünder oder persönlicher Feind erweist. Wiederum knüpft der markinische Text an das vorgegebene alttestamentliche und frühjüdische Verständnis an, wiederum setzt der Evangelist seine Akzente nicht durch Eingriffe in den vormarkinischen Text, sondern durch dessen Einbeziehung in den Kontext des Basileia-Evangeliums. Daß sich die Nächstenliebe in erster Linie – freilich nicht exklusiv, sondern positiv – auf die Mitglieder der (nachösterlichen) Jünergemeinde bezieht und daß sie die Bereitschaft zur Vergebung umschließt, ergibt sich aus 11,22–25. Insbesondere dürfte Markus die an die Jünger gerichtete Mahnung zum wechselseitigen Dienen (9,35 ff; 10,35–45) als Konkretion des Liebesgebotes angesehen haben. Doch wäre es zu eng, die Nächstenliebe auf die Gemeinschaft der Jesus Nachfolgenden zu begrenzen. Das Stichwort Gottesherrschaft, das zum Schluß fällt, weist vielmehr darauf hin, daß der Radius des Liebesgebotes so weit gezogen werden muß, wie ihn die vor- und nachösterliche Reich-Gottes-Predigt vorgibt. Ohne daß Markus eine Parallele zum jesuanischen Gebot der Feindesliebe (Lk 6,27–36 par Mt 5,38–48) hätte, läßt sich schlußfolgern, daß er, wie von Jesus vorgegeben, dem Liebesgebot keine Grenzen zieht.

Der basileiatheologische Kontext prägt die Neuinterpretation von Lev 19,18 aber noch in anderer Weise: Nach den alttestamentlichen und frühjüdischen Liebesgeboten ist der Grund, den Nächsten in jedem Fall zu lieben, darin zu suchen, daß Gott auch ihn als ein Mitglied des Gottesvolkes will – so wie seine Liebe zu den Fremden der Grund dafür ist, daß die Söhne Israels auch ihnen ihre Liebe schenken sollen (Dtn 10,18 f; vgl. Lev 19,34). In der markinischen Perikope wird dieser Gedanke basileiatheologisch transformiert: Nach Mk 12,28–34 besteht die Nächstenliebe zutiefst darin, den Nächsten als den zu bejahen, als den ihn Gott durch das Nahekomen der Basileia bejaht. Was dies bedeutet und wie dies geschieht, erhellt aus Jesu Wirken, Leiden und Sterben: In Gottes Vollmacht vergibt er schon „auf Erden“ Sünden (2,1–12)⁴⁷; von Gott weiß er sich gesandt, „nicht Gerechte zu rufen, sondern Sünder“ (2,17)⁴⁸; einem besessenen Heiden, der in der Welt des Todes dahinvegetiert, vermittelt er durch seinen Exorzis-

⁴⁷ Vgl. O. Hofius, Jesu Zuspruch der Sündenvergebung. Exegetische Erwägungen zu Mk 2,5b: JBTh 9 (1994) 125–143.

⁴⁸ Vgl. D.-A. Koch, Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern. Erwägungen zur Entstehung von Mk 2,13–17, in: ders. u. a. (Hg.), Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche. FS W. Marxsen, Gütersloh 1989, 57–73.

mus das Erbarmen Gottes (5,1–20)⁴⁹; einer Unreinen, die ihn berührt⁵⁰, spricht er auf ihren Glauben hin Gottes Frieden zu (5,25–34)⁵¹; die vielen Israeliten, die zu ihm kommen, lehrt er aus Mitleid, weil sie „*wie Schafe waren, die keinen Hirten haben*“ (6,34: Num 27,17); nach Mk 10,45 stellt er nicht nur sein Leben, sondern auch sein Sterben in den Dienst der Menschen⁵²; im Getsemani-Gebet erklärt er sich bereit, stellvertretend für die Sünder den Gerichtsbecher Gottes zu trinken⁵³; beim letzten Abendmahl deutet er seinen Tod als Sterben „*für die Vielen*“, um ihnen, den Sündern, Anteil am „*neuen Bund*“ zu geben (14,23f)⁵⁴. Den Nächsten zu lieben, heißt also zutiefst: ihn als den zu bejahen, der nicht anders als man selbst allein in jener Gnade Gottes leben kann, die Jesus durch seinen Basileia-Dienst vermittelt.

Mk 12,28–34 akzentuiert freilich nicht das Verständnis der Gottes- und der Nächstenliebe jeweils für sich, sondern ihren spezifischen Zusammenhang. Ohne daß beides in eins gesetzt werden dürfte, ist doch klar genug, daß es Gottesliebe ohne Nächstenliebe so wenig gibt wie Nächstenliebe ohne Gottesliebe.

Zum einen ist die Nächstenliebe die Konsequenz und Verifikation der Gottesliebe: weil Gott im Sinne Jesu nur dann wirklich als er selbst geliebt wird, wenn man ihn als denjenigen bejaht, der zum Heil der Menschen seine Herrschaft aufrichtet, und weil nur im Dienst am Nächsten aufgeht, worin das Heil Gottes besteht.

In der variierenden Aufnahme der Antwort Jesu wird dieser Gedanke im Munde des Schriftgelehrten expliziert: Er stellt die Gottes- und die Nächstenliebe weit höher als den Opfereult (V. 33b). Markus kommt dies in zweierlei Hinsicht entgegen: Er macht den Schriftgelehrten zum Kronzeugen der radikalen Tempelkritik Jesu, die

⁴⁹ Vgl. H. Merklein, Die Heilung des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1–20). Ein Fallbeispiel für die tiefenpsychologische Deutung E. Drewermanns und die historisch-kritische Exegese, in: F. v. Segbroeck u. a. (Hg.), *The Four Gospels*. FS F. Neiryneck (BETHL 100), Leuven 1992, 1017–1037.

⁵⁰ Vgl. P. Trummer, Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament, Freiburg – Basel – Wien 1991; ders., Zwischen Freiheit und Gesetz. Überlegungen zu einer Antinomie bei Jesus und Paulus, in: I. Broer (Hg.), *Jesus und das jüdische Gesetz*, Stuttgart u. a. 1992, 37–60.

⁵¹ Vgl. Th. Söding, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen, Freiburg – Basel – Wien 1995, 248–256.

⁵² Vgl. K. Kertelge, Der dienende Menschensohn (Mk 10,45), in: R. Pesch – R. Schnackenburg (Hg.), *Jesus und der Menschensohn*. FS A. Vögtle, Freiburg – Basel – Wien 1975, 225–239.

⁵³ Vgl. Th. Söding, Gebet (s. Anm. 43) 89f.

⁵⁴ Vgl. meinen Beitrag: Das Mahl des Herrn. Zur Gestalt und Theologie seiner ältesten nachösterlichen Tradition, in: B. J. Hilberath – D. Sattler (Hg.), *Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie*. FS Th. Schneider, Mainz 1995, 134–163.

den Opferkult als obsolet erweist (11,12–20; 13,1f; vgl. 14,58); und er stellt ihn den (anderen) Schriftgelehrten gegenüber, die Jesus bald darauf (12,38ff) moralisch disqualifiziert, indem er die Scheinheiligkeit ihres Betens nicht nur an ihrer religiös verbrämten Ehrsucht, sondern vor allem an ihrer Ausbeutung der Witwen festmacht.

Zum *anderen* ist aber die Gottesliebe die Voraussetzung der von Jesus gemeinten Nächstenliebe: weil der Nächste im Sinne Jesu nur wirklich als er selbst geliebt wird, wenn er als der bejaht wird, der er in Gottes Augen ist, und weil nur in der Liebe zu Gott erkannt werden kann, worin Gott die Würde und das Recht des Nächsten sieht.

Aufschlußreich ist die Gebets-Didache Mk 11,22–25. Die Bitten, zu denen die Jünger ermuntert werden, gehen letztlich auf die Verwirklichung des Reiches Gottes⁵⁵. So beten kann aber wahrhaftig nur, wer selbst zur Vergebung bereit ist – in Hoffnung auf Vergebung durch Gott. Das heißt: Wer im Beten auf Gott zu hören beginnt, der durch Jesus sein Basileia-Evangelium ausrichten läßt, um die Israeliten wie die Heiden von ihrer Schuld zu befreien, öffnet sich dadurch dem Nächsten, um ihm zu vergeben.

Mk 12,28–34 stellt freilich nicht nur den untrennbaren Zusammenhang zwischen Gottesliebe und Nächstenliebe heraus, sondern gibt – stärker als die synoptischen Parallelen – auch ein Gefälle vom „ersten“ Gebot der Gottesliebe zum „zweiten“ der Nächstenliebe zu erkennen. Diese Differenz erklärt sich nicht nur aus der erzählten Rhetorik Jesu: Mit der Zitation des Hauptgebotes holt er seinen Gesprächspartner bei dessen schriftgelehrten Erwartungen ab, um dann mit der nachfolgenden Zitation des Liebesgebotes einen willkommenen Überraschungseffekt zu erzielen. Der Primat der Gottesliebe ist auch theologisch stimmig. Er mindert nicht im mindesten den Rang der Nächstenliebe, sondern klärt deren Voraussetzungen. Der Primat der Gottesliebe folgt aus dem Primat des Basileia-Handelns Gottes; das Gefälle von der Gottesliebe zur Nächstenliebe spiegelt die Grundlegung des Imperativs im Indikativ des Evangeliums.

3. Das Leben in der Gemeinde

Ein wichtiges Bewährungsfeld markinischer Ethik ist die Jüngergemeinde. Markus hat keine eigene Ekklesiologie entwickelt. Aber die Aktualität der Jüngerperikopen für die nachösterliche Glaubensgemeinschaft arbeitet er doch klar genug heraus.⁵⁶ Der Evangelist hebt nicht auf amtliche Strukturen

⁵⁵ Dafür steht das Bild vom bergeversetzenden Glauben; vgl. *F. Hahn*, Jesu Wort vom bergeversetzenden Glauben: ZNW 76 (1985) 149–169.

⁵⁶ Zur ekklesiologischen Dimension vgl. *K. Kertelge*, Jüngerschaft und Nachfolge. Grundlegung von Kirche nach Markus, in diesem Bd. o. S. 151–165.

ab (auch wenn er gewiß keine ämterfreie Ekklesia voraussetzt oder propagiert). Die nachösterliche Jüngerschaft ist ihm vor allem eine Gemeinschaft der Nachfolge Christi (1,16–20; 14,28; 16,7), des Gebetes (11,22–25), der Eucharistie (14,22–25), des mutigen Bekenntnisses (vgl. 8,38; 13,9), der freimütigen Verkündigung (4,21f; 13,10; 14,9) und der nüchternen Hoffnung auf die Vollendung der Gottesherrschaft durch die Parusie des Menschensohnes (13,1–37). Dem entsprechen die ethischen Akzente, die Markus mit Hilfe seiner Traditionen für das Leben in der Gemeinde setzt. Es sind vor allem die Mahnung zum Dienen, die gleich zweimal begegnet (9,34f; 10,41–45), also besonders betont ist, und die Mahnung zur Vergebung, die mit der Aufforderung zum vertrauensvollen Beten verbunden ist (11,22–25) und eine Sachparallele in der Mahnung zum Frieden (9,50) findet.

a) Das wechselseitige Dienen der Jünger Jesu (9,34f; 10,41–45)

Sowohl in Mk 9,34f als auch in Mk 10,41–44 hält Jesus die Jünger zum wechselseitigen Dienen an. Beidemale kehrt er die geläufige Rangordnung weltlicher Hierarchien um, wenn er erklärt (9,35; 10,43f), daß in der Gemeinschaft seiner Jünger gerade derjenige der Größte ist, der aller Diener und Sklave ist. Dies kann anders nicht sein, weil die Gemeinde Jesu allein im Dienst an der Gottesherrschaft und deshalb nur im Dienst am Nächsten Bestand hat.

(1) Der Dienst

Worin der Dienst besteht, wird nicht näher beschrieben. Offenbar geht es grundsätzlich um alles, was für einen anderen getan wird – aus dem alleinigen Interesse, ihm etwas zugute kommen zu lassen.⁵⁷ Dieser Dienst ist ein Akt der Nächstenliebe, insofern er nicht erzwungen ist, sondern freiwillig erbracht wird und Ausdruck einer Wertschätzung des anderen ist, die nicht letztlich auf einer persönlichen Vorliebe beruht, nicht auf Klugheitserwägungen und guten Erfahrungen, sondern auf der Bejahung des anderen durch Gott. Vermutlich hat Markus beim wechselseitigen Dienen nicht nur an alltägliche Hilfestellungen gedacht, insbesondere an den Tischdienst (vgl. 1,31; 15,41), sondern an alles, was einem anderen Jünger hilft, seinen Platz in der Nachfolgegemeinschaft zu finden und seiner Berufung zu folgen.

Profil gewinnen die Mahnungen zum Dienen durch die Kontraste, die sie aufbauen. Beidemale reagiert Jesus auf den Wunsch von Jüngern, „größer“

⁵⁷ Vgl. A. Weiser, Art. *diakoné*: EWNT 1 (1980) 726–732.

als andere zu sein; das eine Mal geht es um eine privilegierte Stellung im Jüngerkreis selbst (9,33ff), das andere Mal um einen Vorrang im Reiche Gottes (10,35–40) – und den Ärger der anderen Jünger über das Vorpreschen der Zebedaiden (10,41). Wie verfehlt dieses Begehren ist, wird von Markus vor allem dadurch herausgearbeitet, daß er es beidemal als unmittelbare Reaktion der Jünger auf eine Leidens- und Auferstehungsankündigung Jesu darstellt (9,31; 10,32f). In Mk 10,41–44 kritisiert er das Machtstreben innerhalb der Jüngergemeinde aber auch, eine ursprünglich selbständige Tradition aufgreifend, mit einem Kontrastbild zwischen der Welt der großen Politik und den Lebensverhältnissen in der Gemeinde. So plakativ dieser Gegensatz ist, so eindrucksvoll ist er. Ist die Herrschaft der „Großen“ durch Gewalt und Unterdrückung gekennzeichnet, so soll in der Jüngergemeinschaft allein die Autorität des Dienens gelten.⁵⁸

(2) Die christologische Begründung

Die Mahnung zum wechselseitigen Dienen ist christologisch begründet. Das deutet sich bereits an der ersten Stelle an. Jesus illustriert seine Aufforderung, „*der letzte und der Diener von allen*“ zu sein (9,35), durch eine ebenso schlichte wie eindrucksvolle Geste (9,36f): Er stellt ein Kind in die Mitte der Jünger und umarmt es: zum Zeichen seiner Identifikation mit ihm und mit allen Kleinen und Geringen – und zum Zeichen der Liebe, die Gott ihm schenkt. Die ethische Schlußfolgerung erinnert an die Pointe des großen Gleichnisses vom Weltgericht in Mt 25,31–46: Wer von den Jüngern eines dieser Kinder annimmt, nimmt Jesus selbst an, weil er es seinerseits längst so angenommen, d. h. in seine Gemeinschaft, die Gemeinschaft des Reiches Gottes, aufgenommen hat, daß er sich in seiner Proexistenz voll und ganz mit ihm identifiziert; deshalb kann ein jedes dieser Kinder nur dann wirklich angenommen werden, wenn es in Jesu Namen angenommen wird: nicht nur als Ausdruck der Zugehörigkeit des Jüngers, sondern des Kindes zu Jesus.

Nach klarer ist freilich die christologische Begründung in 10,41–45. Das Menschensohn-Logion spricht im ersten Teil vom Lebens-, im zweiten vom Todes-Dienst Jesu.⁵⁹ Der Dienst des Menschensohnes in seinem Leben und Sterben besteht darin, den Menschen in Israel, aber auch den Heiden die heilstiftende Nähe der Gottesherrschaft zu vermitteln (1,14f; 14,22–25). Dieser Dienst erst ist es, der den Jüngern, besonders den unmittelbar angededenen Zwölfen, die Gemeinschaft mit Jesus erschlossen hat und ihnen nachösterlich die Anteilhabe am „*neuen Bund*“ (14,24)

⁵⁸ Vgl. K. Kertelge, Markusevangelium (NEB.NT 2), Würzburg 1994, 105.

⁵⁹ Zur traditionsgeschichtlichen Analyse vgl. K. Scholtissek, Vollmacht (s. Anm. 9) 230ff.

schenkt; deshalb können sie nur in dem Maße ihr Jüngersein als einzelne und als Gemeinschaft leben, wie sie sich von Jesu dienender Proexistenz prägen lassen und im Zuge der nahekommenden Basileia an ihr Anteil gewinnen.

b) Die Vergebung der Schuld (11,25) und der innergemeindliche Frieden (9,50)

Neben der Mahnung zum Dienen ist es insbesondere die Forderung der wechselseitigen Vergebung 11,25, die zur Profilierung der markinischen Gemeinde-Ethik beiträgt. Der Evangelist hat den einschlägigen Vers im Rahmen einer kleinen Gebets-Didache vorgefunden⁶⁰, die er programmatisch der Tempelperikope zur Seite stellt: So wie Jesu Aktion im Heiligtum nach markinischer Auffassung darauf gerichtet ist, aus der „Räuberhöhle“ (Jer 7,11) ein „Haus des Gebetes für alle Völker“ (Jes 56,7) zu machen (11,17), so zielt seine anschließende Jüngerbelehrung darauf ab, die Ekklesia als eine Gebets-Gemeinschaft zu konstituieren, die dem Doppelgebot (12,28–34) gerecht wird. Dem radikalen Vertrauensglauben entspricht deshalb die unbedingte Vergebungsbereitschaft. Mit welchen Formen innergemeindlicher Rekonkiliation der Evangelist rechnet, spezifiziert er nicht. Kaum ohne Grund: Den einzig gültigen Maßstab setzt Gott mit seiner Vergebung. Wie sie beschaffen ist, geht aus Mk 3,28ff hervor. Den Menschenkindern werden von Gott *alle* Sünden vergeben – bis auf die Lästerung des heiligen Geistes; nur wer Gottes universales Versöhnungsangebot, das er durch Jesus unterbreitet, willentlich und wissentlich zurückweist, bleibt in seiner Schuld, weil er sich selbst außerhalb der sündenvergebenden Gnade stellt.⁶¹ Da aber Mk 11,25 voraussetzt, man stehe im Gebet nebeneinander, gibt es gerade keine Einschränkung der Pflicht zur Vergebung. Mt 18,21f ist eine Sachparallele.

Auch die Form der Vergebung wird in Mk 11,25 nicht thematisiert. Aus Mk 2,1–12 ist zu folgern, daß sich die nachösterlichen Jünger – in Partizipation an der Vollmacht Jesu – befähigt sehen, die Vergebung der Sünden zuzusprechen.⁶² Doch wird sich Mk 11,25 nicht nur auf den Akt einer ausdrücklichen Lossprechung beziehen, sondern vor allem die Überwin-

⁶⁰ Zu den literarkritischen Fragen vgl. meine Analyse in: Glaube (s. Anm. 25) 317–324.

⁶¹ Vgl. J. Gnilka, Mk I 151. Etwas anders akzentuiert die Q-Parallele Lk 12,10 par Mt 12,32.

⁶² Vgl. K. Kertelge, Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung (Mk 2,10), in: P. Hoffmann (Hg.), Orientierung an Jesus (s. Anm. 25) 205–213: 212.

derung von Groll und Rache meinen, das einfache, von Herzen kommende Verzeihen der Schuld und das Bemühen um den Wiederaufbau einer gestörten Beziehung.

Einen ähnlichen Impuls gibt die Mahnung zum innergemeindlichen Frieden in Mk 9,50. Sie bildet den Schlußakzent der langen Jüngerrede 9,33–50, die mit der Mahnung zum wechselseitigen Dienen beginnt. Der Friede, den die Jünger bewahren sollen, ist der ihnen von Gott durch Jesus geschenkte Friede der nahekommenden Gottesherrschaft (vgl. 5,34). Es geht also nicht nur darum, Streit beizulegen und zu überwinden; es geht vielmehr darum, so zu leben, daß anderen einleuchten kann, was ein von Gott gesegnetes Leben ist. Das dürfte auch aus dem unmittelbar voranstehenden, freilich rätselhaften Logion 9,49 hervorgehen. Es spricht von der reinigenden Wirkung des Salzes⁶³ und dürfte beim Feuer an die Prüfungen denken, denen die Jünger wegen des Evangeliums ausgesetzt sind⁶⁴. Wenn Jesus die Jünger deshalb nach 9,50a auffordert: „*Habt Salz in euch!*“, denkt er nach Ausweis des Kontextes an die reinigende Kraft, die von der nahekommenden Gottesherrschaft gerade dort ausgeht, wo sie den Jüngern die Kreuzesnachfolge (8,34–38) abverlangt.

4. Das Leben im Haus

In Mk 10 sind einige Perikopen versammelt, die das Leben der Jünger Jesu im „Haus“ betreffen.⁶⁵ Der *Oikos* ist die elementare soziale Größe in der antiken Gesellschaft.⁶⁶ Mk 10,28ff rechnet zwar mit der Möglichkeit, daß die Jünger aufgrund ihrer Konversion ihre Familienbindungen verlieren und ihren Besitz einschließlich ihrer Häuser aufgeben müssen. Doch ist dies offenbar nicht der Regelfall. Vielmehr gewinnen jene, die um der Nachfolge willen „*alles verlassen*“ mußten, eine neue, ekklesiale Gemeinschaft: Sie finden Christen, die sie in eine neue Familie und in ein neues Haus aufnehmen. Im Mk 10,1–31 werden nacheinander verschiedene Aspekte häuslichen Lebens behandelt: zuerst Ehe und Ehescheidung (10,1–12), dann das Verhältnis zu Kindern (10,13–16; vgl. 9,35ff), schließ-

⁶³ Vgl. D. Lübrmann, Mk 165.

⁶⁴ Vgl. J. Gnilka, Mk II 66.

⁶⁵ Der Evangelist greift keine vormarkinische Sammlung auf, sondern stellt die Perikopen nach sachlichen Gesichtspunkten selbst zusammen; vgl. D. Lübrmann, Mk 176f; anders freilich R. Busemann, Die Jünger Gemeinde nach Markus 10. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des 10. Kapitels im Markusevangelium (BBB 57), Königstein 1983, 175–201.

⁶⁶ Vgl. E. Dassmann – G. Schöllgen, Art. Haus II (Hausgemeinschaft): RAC 13 (1986) 801–905.

lich die Einstellung gegenüber dem Besitz (10,17–31). Darüber hinaus ist die Einschärfung des Vierten Gebotes in 7,10–13 relevant. Damit sind wichtige Themen der „ökonomischen“ Ethik genannt, die auch in vielen frühjüdischen und griechisch-römischen Texten zur Sprache kommen.

a) Ehe und Ehescheidung (10,1–12)

Das Streitgespräch über die Erlaubtheit der Ehescheidung, das Jesus auf dem Weg nach Jerusalem (10,1) mit Pharisäern führt, gehört zu den am heftigsten umstrittenen Texten des gesamten Neuen Testaments⁶⁷ – freilich mehr wegen seiner kirchenjuristischen Relevanz und seines spannungsvollen Verhältnisses zu anderen neutestamentlichen Ehe-Texten⁶⁸ als wegen seiner Bedeutung im Markusevangelium.

Kontrovers wird freilich die Entstehungsgeschichte des Textes diskutiert. Viele Indizien sprechen dafür, daß 10,2–9 das vormarkinische Streitgespräch darstellt, das mit Jesu theozentrischer Sentenz in Vers 9 zu einem pointierten Abschluß gekommen ist. Um die praktische „Anwendung“ zu sichern, greift Markus in Vers 11 ein Herrenwort auf, das parallel in der Redenquelle tradiert worden ist (Lk 16,18 par Mt 5,32)⁶⁹, und weitet es, von den hellenistischen Rechtsverhältnissen seiner Umgebung bestimmt, auf die Ehescheidung durch die Frau aus.⁷⁰

Die Position des Evangelisten ist eindeutig: Für Jesu Jüngerinnen und Jünger kommt die Ehescheidungsregelung der Tora (Dtn 24,1–4) nicht in Betracht. Sie müssen vielmehr Jesu Kritik an der Erlaubnis der Ehescheidung teilen und sie als Konzession des Mose an die Hartherzigkeit der

⁶⁷ Die Literatur ist nahezu unüberschaubar; eine Zusammenstellung wichtiger Titel findet sich bei *H. Frankemölle*, Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament, in: Th. Schneider (Hg.), *Geschieden – Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten der Theologie* (QD 157), Freiburg – Basel – Wien 1995, 28–50; *J. Kremer*, *Jesu Wort zur Ehescheidung*, ebd. 51–67.

⁶⁸ Neben der (nicht unerheblich veränderten) Parallele Mt 19,3–12 sind dies noch das Q-Logion Lk 16,18 par Mt 5,32 (von dem die Parallele Mk 10,11f wiederum charakteristisch abweicht), die aus dem Q-Wort entwickelten Antithesen Mt 5,27–32 und die paulinische Stellungnahme in 1Kor 7,10–16.

⁶⁹ Zur Analyse vgl. *R. Laufen*, *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums* (BBB 54), Königstein 1980, 343–360.

⁷⁰ Vgl. *K. Kertelge*, Mk 97. – Wo man mit einem vormarkinischen „Katechismus“ in Kapitel 10 rechnet, wird die Jüngerbelehrung freilich meist der vormarkinischen Tradition zugezählt; so *J. Gnilka*, Mk II 69f. *R. Busemann* (Jüngergemeinde [s. Anm. 65] 111–118) schreibt Vers 11 der vormarkinischen, die Verse 10 und 12 aber der markinischen Redaktion zu. Doch sprechen seine Beobachtungen – vor allem zur markinischen Gestaltung der Jüngerbelehrung „im Haus“ – eher dafür, 10,10ff insgesamt auf das Konto des Evangelisten zu buchen.

Israeliten erkennen.⁷¹ Das Nahekomen der Basileia eröffnet ihnen die Möglichkeit, den ursprünglichen Schöpferwillen Gottes (Gen 1,24; 2,24^{LXX}) zu erkennen und zu befolgen: Da er Ehemann und Ehefrau zu einem Leib zusammengefügt hat, darf kein Mensch die Ehe scheiden.⁷² Die Jüngerbelehrung zieht daraus die Konsequenz: Eine Wiederverheiratung, sei es des Mannes, sei es der Frau, ist Ehebruch (10,11f), also ein Verstoß gegen das Sechste Gebot (vgl. 10,19); sie kann deshalb für Jüngerinnen und Jünger Jesu nicht in Frage kommen.

Mk 10,2–12 ist ein entschiedenes Plädoyer dafür, daß die verheirateten Gemeindeglieder ihre Ehe in Treue und Liebe leben.⁷³ Für Markus ist die Erklärung Jesu verbindlich.

Freilich kommen Probleme der konkreten Praxis überhaupt nicht in den Blick. Die Frage etwa, ob Jesu Gebot auch gilt, wenn ein Fall von „Unzucht“ vorliegt (was Matthäus verneint: 5,32; 19,9⁷⁴) oder der nichtchristliche Ehepartner die Scheidung vornimmt (was Paulus meint: 1Kor 7,10–16)⁷⁵, steht gar nicht im Blick. Ebenso wenig wird diskutiert, wie mit Frauen und Männern umgegangen werden soll, die gegen Jesu Gebot verstoßen haben: Daß wiederverheiratete Geschiedene aus der Gemeinde verstoßen oder zur Eucharistie nicht zugelassen würden, läßt sich dem Text so wenig entnehmen wie eine etwaige Rekonziliationspraxis oder eine Auseinandersetzung mit der Frage, ob durch das Eingehen einer neuen Bindung nicht Pflichten entstehen, die nur bei einem Verstoß gegen das Liebesgebot mißachtet werden dürften.

Dem Evangelisten kommt es nur auf eine grundsätzliche Klarstellung an: Jesus will, daß seine Jüngerinnen und Jünger als Eheleute so zusammenleben, wie Gott es sich bei der Erschaffung von Mann und Frau gedacht hat. Das Verbot der Ehescheidung mag vor allem für Frauen ein Segen gewesen sein, weil es sie vor Willkürmaßnahmen von seiten des Mannes und vor

⁷¹ Die Hartherzigkeit ist nicht das Ziel, sondern der Grund der mosaischen Ehescheidungsregelung; vgl. *K. Berger*, Hartherzigkeit und Gottes Gesetz: ZNW 61 (1970) 1–47: 44; gegen *J. Zmijewski*, Neutestamentliche Weisungen für Ehe und Familie (1984), in: ders., Das Neue Testament als Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis. Aufsätze zum Neuen Testament und seiner Auslegung, Stuttgart 1986, 325–378: 334 ff.

⁷² Ähnlich ist Gen 1,27 in der (essenischen) Damaskusschrift interpretiert worden (CD 4,21); vgl. auch TR 57,17 ff.

⁷³ Selbst nach Mk 10,28 kommt die Jesusnachfolge als Grund für eine Ehescheidung nicht in Betracht.

⁷⁴ Vgl. *R. Schnackenburg*, Botschaft (s. Anm. 1) I 151 f.

⁷⁵ *M. Theobald* (Jesu Wort von der Ehescheidung. Gesetz oder Evangelium?: ThQ 175 [1995] 109–124) liest aus Mk 10,11f eine „Tolerierung der Scheidung bei gleichzeitigem Verbot einer Wiederheirat für den Eheanteil, der die Entlassung des Partners zu verantworten hat“ heraus. Doch ob dies das markinische Logion im Kontext des vorangegangenen Streitgesprächs hergibt, ist fraglich. Richtig ist allerdings, daß die paulinische Regelung in 1Kor 7 nicht im Widerspruch zu Geist und Buchstaben von Mk 10 steht.

sozialer Unsicherheit schützen konnte.⁷⁶ Aber als Motiv wird diese Wirkung in Mk 10,2–12 nicht genannt; vielmehr hängt alles am originären Willen Gottes, den Jesus zu kennen beansprucht. Es ist ein heiliger Ernst, der sein Streitgespräch bestimmt. Die Ehe wird weder mythisch überhöht noch asketisch-enthusiastisch verteufelt. Die eheliche Gemeinschaft von Mann und Frau ist ein Geschenk des Schöpfergottes. Daß „die zwei ein Leib werden“ (10,7: Gen 2,24^{LXX}), ist auch für Markus ein Ausdruck intensivster Nähe und personaler Verbundenheit der Eheleute. Die Christinnen und Christen zu bewegen, diese von Gott gestiftete Lebensmöglichkeit dankbar anzunehmen und dauerhaft zu bewahren, ist das eigentliche Ziel des Streitgesprächs wie der Jüngerbelehrung.

b) Kinder (9,35ff; 10,13–16) und Eltern (7,10–13)

Auf das Thema „Ehe“ folgt in Mk 10 mit gewisser Folgerichtigkeit das Thema „Kinder“, das bereits in 9,35ff angeklungen war. Mk 10,13–16 setzt freilich vor allem eine soteriologische Pointe: Die Kinder werden für Jesu Jünger zum Vorbild, insofern sie alles von Gott erwarten und ganz aus dem Vertrauen auf Gottes Güte leben.⁷⁷ Doch schließt dies eine ekklesiologische und ethische Pointe nicht aus. Denn das entscheidende Jesus-Wort (10,15) begegnet im Rahmen einer apophthegmatischen Szene, die das Motiv des Jüngerunverständnisses bemüht, um die ebenso vorbehaltlose wie intensive Zuwendung Jesu zu Kindern unterstreichen zu können (vgl. 9,36f): Indem er sie segnet, vermittelt er ihnen die Gnade der Gottesherrschaft. Damit wird zunächst – ekklesiologisch – klargestellt, daß auch Kinder ohne Einschränkung zur Gemeinde Jesu gehören, weil sie ohne Einschränkung von Gott bejaht sind.⁷⁸ Gleichzeitig wird aber – ethisch – festgehalten, daß die Nachfolge Jesu nicht nur mit der familiären Sorge für Kinder vereinbar ist, sondern daß im Gegenteil wie das Festhalten an der Ehe auch die Erziehung, der Schutz und die Liebe der Kinder Gebote Jesu sind. Selbstverständlich gehört auch die Sorge für die Eltern, auf die das Vierte

⁷⁶ Einseitig betont von P. Hoffmann, *Das Recht der Frau oder „Wider die legalisierte Willkür des Mannes“* (1975), in: ders., *Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung* (SBAB 17), Stuttgart 1994, 95–117.

⁷⁷ Vgl. G. Ringshausen, *Die Kinder der Weisheit. Zur Auslegung von Mk 10,13–16 par.*: ZNW 77 (1986) 34–63.

⁷⁸ Vgl. A. Lindemann, *Die Kinder und die Gottesherrschaft*: WuD 17 (1983) 77–104 (der den Text allerdings zu eng auf das Problem der Kindertaufe bezieht); F. Hahn, *Kindersegnung und Kindertaufe im ältesten Christentum*, in: H. Franke-möller – K. Kertelge (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus*. FS J. Gnilka, Freiburg – Basel – Wien 1989, 497–507: 500f (der eine liturgische Praxis der Kindersegnung angedeutet findet).

Gebot abhebt (vgl. Mk 10,19), zu den ethischen Pflichten der (erwachsenen) Jünger Jesu. Das Markusevangelium beginnt nicht, diese Pflichten näher zu beschreiben. Es schärft aber ihre Bedeutung ein: In Mk 7,10–13 dient die Erinnerung an das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, zur Kritik der Korban-Praxis. Damit wird zugleich klargestellt, daß (wie im Alten Testament und im Frühjudentum vorgegeben) insbesondere die materielle Unterstützung der alt gewordenen Eltern zur Aufgabe gestellt ist – als Ausdruck einer Wertschätzung, die schlicht in ihrer Elternschaft begründet ist.

Zwar kann diese Bindung an die Eltern und die Kinder nicht zum Verzicht auf die Jesusnachfolge führen (vgl. 10,28ff, aber auch 3,31–35). Mehr noch: Jünger machen die Erfahrung, daß ihre nächsten Familienangehörigen, auch ihre Brüder, Eltern und Kinder, sie jüdischen und römischen Behörden ausliefern (13,12). Doch darf dies für die Christen kein Grund, sich von der Sorge für ihnen anvertrauten Kinder und Eltern zu dispensieren. Die Familie ist nicht „heilig“ (wie in mythischen Religionen); aber sie ist das nächstliegende und deshalb das wichtigste Feld der Ethik.

c) Besitz (10,17–31)

In Mk 10 folgt auf die Themen „Ehe“ und „Kinder“ das Thema des Besitzes. Wiederum wird eine paradigmatische Szene geschildert: das Gespräch Jesu mit dem Reichen über die Voraussetzungen für den Gewinn des ewigen Lebens (10,17–21). Wie bedrängend aktuell diese Tradition für die nachösterliche Gemeinde ist, geht aus ihrer ausführlichen Nachbesprechung in einem langen Dialog zwischen Jesus und den Jüngern hervor (10,23–31).

Der Text hat eine längere Wachstumsgeschichte durchlaufen.⁷⁹ Schon vormarkinisch ist das Apophthegma 10,17–22 durch die (ursprünglich selbständigen) Herrenworte 10,23 und 10,25 erweitert worden. Markus hat daraus eine Jüngerbelehrung gemacht, die in zwei Abschnitten die erzählte Geschichte bespricht: Zuerst (in 10,23–27) wird die soteriologische Grundfrage nach der Möglichkeit eschatologischer Rettung diskutiert, dann (in 10,28–31) die Konsequenz für die Praxis der Jüngerschaft.

Nachdem Jesus den Reichen zuerst an die zweite Tafel des Dekalogs erinnert, weist er ihn auf den Weg der Gottesherrschaft, indem er ihn einlädt, seinen Besitz zu verkaufen, um ihn den Armen zu schenken, und ihm nachzufolgen (vgl. 10,28). Ursprünglich spiegelt diese Weisung den Anspruch der Jesus-Nachfolge, um der Verkündigung des Evangeliums

⁷⁹ Eine im ganzen überzeugende Analyse nimmt *J. Gnilka* (Mk II 84f.91f) vor.

willen frei vom Besitz zu werden und die Heimatlosigkeit des Wanderpredigers Jesus zu teilen.⁸⁰ Aber im Kontext der Logien 10,23 und 10,25 wird der Fall des Mannes, der wegen seines Reichtums die Berufung Jesu ausschlägt, zum Beispiel für die Schwierigkeit *aller* Reichen, in das Reich Gottes hineinzugelangen. Hier knüpft der Evangelist an. Daß der Reichtum eine große Gefahr für die Jüngerschaft ist, insofern er die Menschen in seinen Bann zieht und sie vom Hören auf das Wort wie vom Dienst an Gottes Herrschaft ablenkt (vgl. Mt 6,24 par Lk 16,13), hat Markus bereits in der allegorischen Auslegung des Sämann-Gleichnisses gelesen (4,19). Im Apophthegma sieht er diese Gefahr bestätigt.⁸¹ Das eine fehlt dem Reichen: seinen Besitz für die Armen einzusetzen. Dies müßte er tun, um Jesus gerecht zu werden, der ihn ruft, weil er ihn für den Basileia-Dienst braucht; erst so würde er beherzigen, was er – prinzipiell zu Recht – für sich in Anspruch nimmt: Gottes Gebot von Jugend auf erfüllt zu haben (V. 20). Hierauf zielt auch die „Anwendung“ auf die Jünger in 10,23–27 und 10,28–31. Zuerst geht es darum, daß sie am Beispiel des Reichen *ibr eigenes* Unvermögen erkennen, sich zu retten, gleichzeitig aber ihr Angewiesensein auf Gottes rettende Kraft, an der es nicht fehlen wird (10,26f)⁸². Sodann geht es darum, daß sie erkennen, wie in der Gemeinschaft der Jünger der Ort entsteht, an dem sie auch mit ihrem Besitz dem Nächsten dienen können.⁸³ Hier liegt die „pragmatische“ Pointe des Textes: Die Jesusnachfolge vollzieht sich nachösterlich nicht ohne die Bereitschaft, den eigenen Besitz für die Glaubensschwester und -brüder zur Verfügung zu stellen. (Das lukanische Bild der Jerusalemer Urgemeinde liegt gar nicht so fern.) Ob auch an ein caritatives Engagement über die Gemeindegrenzen hinaus gedacht ist, bleibt offen.

Entscheidend ist zweierlei: die Gefahren zu erkennen, die vom Reichtum ausgehen, weil er vom Gottesdienst ablenkt, und die Chancen zu erkennen, mit dem eigenen Besitz Gott zu dienen. Zwei jüdische Frauen werden zu Vorbildern: die arme Witwe zu Jerusalem, die das wenige, das sie hat, in den Opferkasten wirft (12,41–44), und die reiche Frau zu Bethanien, die 300 Denare (nahezu den Jahreslohn eines Arbeiters) ausgibt, um Jesus salben zu können (14,3–9).

⁸⁰ Vgl. G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 31988 (1979), 79–197.

⁸¹ Gute Beobachtungen steuert K. Berger bei: Historische Psychologie des Neuen Testaments (SBS 146/147), Stuttgart 1991, 292–294.

⁸² Vgl. Th. Söding, Nachfolge (s. Anm. 29) 307ff.

⁸³ Vgl. Th. Schmeller, Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese (SBS 136), Stuttgart 1989, 104ff.

5. Das Leben im Staat

Im Markusevangelium findet sich weder eine ausgeführte politische Ethik noch überhaupt eine umfassende Auseinandersetzung mit der staatlichen Gewalt. Dennoch sind einige wenige Perikopen überliefert, die für das Leben der Jünger im Staat signifikant sind.

a) Die Kritik staatlicher Gewalt (Mk 10,42f; 13,9–13)

Jesus fällt nach Mk 10,42 ein ebenso hartes wie klares Urteil über den üblichen Gebrauch staatlicher Machtmittel: daß sie den Herrschern in der Regel nur dazu dienen, ihre Völker zu unterdrücken und gegeneinander Krieg zu führen. Sicher ist dieses Urteil überspitzt; es hat auch die rhetorische Funktion, ein Kontrastbild zu den von Jesus gewollten innergemeindlichen Verhältnissen aufzubauen. Doch darf nicht übersehen werden, daß es zur Zeit des Markus an Anschauungsmaterial nicht gefehlt hat: das Vorgehen der römischen Truppen gegen die zelotischen Kämpfer im Jüdischen Krieg ebenso wie die neronische Christenverfolgung.

Im Evangelium selbst werden zwei Situationen beschrieben, in denen die „Großen“ ungerechte Gewalt ausüben. Nach Mk 13,9–13 gibt es im Zusammenhang des Jüdischen Krieges (13,9–13) Verfolgungen der Christen durch „Statthalter und Könige“.⁸⁴ Die Jünger können sich diesen ungerechten Willküraktionen nicht entziehen. Sie können und sollen aber im Vertrauen auf den Beistand des Heiligen Geistes versuchen, die Nötigung gerichtlicher Verhöre zur Gelegenheit eines Zeugnisses für das Evangelium zu nehmen (13,9ff). Nach Ansicht des Evangelisten belasten sie damit zugleich diejenigen, die sie verfolgen – indem sie ihnen durch ihre Verkündigung ihre Ungerechtigkeit widerspiegeln.

Aber nicht nur die Jünger müssen politische Repressionen erleiden, auch Jesus selbst ist von einem römischen Richter zu Unrecht verurteilt worden. Daß er unschuldig war, hat der Pilatus-Prozeß zweifelsfrei ergeben (15,10.14); dennoch hat der römische Statthalter in seiner politischen und moralischen Schwäche ein Todesurteil gefällt (15,15) und vollstrecken lassen.⁸⁵

⁸⁴ Vgl. R. Kübschelm, Jüngerverfolgung und Geschick Jesu. Exegetisch-bibeltheologische Untersuchung der synoptischen Verfolgungsankündigungen Mk 13,9–13 par und Mt 23,29–39 par (ÖBS 5), Klosterneuburg 1983.

⁸⁵ Zwar werden die Hohenpriester schwer belastet, auch von Markus (15,10). Aber Pilatus wird deshalb nicht entlastet, im Gegenteil. Von einer apologetischen Tendenz des markinischen Prozeßberichts sollte man deshalb besser nicht sprechen. Er stellt zwar klar, daß ein fair geführter römischer Prozeß in jedem Fall

Nimmt man all dies zusammen, so läßt der Evangelist keinen Zweifel daran, daß er seine Gemeinde in einem Unrechts-Staat leben sieht, der durch Machtmißbrauch, Unterdrückung und Gewalt geprägt wird. Allerdings teilt er Jesu Glaubens-Zuversicht, daß Gottes Macht von ganz anderer Art und ganz anderer Kraft als die der weltlichen Potentaten ist. Zwar verfolgen sie eine Unterdrückungspolitik, die für ihre Untertanen schmerzlich ist; aber, wie es in Mk 10,42 vielsagend heißt, sie „*scheinen*“ ihre Völker nur zu beherrschen. Wie immer sich die Könige und Statthalter in Gewaltaktionen darstellen – der wahre Herrscher der Welt ist Gott allein.

b) Die politische Loyalität und der absolute Primat des Dienstes für Gott (Mk 12,13–17)

Freilich führt das harte Urteil Jesu über die staatlich sanktionierte Gewalt-herrschaft, das Markus aus seiner Überlieferung kennt, weder zum Rück-zug aus der garstigen Welt des Politischen noch zur revolutionären Erhe-bung gegen die Römer. Beides wäre ein Irrweg gewesen⁸⁶, beides hätte auch einer anderen Jesus-Überlieferung widersprochen, die Markus in sein Evangelium aufnimmt: dem Apophthegma über das Steuerzahlen 12,13–17⁸⁷. Die Brisanz der Frage zur Zeit des Evangelisten liegt darin, daß die Zeloten die Steuerzahlung verweigert haben⁸⁸ (während die Pharisäer sie als eine lästige, aber unvermeidliche Pflicht akzeptiert haben). Die Antwort Jesu ist ebenso klug wie klar. Indem er sich von den Fragestellern einen Denar (die fragliche Münze) zeigen läßt und ihnen die Gegenfrage nach dessen Prägebild und Aufschrift stellt⁸⁹, überführt er sie, längst anerkannt zu haben, was sie bei ihm heuchlerisch problematisieren. Seine eigentliche Antwort ist dann vorbereitet. In seinem Schlußwort: „*Was des*

zum Freispruch hätte führen müssen, scheut sich aber nicht, den römischen Richter als unfähig und ungerecht darzustellen.

⁸⁶ Vgl. *M. Hengel*, Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen. Zur Problematik einer „Politischen Theologie“ in der Geschichte der Kirche, Stuttgart 1974, 15–22.

⁸⁷ Überzeugende Interpretationen mit ähnlicher Tendenz finden sich vor allem bei *R. Schnackenburg*, Botschaft I (s. Anm. 1) 132–135; *W. Schrager*, Ethik (s. Anm. 1) 113–122.

⁸⁸ Vgl. *M. Hengel*, Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung von Herodes I. bis 70 n. Chr. (AGSU 1), Leiden – Köln 1961, 132–150.

⁸⁹ Ein Denar zeigte zur Zeit Jesu auf der Vorderseite das Brustbild des Kaisers Tiberius, geschmückt mit dem Lorbeerkranz als dem Zeichen seiner göttlichen Majestät, und trug die Aufschrift: „Kaiser Tiberius, des göttlichen Augustus anbetungswürdiger Sohn“.

Kaisers ist, gebt dem Kaiser, und was Gottes ist, Gott!“ trägt der zweite Versteil den Akzent. Die Pflichten gegenüber dem Kaiser und Gott sind keineswegs gleichgewichtig; sie lassen sich auch nicht kategorial unterscheiden. Letztgültig ist für die Jünger allein und in jeder Hinsicht die Erfüllung des Willens Gottes (vgl. 3,33ff). Gottes Wille setzt den Maßstab all ihres Handelns, auch im Verhältnis zum Kaiser und damit zur staatlichen Gewalt. Aber Gottes Willen, so stellt Jesus klar, widerspricht es keineswegs, sondern entspricht es durchaus, der Steuerpflicht nachzukommen. Die Auskunft hat paradigmatische Bedeutung: Die Christen sind prinzipiell loyale Staatsbürger – soweit sich dies mit ihrer unbedingten Verpflichtung auf Gottes Willen verträgt.⁹⁰ Wie im Falle eines Konfliktes zu handeln sei, wird von Markus nicht diskutiert. Hier bleibt Mk 12,17 auch für ihn offen. Welche Lösung im vorgeschwebt haben dürfte, läßt sich freilich aus Jesu Verhalten in seiner Passion, aber auch aus Mk 13,9–13 ersehen: Weder das stumme Sich-Schicken ins Unvermeidliche ist der Weg noch der gewaltsame Widerstand, sondern das mutige Bekenntnis. Mk 12,13–17 bezeugt eine nüchterne Sicht des Staates, jenseits einer mythologischen Glorifizierung und einer chiliastischen Verteufelung. Das Apophthegma gehört zu jenen Jesus-Traditionen, die den nachösterlichen Jüngern ihren Ort inmitten der menschlichen Gesellschaft angewiesen und sie dort zum Dienst an Gott angehalten haben. Das hat die Ekklesia zwar – schon in der Antike – vor Anpassung und Korruption nicht gefeit, aber sie davor bewahrt, eine rigoristische Sekte zu werden.⁹¹

6. Das Profil der markinischen Ethik

Die Ethik ist ein integraler Bestandteil der markinischen Theologie. Sie zeigt nicht weniger die Handschrift des Evangelisten als seine Christologie und Eschatologie. Markus weiß sich durch seine Überlieferung in die Verantwortung genommen, nicht nur die Kontinuität mit Jesu Ethik zu wahren, sondern auch die Relevanz der ihm zugeflossenen Traditionen in der Lebenssituation der Adressaten-Gemeinde sichtbar zu machen. Die

⁹⁰ K. Wengst (*Pax romana. Anspruch und Wirklichkeit*, München 1986, 78ff) neigt zu einer utopistischen Interpretation der Jesus-Bewegung, wenn er aus Lk 16,13 par Mt 6,24 – ohne wirklichen Anhalt am Text – die Neigung zum einer „generellen Münz- und Währungsverweigerung“ herausliest.

⁹¹ Unter dieser Rücksicht wäre zu fragen, ob 1Petr 2,13–17 und vor allem Röm 13,1–7 wirklich Sündenfälle neutestamentlicher Sozialethik sind oder nicht – unbeschadet aller unverkennbaren Unterschiede – viel näher bei jesuanischen Traditionen stehen, als häufig angenommen wird. Apk 13 hingegen reagiert genau auf jenen Fall, daß der Staat selbst göttliche Verehrung beansprucht.

markinische Ethik gewinnt ihr Profil nicht durch eine Fülle von Geboten und Verboten, sondern durch die Rückbindung der Weisungen an das eschatologische Grundgeschehen der Sendung, des Wirkens, des Leidens und der Auferweckung Jesu. Die markinische Ethik ist Glaubens-Ethik, insofern sie den Primat des Indikativs vor dem Imperativ wahr⁹²; sie ist eschatologische Ethik, insofern sie vom Glauben an die heilstiftende Nähe und von der Hoffnung auf die futurische Vollendung der Herrschaft Gottes lebt; sie ist christologische Ethik, insofern sie Jesus als den autoritativen Verkünder der wahren Willens Gottes sieht, vor allem aber insofern sie seinen Basileia-Dienst im Leben und Sterben als Vermittlung des eschatologischen Heiles wahrnimmt; nicht zuletzt ist die markinische Ethik theozentrische Ethik, weil sie paradigmatisch jene Lebens-Weisen vorschreibt, die nicht nur das Herrschaftsrecht Gottes auf Juden und Heiden anerkennen, sondern ihnen zugleich den Weg zum ewigen Leben weisen (10,17): den Weg der Gottes- und der Nächstenliebe (12,28–34), der dank Gottes Gnade in das Reich Gottes führt (9,43–48).

⁹² Vgl. *D. O. Via*, *Ethics* (s. Anm. 1) 97f; anders *S. Schulz* (Ethik [s. Anm. 1] 438–441), der bei Markus eine „Ethisierung“ der Eschatologie wie des Glaubens diagnostiziert, dabei aber sowohl die Bedeutung der Ethik bei Jesus und in der vormarkinischen Jesus-Tradition unterschätzt als auch die basileiatheologische Fundierung und die spirituelle Integration der markinischen Ethik verkennt.