

Die Saat des Evangeliums

Vor- und nachösterliche Mission im Markusevangelium

Thomas Söding

1. Fragestellung

Das Markusevangelium endet abrupt. Seine schließlich kanonisch gewordene Form¹ enthält zwar einen ausdrücklichen Missionsbefehl, der wirkmächtig geworden ist und immerhin, jedenfalls der Überlieferung nach, Franziskus inspiriert hat, auch den Vögeln zu predigen – mit Berufung auf Mk 16,15: *praedicate Evangelium omni creaturae*. Aber in seiner ursprünglichen Form steht am Ende des Markusevangeliums weder der Auftrag zur Völkermission, den nach Matthäus der Auferstandene in Galiläa den (verbliebenen) Elf erteilt (Mt 28,16–20), noch die Aufgabe der Zeugenschaft „in Jerusalem und ganz Judäa, in Samaria und bis ans Ende der Welt“, den nach Lukas der Auferstandene seinen Jüngern mit auf den Weg gegeben hat (Apg 1,8; vgl. Lk 24,49).² Selbst eine Parallele zur Inspiration der Jünger durch den österlichen Jesus nach Johannes, allen die Sünden zu vergeben oder zu belassen (Joh 20,22 f.), fehlt bei Markus. Stattdessen endet sein Evangelium mit dem Schweigen der Frauen, die das Grab leer gefunden und den Engel mit dem Osterevangelium gehört haben (Mk 16,8).³

Wie immer dieser offene Schluss zu verstehen ist – er passt genau zur eigentümlich indirekten Weise, wie im Markusevangelium erzählt wird, was es allein durch seine Existenz voraussetzt: dass die Evangeliumsverkündigung nach dem Kreuzestod Jesu nicht beendet war, sondern durch die Auferstehung neu begonnen und erst (nach damaligen Vorstellungen) globale Dimensionen gewonnen hat.

¹ Die Debatte ist nach wie vor intensiv, konzentriert sich heute aber weniger auf die Frage nach dem echten Markusschluss, sondern auf die Variationsbreite eines kanonischen Textes; vgl. J.A. KELHOFFER, „How Soon a Book“ revisited. Euangelion as a Reference to „Gospel“ Materials in the First Half of the Second Century, *ZNW* 95 (2004) 1–34. Der Text ist fluid geblieben; vgl. J. FREY, Zu Text und Sinn des Freer-Logion, *ZNW* 93 (2002) 13–34.

² Vgl. P.-G. KLUMBIES, Von der Hinrichtung zur Himmelfahrt. Der Schluss der Jesuserzählung nach Markus und Lukas (BThSt 114), Neukirchen-Vluyn 2010.

³ Zu den Osterevangelien vgl. die Bochumer Habilitationsschrift von R. VORHOLT, Das Oster-evangelium. Erinnerung und Erzählung (erscheint 2012 als HBS).

In der Endzeitrede Mk 13⁴ ist es mitten unter den Ankündigungen humanitärer Katastrophen und der Kritik pseudochristlicher Untergangsprophetien ein kleiner Neben-Satz, der festhält: „Zuerst muss allen Völkern das Evangelium verkündet werden“ (Mk 13,10).⁵ Das Wort ist weniger eine direkte Aufforderung als eine Ansage. Sie dient der Vorbereitung der Jünger auf die Zeit nach der Auferstehung Jesu; sie zielt in die Gegenwart und Zukunft der markinischen Gemeinde; sie passt zum Zeitgewinn, den Jesus den Jüngern kurz vor seiner Passion – und der Evangelist seinen Adressaten angesichts des Jüdischen Krieges – in Aussicht stellt⁶: Es ist noch nicht gleich alles zu Ende; die Zeit wird weitergehen und Gelegenheit zum Glaubenszeugnis geben. Die Beiläufigkeit mindert nicht die Bedeutung. Die Verkündigung (Mk 13,10) wird zur Verfolgung führen (Mk 13,11 ff.); aber unter Druck kann Zeugnis abgelegt werden (Mk 13,9). Die angekündigten Bedrückungen um Jesu willen werden zur Chance, für ihn einzutreten (Mk 13,9): Die Verteidigung wird kraft des Heiligen Geistes zur Verkündigung (Mk 13,11 ff.); die Reaktion auf Anschuldigungen (Mk 13,9.11 ff.) wandelt sich zur Aktion der Ankündigungen (Mk 13,10). Aber das große Thema des Passus ist nicht das *Wie* und *Weshalb* der Völkermission, sondern bleibt die Nüchternheit und Wachsamkeit, mit der die Zeit, die zur Verfügung steht, genutzt werden soll (Mk 13,28–37).

Ähnlich indirekt kommt der Missionsgedanke in der Geschichte von Jesu Salbung in Bethanien zum Ausdruck (Mk 14,3–9)⁷. Im Mittelpunkt stehen nicht die Jünger, die zur Verkündigung gesendet werden; die zentrale Gestalt ist vielmehr die Frau, die Jesu Leib salbt⁸. Jesus selbst stellt sich auf ihre Seite und deutet die Salbung – angesichts deutlicher Kritik an der vermeintlichen Verschwendung – als Vor-Zeichen seines Todes, dessen Verbindung mit seiner messianischen Heilssendung sie sichtbar macht.⁹ Von dieser Frau heißt es dann im Munde Jesu: „Wo immer auf der ganzen Welt das Evangelium verkündet wird, wird auch über das geredet werden, was sie getan hat: ihr zum Gedächtnis“ (Mk 14,9).

⁴ Zur Strukturanalyse vgl. A. Y. COLLINS, *Composition and Performance in Mk 13*, in: Z. Rodgers (Hg.), *A wandering Galilean* (FS S. Freyne; JStJ.S 123), Leiden 2009, 539–560.

⁵ Auf die traditionellen Fragen der Redaktionskritik konzentriert sich G. DAUTZENBERG, *Das Wort von der weltweiten Verkündigung des Evangeliums (Mk 13,10) und seine Vorgeschichte*, in: K. Kertelge, T. Holtz und C.-P. März (Hgg.), *Christus bezeugen* (FS W. Trilling; EThSt 19), Leipzig 1989, 150–164.

⁶ Vgl. G. MARTIN-ASCENSIO, *Procedural Register in the Olivet Discourse. A Functional Linguistic Approach to Mark 13*, *Biblica* 90 (2009) 457–483.

⁷ Vgl. M. LANG, *Die Salbung Jesu in Bethanien*. Rhema und Thema, in: G. van Belle (Hg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETHL 200), Leuven 2007, 661–676.

⁸ Vgl. S. MILLER, *The Woman who Anoints Jesus (Mk 14.3–9). A Prophetic Sign of the New Creation*, *Feminist Theology* 14 (2006) 221–236.

⁹ Vgl. S. GUIJARRO/A. RODRIGUEZ LAÍZ, *The „Messianic“ Anointing of Jesus (Mark 14:3–9)*, *Biblical Theology Bulletin* 41 (2011) 132–143.

Das „Evangelium“ ist hier der Inbegriff der christlichen Heilsbotschaft¹⁰, die Jesu Reich-Gottes-Predigt (Mk 1,14 f.) mit der Verkündigung seines Todes und seiner Auferstehung so verbindet, wie Jesus selbst sie nach Markus verbunden hat (Mk 8,35; vgl. 10,29). Der „Kosmos“ ist der denkbar weiteste Horizont der Evangeliumspredigt. Die „Erinnerung“ ist eine Vergegenwärtigung, die einerseits im Gedächtnis behält, was tatsächlich geschehen ist, andererseits aber die bleibende theologische Bedeutung dieses Ereignisses erschließt, die sich aus der Sendung Jesu im stummen Glaubenszeugnis der Frau ergibt.¹¹ Mk 14,9 ist noch weniger eine Aufforderung als Mk 13,10. Aber das von Markus überlieferte Jesuswort macht (erstens) die theologische Basis der Mission deutlich, die Heilssendung Jesu, die in seinem Tod kulminiert, (zweitens) ihre wesentliche Form, die erinnernde Erzählung, (drittens) ihren paradigmatischen Inhalt, die Glaubensbegegnungen Jesu, (viertens) ihre Protagonisten, zu denen viele Randfiguren gehören, die durch Jesus ins Zentrum rücken, und (fünftens) ihre Pointe, die Einbeziehung der Hörerinnen und Hörer in das Heilsgeschehen des Lebens wie des Todes und der Auferstehung Jesu.

Die Indirektheit des markinischen Zeugnisses führt dazu, dass es in den klassischen Darstellungen der urchristlichen Missionsgeschichte¹² weit weniger Beachtung findet als die anderen Evangelien, von der paulinischen Literatur ganz zu schweigen.¹³ Über die Gründe zu spekulieren, weshalb Markus sich zurückhält, macht wenig Sinn. Die Reserve hat aber ihre eigene Dialektik. Denn so wie die markinische Osterbotschaft den gekreuzigten Jesus vor Augen führt und seine Jünger nach Galiläa zurückführt (Mk 16,6 f.), so wird auch die nachösterliche

¹⁰ Im synoptischen Vergleich profiliert von D. FARKASALVY, *The Meaning of the Word euangelion in the Story of the Anointment in Bethany Mar 14:3–9 – Mt 26:6–13 – Jn 12:1–8*, in: L. de Santos (Hg.), „Perché stessero con Lui“ (FS K. Stock; AnBib 180), Rom 2010, 241–249.

¹¹ Vgl. O. SCHWANKL, *Recordati sunt. „Erinnerungsarbeit“ in den Evangelien*, in: M. Theobald und R. Hoppe (Hgg.), „Für alle Zeiten zur Erinnerung“. Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur (FS F. Mußner; SBS 209), Stuttgart 2006, 53–94.

¹² Vgl. *pars pro toto* A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 41924 (1902); F. HAHN, *Das Verständnis der Mission in neutestamentlicher Zeit* (WMANT 13), Neukirchen-Vluyn 1965; IDEM, *Mission in neutestamentlicher Sicht. Aufsätze, Vorträge und Predigten* (missionswissenschaftliche Forschungen N.F. 8), Erlangen 1999; A. FELDTKELLER, *Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum* (NTOA 25), Freiburg/Göttingen 1993; W. REINBOLD, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche* (FRLANT 188), Göttingen 2000; J. ÅDNA (Hg.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (WUNT 127), Tübingen 2000; auch (in großem Zutrauen zu den Möglichkeiten historischer Rekonstruktionen) E. J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2002. Auf die evangelische und evangelikale Rezeption fokussiert C. STENSCHKE, *Das Neue Testament als Dokumentensammlung urchristlicher Mission: Alter Hut oder neue Perspektive?*, in: *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 19 (2005) 167–190.

¹³ Eine Ausnahme von der Regel ist die römische Dissertation von L. IWUAMADI, „He Called unto him the Twelve and Began to Send them Forth“. The Continuation according to the Gospel of Mark (Tesi Gregoriana. Seria Teologia 169), Rom 2008.

Mission, die Markus mehr voraussetzt als vorschreibt, an die vorösterliche Mission Jesu zurückgebunden, die das Evangelium in vielen Facetten, charakteristischen Episoden und starker Dynamik beschreibt. Programmatisch ist, dass der engelsgleiche Jüngling im leeren Grab an das erinnert, was Jesus, von Galiläa gekommen, in Jerusalem gesagt hat (Mk 14,28): auf dem letzten Weg, den er, vom Abendmahlssaal nach Gethsemane, zusammen mit seinen Jüngern gemacht hat. Das Verhältnis zwischen der vor- und der nachösterlichen Mission ist der Schlüssel zum markinischen Missionskonzept (wenn man von einem solchen überhaupt sprechen darf). Wie das Verhältnis bestimmt werden kann, ist allerdings strittig. Ist Begründung oder Kontinuität, Paradigmatik oder Normativität die leitende Kategorie? Oder eine Mischung von allem? Eine Antwort setzt voraus, zuerst die erzählte Mission Jesu, dann die seiner Jünger zu beschreiben, bevor zunächst in der erzählten Welt des Evangeliums selbst und dann im Horizont seiner historischen Adressaten die missionstheologische und -praktische Aktualität betrachtet wird.

2. Die Mission Jesu bei Markus

Jesus wird bei Markus von Anfang an als Missionar vorgestellt. Er hat eine Mission: die Verbreitung des Evangeliums Gottes (Mk 1,14). Er ist Missionar: als prophetischer Verkünder dieses Evangeliums: „Erfüllt ist die Zeit, nahegekommen ist das Königreich Gottes; kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15). Ohne Jesus gäbe es das Evangelium nicht. Er bringt es; er verkündet und veranschaulicht, er verwirklicht und verkörpert es. Einerseits steht er ganz und gar im Dienst der Gottesherrschaft, deren Nahen das Evangelium ausmacht; andererseits ist die Gottesherrschaft an ihn gebunden, an sein Kommen und an all das, was es auslöst.¹⁴

Markus stellt schon mit dem programmatischen ersten Wort, das er von Jesus überliefert resp. Jesus in den Mund legt (Mk 1,15), die entscheidenden Bezüge her, die seiner gesamten Jesusgeschichte den Stempel aufdrücken. Sie prägen nicht nur den Sinn des Textes und lassen auf die Intention des Evangelisten schließen, sondern schließen auch die Leserschaft ein: Die wird an das erinnert, was Jesus damals gesagt hat; sie wird aber auch mit dem in Verbindung gebracht, was den jeweils gegenwärtigen Zuspruch und Anspruch Jesu ausmacht. Dass die Gottesherrschaft gekommen ist, qualifiziert die Gegenwart Jesu und jede von ihr geprägte Zeit als *Kairos* der eschatologischen Fülle; dass sie den „Glauben an das Evangelium“ fordert, qualifiziert die Umkehr, zu der bereits Johannes der

¹⁴ Vgl. T. SÖDING, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg / Basel / Wien ²2012 (¹2011), 140–166.

Täufer – in der Sprache der Propheten Israels (vgl. Mk 1,2 f.) – gerufen hat (Mk 1,4), als Bejahung Jesu und seines Wortes, das die Nähe Gottes erschließt.

Mk 1,15 ist aber nicht nur das Schlüsselwort für die Verkündigung Jesu, sondern auch für das markinische Missionskonzept. Die werbende Verkündigung, die auf den Glauben zielt, ist notwendig, weil das Kommen der Gottesherrschaft sich nicht einfach von selbst einstellt oder irgendwie evident wäre, sondern das Zeugnis, das Engagement, den Dienst von Menschen braucht, angefangen mit Jesus selbst, der nach Markus zuvor unter dem geöffneten Himmel am Jordan als Sohn Gottes in sein messianisches Amt der öffentlichen Verkündigung eingesetzt worden war (Mk 1,9 ff.) und in der Wüste sich auf seine Aufgabe vorbereitet hatte (Mk 1,12 f.). Die Mission ist möglich, weil Gott seine Verheißung wahrzumachen beginnt und Jesus gesandt hat, der seinerseits den Weg geht, der ihm bereitet worden ist (Mk 1,2 f.).

Unter dem Vorzeichen von Mk 1,15 erschließen sich wesentliche Dimensionen der Evangeliumsverkündigung Jesu: die räumliche und zeitliche, die inhaltliche und formale, vor allem aber die personale.

2.1 Das Kommen Jesu

Markus erzählt im gesamten Evangelium, dass Jesus im Kommen ist. Dadurch öffnen sich Räume der Verkündigung, des Wirkens, des Leidens.¹⁵ Schon der Auftakt macht das deutlich.¹⁶ Jesus „kam aus Nazareth in Galiläa an den Jordan“ (Mk 1,9); er „stieg aus dem Wasser“ (Mk 1,10), und „nach der Auslieferung des Johannes kam“ er aus der Wüste wieder „nach Galiläa“, um dort das „Evangelium Gottes“ zu verkünden (Mk 1,14). Dieses Kommen Jesu entspricht dem Kommen der Gottesherrschaft und realisiert es. Wie Gott seine Herrschaft auf die Menschen in Israel – und indirekt auf der ganzen Welt – zukommen lässt, um sie ihnen zu öffnen und sie für sein Reich zu öffnen, so kommt Jesus auf die Menschen in Galiläa zu, um sich ihnen zu öffnen und sie für Gott zu öffnen, so dass weitere Verbindungen zwischen Gott und den Menschen geschaffen werden. Das Kommen Jesu entspricht der Heilsbotschaft, die er verkündet; sie verwirklicht, was der Täufer ansagt: die Taufe „im Heiligen Geist“ (Mk 1,8), die Anteil am Leben Gottes selbst verleiht.

2.1.1 Die Mission in Galiläa und Umgebung

Das Kommen, von dem die Einleitung geprägt ist, charakterisiert das gesamte Wirken Jesu. Die narrative Topographie des Markusevangeliums ist prägnant.

¹⁵ Zum Ansatz einer narrativen Geographie vgl. I. BAUMGART/P.G. KLUMBIES (Hgg.), Raumkonzepte. Disziplinäre Zugänge, Göttingen 2009.

¹⁶ Vgl. H.-J. KLAUCK, Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (BThSt 32), Neukirchen-Vluyn 1997.

Jesus geht am See Genezareth auf die ersten Jünger zu, die er zu sich zu kommen ruft (Mk 1,16–20); er kommt mit ihnen zusammen nach Kapharnaum (Mk 1,21) und begibt sich dort am Sabbat in die Synagoge¹⁷ (Mk 1,21–28) und ins Haus (Mk 1,29 ff.)¹⁸, um den Segen der Gottesherrschaft zu verbreiten, bevor er am folgenden Tag, nachdem er sich zum Gebet zurückgezogen hat, „durch ganz Galiläa“ zu ziehen beginnt (Mk 1,35–39).

Dieser Rhythmus wiederholt sich. Kapharnaum¹⁹ ist der Stützpunkt (Mk 2,1–3,6; vgl. 5,21–43; 9,33); Bethsaida²⁰ (Mk 6,45; 8,22–26), Genezareth (Mk 6,53) und Dalmanutha (Mk 8,10)²¹ sind Stationen, der See ist das Zentrum (Mk 3,7; 4,1.35–41; 5,21; 6,45–52; 7,31; 8,10.13–21), Nazareth ein Krisengebiet (Mk 6,1–6a), in dem Jesus aber eine neue Missionsinitiative entwickelt (Mk 6,6b–13).

Von Kapharnaum und dem See Genezareth aus erschließt Jesus sich weite Gebiete Galiläas. Er zieht „über die Dörfer“ (Mk 6,7; vgl. 6,45.53–56; 9,30).²² Galiläa²³ ist bei Markus nicht als Land „der Heiden“ und als „Reich“ der „Finsternis“ vorgestellt, dem ein „Licht“ aufgeht, wie bei Matthäus, der Jes 8,23 und 9,1 heranzieht (Mt 4,15 f.); es fehlen auch die schwärmerischen Töne des Flavius Josephus. Galiläa erscheint bei Markus einerseits als Land jüdischer Kultur mit Synagogen und Häusern, Dörfern und Städten, Feldern und Gärten, Handwer-

¹⁷ Die Synagoge ist für Markus ein erstrangiger Ort jüdischer Identität und deshalb jesuanischer Lehre. Zu ihrer Bedeutung in Galiläa vgl. H. KOHL/C. WATZINGER, Antike Synagogen in Galiläa (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft 29), Osnabrück 1975; L.L. LEVINE, The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered, JBL 115 (1996) 425–448; C. CLAUSSEN, Synagogen Palästinas in neutestamentlicher Zeit, in: S. Alkier und J. Zangenberg (Hgg.), Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 2003, 351–380; D. MILSON, Art and Architecture of the Synagogue in Late Antiquity Palestine (Ancient Judaism and Early Christianity 65), Leiden 2007. Weiter: S. FINE, Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World, Oxford 1996; C. CLAUSSEN, Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinde (StUNT 27), Göttingen 2002; A. RUNESSON/D.B. BINDER/B. OLSSON, The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E., Leiden 2008.

¹⁸ Zur Bedeutung des Hauses für die urchristliche Mission vgl. R.W. GEHRING, House Church and Mission. The Importance of Household Structures in Early Christianity, Peabody 2004, speziell 28–61.

¹⁹ Vgl. M. FISCHER, Kapharnaum – eine Retrospektive, JAC 44 (2001) 142–167.

²⁰ Vgl. C.E. SAVAGE, Biblical Bethsaida. An Archaeological Study of the First Century, Lanham 2011.

²¹ Vgl. K. SEYBOLD, Dalmanutha, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 116 (2000) 42–48.

²² Vgl. R. VON BENDEMANN, Jesus und die Stadt im Markusevangelium; in: idem und M. Tiwald (Hgg.), Das frühe Christentum und die Stadt (BWANT 198), Stuttgart 2012, 43–69; S. FREYNE, Jesus and the Urban Culture off Galilee, in: idem (Hg.), Galilee and Gospel. Collected Essays (WUNT 125), Tübingen 2000, 183–207.

²³ Vgl. S. FREYNE, Galilee from Alexander the Great to Hadrian. 323 BCE to 135 CE: A Study of Second Temple Judaism, Edinburgh 1998; C. CLAUSSEN/J. FREY (Hgg.), Jesus und die Archäologie Galiläas (BThSt 87), Neukirchen-Vluyn 2009; speziell: C. BREYTENBACH, Mark and Galilee. Text World and Historical World, in: E. Myers (Hg.), Galilee through the Centuries. Confluence of Cultures, Winona Lake 1999, 75–86.

kern, Bauern und Fischern, andererseits als Herrschaftsgebiet des Herodes Antipas²⁴, der Johannes den Täufer auf dem Gewissen hat (Mk 6,17–29). Zu Galiläa gehören einsame Orte, an die Jesus sich zurückzieht, um wieder aufzubrechen (Mk 1,35–39; 6,31 f.46); zu Galiläa gehören aber auch Menschenmassen, die gar nicht genug von Jesus bekommen können (Mk 1,32 ff.; 2,2; 3,7–12.20 f.32; 4,1; 5,21; 6,2.33 f.44.53–56), auch wenn Jesus in ihnen eine Herde ohne Hirten erkennt (Mk 6,34; vgl. Ez 34,5).

Jesu Wirken, das in Galiläa verwurzelt ist, zieht von dort aus weite Kreise. Caesarea Philippi²⁵ im Nachbarstaat des Philippus markiert einen nördlichen Punkt (Mk 8,27) und mit dem Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,29)²⁶ einen Wendepunkt der Geschichte Jesu. Jesus geht aber zuvor auch nach Westen und Osten: in die Dekapolis (Mk 5,1–20; 7,31)²⁷, nach Tyros (Mk 7,24–30)²⁸ und Sidon²⁹ (Mk 7,31).³⁰ Für Markus sind dies heidnische Orte³¹ mit tausenden von Schweinen (Mk 5,1–20) und einer taffen Mutter, die alles für ihre Tochter tut, auch Jesus selbst eines Besseren zu belehren (Mk 7,24–30). Jesus weiß, dass er als Jude nach Israel gehört; aber Markus betont, dass er diesen Dienst nicht exklusiv,

²⁴ Vgl. J. MORTEN HØRNING, Herod Antipas in Galilee. The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee (WUNT II 215), Tübingen 2010.

²⁵ Vgl. J.F. WILSON, Caesarea Philippi. Baniyas – the Lost City of Pan, London 2004.

²⁶ An zwei Punkten wird Lokalkolorit vermutet; vgl. zum einen (eine christologische Akzentuierung im religionspluralistischen Umfeld nachzeichnend) W. EISELE, „Du bist der Christus“ (Mt 16,16). Das Bekenntnis von Caesarea Philippi vor dem Hintergrund der lokalen Kulte, *TThQ* 190 (2010) 216–237; zum anderen (eine anti-flavianische Pointe suchend) M. EBNER, Das Markusevangelium, Stuttgart 2009.

²⁷ Vgl. A. HOFFMANN (Hg.), Gadara – Gerasa und die Dekapolis, Mainz 2002; A. LANGE, Kulte und Kultur der Dekapolis. Untersuchungen zu numismatischen, archäologischen und epigraphischen Zeugnissen (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 29), Wiesbaden 2003; N. RIEDL, Gottheiten und Kulte in der Dekapolis I – III (Diss. Freie Universität Berlin) 2003; R. WENNING, Der Mensch in seinen sozialen Bezügen. Die Stadt als Lebensraum. Einzelne Städte im Profil. Dekapolis, in: K. Erlemann u.a. (Hgg.), Neues Testament und Antike Kultur. Band 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2011, 145–147. Methodologisch: C. CEBULIJ, Topographie und Theologie im Neuen Testament. Anmerkungen zu einer komplexen Beziehung am Beispiel der Dekapolis, *BN* 105 (2000) 88–99.

²⁸ Vgl. R.S. HANSON, Tyrian Influence in the Upper Galilee (Meiron Excavation Project 2), Cambridge 1980.

²⁹ Vgl. N. JIDEJIAN, Sidon through the Ages, Mansourieh 2006.

³⁰ Die Route wird in der Forschung intensiv diskutiert, allerdings unter dem Aspekt der Ortskenntnisse des Evangelisten und mit dem Ziel, Informationen über seine Person und seine Heimat zu gewinnen; das ist methodisch sehr riskant. Auf der Landkarte des Markusevangeliums selbst ist der Weg klar: Jesus arrondierte und transzendierte Galiläa. Er schafft damit die Voraussetzung für seinen Weg nach Jerusalem.

³¹ Differenziert erschlossen von T. SCHMELLER, Jesus im Umland Galiläas. Zu den markinischen Berichten vom Aufenthalt Jesu in den Gebieten von Tyros, Caesarea Philippi und der Dekapolis, *BZ* 38 (1994) 44–66 (allerdings mit der zu diskutierenden These, Jesus selbst habe sich vermutlich nur an Juden gewandt).

sondern positiv und proaktiv geleistet hat.³² Jesus überschreitet in seiner Mission Grenzen: die zwischen der Wüste und dem Kulturland; die zwischen Einsamkeit und Öffentlichkeit; die zwischen Sündern und Gerechten, Kranken und Gesunden, Besessenen und Freien, aber auch die zwischen Juden und Heiden, sogar die zwischen Tod und Leben (Mk 5,35–43). Diese Grenzüberschreitungen entsprechen der Logik und Dynamik seines Kommens. Sie zeigen sich innerhalb Israels und an seinen Grenzen. Jesus hat keine Berührungängste vor Frauen (Mk 1,29 ff.; 5,25–34; vgl. 14,3–9); er braucht nicht auf Abstand zu Aussätzigen (Mk 1,40–45) und Sündern (Mk 2,1–12.13–17) zu gehen, weil er selbst rein und heilig ist und deshalb die Sünder heiligt und die Aussätzigen reinigt. So hält er auch nicht die Heiden auf Distanz, sondern lässt die Kraft der Gottesherrschaft auf sie ausstrahlen.

Das Echo, das Jesus auslöst, ist allerdings noch größer als der Radius seiner Aktivitäten. Die Leute strömen in Scharen zu ihm. Er kann sich vor Andrang kaum retten. Zwar muss er den ersten Schritt tun, um das Evangelium zu verkünden (Mk 1,14 f.), Jünger zu gewinnen (Mk 1,16–20) und in der Synagoge zu lehren (Mk 1,21–28). Nur so kann der „neue Wein“ des Evangeliums in „neue Schläuche“ eines vollmächtigen Wirkens gegossen werden (Mk 2,22)³³. Aber dann breitet sich die Kunde von ihm wie ein Lauffeuer aus. Schon nach dem Sabbat in Kapharnaum beginnt der Ansturm mit voller Wucht (Mk 1,32 ff.; vgl. 2,1–12). Selbst unterwegs wird Jesus gesucht, damit er Heilung bringt (Mk 1,40–45). Der Horizont wird sehr schnell immer weiter: „Jesus wandte sich mit seinen Jüngern zum See, und viel Volk aus Galiläa und aus Judäa und aus Jerusalem und aus Idumäa und aus Transjordanien und Tyros und Sidon, eine große Menge, die hörte, was er getan hatte, kam zu ihm“ (Mk 3,7 f.). Für die Mission Jesu ist das ein wichtiges Strukturmoment:³⁴ So sehr er seinerseits auf die Menschen zugeht, wirkt er auch dadurch, dass die Leute auf ihn neugierig geworden sind und zu ihm kommen. Wie er sich zu ihnen verhält, ist signifikant. Wenn er sich distanziiert, dann nur, um sie hernach besser zu erreichen (Mk 4,1 f.). Entscheidend ist, dass er sich ihnen nicht entzieht, woher sie auch kommen mögen, sondern sich ihrer annimmt: indem er sie lehrt, „wie sie es verstehen konnten“ (Mk 4,33 f.), und ihre Kranken heilt wie ihre Besessenen befreit. Eine Ausnahme bestätigt die Regel: die Zurückweisung der Zeichenforderung (Mk 8,11 ff.), die aber gerade

³² Traditionell wird die Doppelung des Speisungswunder als paradigmatische Zuwendung Jesu zu Juden (Mk 6,30–44) und Heiden (Mk 8,1–10) gedeutet; diesen Ansatz erneuert mit Rekurs auf Mk 8,14–21 A. B. SALZMANN, „Do You Still Not Understand?“ Mark 8:21 and the Mission to the Gentiles, *BThB* 39 (2009) 129–134.

³³ Vgl. U. MELL, „Neuer Wein (gehört) in neue Schläuche“ (Mk 2,22c). Zur Überlieferung und Theologie von Mk 2,18–22, *ThZ* 52 (1996) 1–31.

³⁴ Zur narrativen Logik vgl. M. KLINGHARDT, Boot und Brot. Zur Komposition von Mk 3,7–8,21, *BThZ* 19 (2002) 183–202.

Platz für das heilende, befreiende, durchaus spektakuläre Wirken Jesu schafft, das er im Dienst an den Menschen praktiziert.³⁵

2.1.2 Die Mission nach und in Jerusalem

Dieselbe Dynamik wie in Galiläa zeigt sich auf dem Weg Jesu nach Jerusalem. Im Markusevangelium spielt Jerusalem sehr früh eine theologische Rolle. Der Gegensatz von Stadt und Land oder von Nord und Süd³⁶ hat bei Markus keine erkennbare Schlüsselbedeutung. Jerusalem ist das Ziel des Weges Jesu, weil die Stadt der Vorort Israels ist und weil die Sendung Jesu die Erneuerung des Gottesvolkes anzielt. Deshalb kann er an Jerusalem nicht vorbeigehen.³⁷

Jerusalem ist aber nicht nur der letzte Ort des Wirkens Jesu, sondern auch seines Leidens. Das ist von langer Hand vorbereitet. Denn den interessierten Menschenmassen (Mk 3,7f.) folgen kritische Schriftgelehrte, die Jesus als Besessenen denunzieren (Mk 3,22); ihnen folgen, einige Zeit später, Pharisäer und Schriftgelehrte, die Jesus wegen seiner Reinheitsvorstellung in Frage stellen (Mk 7,1–23). Damit tut sich ein Horizont auf, der von Jesu Leiden bestimmt wird. Nach Jesu zweiter Sabbathheilung (Mk 3,1–6) fassen „Pharisäer und Herodianer“ einen Todesbeschluss; beide Gruppen haben eine Basis in Galiläa, aber nach Mk 12,13–17 tauchen sie auch zusammen in Jerusalem auf, um Jesus mit der Steuerfrage in Verlegenheit zu bringen. Jesus selbst stellt sich nach Markus der Kritik und der ihr innewohnenden Aggressivität, indem er auf dem Weg dreimal sein kommendes Leiden prophezeit, dem seine Auferstehung folgen wird. Die Ansagen sind in Nord-Süd-Richtung angeordnet. Die erste Weissagung ist in Caesarea Philippi (Mk 8,31), die zweite in Galiläa (Mk 9,31 f.), die dritte auf dem Weg nach Jerusalem lokalisiert (Mk 10,32 ff.).³⁸

In dieser Perspektive zeigt sich die Konsequenz Jesu: Mission wird Passion; Passion wird Mission. Jesus geht freiwillig, bewusst und entschieden den Weg, den er von Gott geführt wird. Erstens gibt es – lückenhafte – Markierungen eines Itinerars. In Mk 10,1 wird von Galiläa aus die Grundrichtung des kommenden Weges beschrieben: „Er brach von dort auf und kam in das Gebiet Judäas und Transjordaniens; und wieder kamen viele Leute zu ihm; und wie er es gewohnt war, lehrte er sie.“ In Mk 10,46–52 wird Jericho als Wegstation genannt; ab Mk

³⁵ Vgl. J. DELORME, Pas de signe pour cette génération (Mc 8:12). Une sémiotique implicite dans le second évangile, in: G. A. Phillips und N. Wilkinson Duran (Hgg.), Reading Communities Reading Scripture (FS D. Patte), Harrisburgh 2002, 98–110.

³⁶ Im Hintergrund steht immer noch die These von ERNST LOHMEYER, es habe einen kirchenpolitischen Dissens gegeben: E. LOHMEYER, Galiläa und Jerusalem (FRLANT 34), Göttingen 1936.

³⁷ Vgl. S. FREYNE, The Geography of Restoration. Galilee-Jerusalem Relations in Early Jewish and Christian Experience, in: NTS 47 (2001) 289–311.

³⁸ Vgl. A. WEIHS, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen (FzB 99), Würzburg 2003.

11 spielt die Geschichte nur noch in Jerusalem und Bethanien sowie Bethphage. Zweitens wird die Entschiedenheit Jesu deutlich: „Sie waren auf dem Weg hinaus nach Jerusalem; und es war Jesus selbst, der voranging, und sie staunten, aber die ihm nachfolgten, fürchteten sich“ (Mk 10,32). Drittens wird deutlich, dass Jesus den Weg seiner Verkündigung als Weg des Leidens erwartet und bejaht. Die Sendung konkretisiert sich in der Auslieferung Jesu (Mk 9,31; 10,32 ff.; vgl. 14,41). Gott ist derjenige, der den Menschensohn in die Hände der sündigen Menschen übergibt – und Jesus ist der Menschensohn, der sein Leben gibt „als Lösepreis für viele“ (Mk 10,45)³⁹. In dieser Konstellation ist christologisch begründet, was Mk 13,9 ff. den Jüngern voraussagt: die Dialektik von Verfolgung und Verkündigung, das Zeugnis des Leidens und die Inspiration der Gottesrede.

Jesus bleibt in Bewegung, auch in Jerusalem. Er zieht mit derselben Kraft als davidischer Messias König in die Stadt ein (Mk 11,1–11)⁴⁰, wie er als Prophet in Galiläa das Evangelium Gottes verbreitet hat. Er geht in den Tempel⁴¹ (Mk 11,11.15–19.27; 12,35; vgl. 13,1 ff.; 14,49), wie er in Galiläa die Synagogen besucht hat. Er macht das Heiligtum, das zu einer „Räuberhöhle“ verkommen war (Jer 7,11), zu einem „Haus des Gebetes für alle Völker“ (Jes 56,7 – Mk 11,17), so wie auch sein Wirken in Galiläa für die Heiden geöffnet war. Er geht mit seinen Jüngern in den Abendmahlssaal (Mk 14,12–25) und weiter zum Ölberg (Mk 14,26–52). Er lässt sich zum Hohen Rat abführen (Mk 14,53) und an Pilatus überstellen (Mk 15,1). Er lässt sich auf den Kreuzweg lenken (Mk 15,20b).

Weil er diesen Leidensweg in der Konsequenz seiner Sendung freiwillig geht, erfüllt er seine Mission. Über dem Jordan war der Himmel aufgerissen (Mk 1,10), und unter dem offenen Himmel hat Jesus das Evangelium verkündet. Wiewohl eine lukanische oder gar johanneische Theologie des Weges fehlt, ist auch bei Markus klar, dass Jesus durch seinen Missionsweg, der von Galiläa nach Jerusalem und vom Heiligtum nach Golgotha führt, Himmel und Erde verbindet und dass alle anderen Kontakte, die Jesus herstellt, aus dieser Verbindung herühren, die durch das Kommen der Gottesherrschaft hergestellt wird.

³⁹ Vgl. meinen Artikel: T. SÖDING, „Nicht bedient zu werden, sondern zu dienen“ (Mk 10,45). Diakonie und Diakonat im Licht des Neuen Testaments, in: K. Armbruster und M. Mühl (Hgg.), *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat (QD 232)*, Freiburg/Basel/Wien 2009, 30–62.

⁴⁰ Vgl. C.-P. MÄRZ, „Siehe, dein König kommt zu dir ...“. Der „Einzug“ in Jerusalem, *Communio* 38 (2009) 5–13.

⁴¹ Das Standardwerk zur Architektur und Baugeschichte: T. A. BUSINK, *Der Tempel von Jerusalem. Von Salomo bis Herodes: Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus*. Leiden 1970/1980 (Bd. I: *Der Tempel Salomos*, Leiden 1970; Bd. II: *Von Ezechiel bis Middelot*, Leiden 1980). Aspekte der Sozial- und Religionsgeschichte verknüpft J. ÅDNA, *Jerusalem Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert*, Wiesbaden 1999. Ekklesiologisch orientiert B. EGO (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 188)*, Tübingen 1999. Eine aktuelle Zusammenfassung und vorsichtige Weiterführung: M. ROSIK, *Der Tempel von Jerusalem zur Zeit Jesu*, Jestetten 2008.

2.2 Das Timing Jesu

Die Verkündigung des Evangeliums ist eine eminente Zeitanzeige: „Der Kairos ist erfüllt“ (Mk 1,15). *Kairos* ist auch im Markusevangelium der entscheidende Zeitpunkt, an dem Unerhörtes geschieht, das eine Reaktion hier und jetzt verlangt. Nur ist die Pointe, dass der Moment nicht nur kurz ist und schnell vorbei geht, sondern Dauer hat. Das zeigt das Perfekt in Verbindung mit der expliziten *Basileia*-Verkündigung an: „Die Gottesherrschaft ist nahegekommen“. Jesus verkündet, was definitiv geschehen ist und bleibende Wirkung hat. Spult man die Erzählung zurück, zeigen sich unterschiedliche Anhaltspunkte, das *Wann* dieses Gekommenseins zu bestimmen. Sie stehen in einer chronologischen Linie, die sich nur aus einer theozentrischen Perspektive zu erkennen gibt: Man kann mit gutem Grund auf die Taufe zurückschauen (Mk 1,9 ff.); aber die Himmelsstimme, die Jesus anredet, spricht von einer Liebe, die längst begonnen hat: „Du bist mein geliebter Sohn; an dir habe ich Gefallen gefunden!“ (Mk 1,11). Die Pointe ist nicht, eine Terminspekulation einzuleiten, sondern die jesajanische Berufung des prophetischen Gottesknechtes zu aktualisieren (Jes 42,1). Aber der rückwärtige Zeitraum wird dadurch weit aufgeschlossen. Er überspannt das Wirken des Täufers Johannes (Mk 1,4–8), der nach Markus seinerseits im Horizont der Prophetie Israels steht. Sie öffnet die Geschichte des Gottesvolkes für die Zukunft des Messias und die Geschichte des Evangeliums für die Ewigkeit Gottes (Mk 1,2 f.). Mithin sagt Jesus in Mk 1,15 eine Zeit an, die von Gott geschenkt, von Gott gefüllt und für Gott geöffnet wird.

Die definitive Offenheit des Anfangs entspricht der definitiven Offenheit des Endes. In der Endzeitrede warnt Jesus nachdrücklich vor denen, die angesichts allen Unglücks mit Berufung auf Gott das Ende der Geschichte ankündigen: „Das ist noch nicht das Ende“ (Mk 13,7), lautet der Kernsatz, der alle Unheilspropheten in die Schranken weist und Raum für die nüchterne Beurteilung der Zeitläufe und die engagierte Verkündigung des Evangeliums schafft (Mk 13,10). Im Abendmahlssaal sieht Jesus über seinen Tod hinaus in die vollendete Gottesherrschaft (Mk 14,25); das aber hat Konsequenzen für die Hoffnung seiner Jünger, die Jesus begründet: Auf sie alle kommt der Tod zu, aber über ihn hinaus kommt auf sie die Herrschaft Gottes zu, die den Tod überwindet (Mk 12,18–27).

In diesem Zeitraum⁴² qualifiziert Jesus bei Markus die geprägten Zeiten Israels neu, besonders den Sabbat und das Paschafest.⁴³ Jesus beginnt in Kapharnaum, indem er den Sabbat durch den Exorzismus in der Synagoge (Mk 1,21–28) und die Therapie im Haus (Mk 1,29 ff.) zu einem Tag des Heiles macht. Das setzt er

⁴² Vgl. zum Hintergrund U. MELL, Die Entstehung der christlichen Zeit, *ThZ* 59 (2003) 205–221.

⁴³ Vgl. I. MÜLLNER/P. DSCHULNIGG, Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Themen 9), Würzburg 2002.

in Kapharnaum und Umgebung fort (Mk 2,23–3,6), um es angesichts von Kritik zu profilieren:

„Der Sabbat ist um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk 2,27).

„Der Menschensohn ist Herr über den Sabbat“ (Mk 2,28).

Am Sabbat ist es „erlaubt, Gutes zu tun“ und „Leben zu retten“ (Mk 3,4).⁴⁴

Durch die Sabbatpraxis Jesu, die ein wesentlicher Teil seiner Missionspraxis ist (vgl. Mk 6,2), wird zweierlei deutlich: dass Jesus den jüdischen Festtag nicht auflöst, sondern mit dem vollen Schöpfungssegens erfüllt, der durch das Kommen der Gottesherrschaft ausgeschüttet wird; und dass es in der Urkirche Freiraum für die Feier des Sonntages gibt, des Tages nach dem Sabbat (Mk 16,1), des dritten Tages (Mk 8,31; 9,31; 10,32 ff.), an dem die Frauen das Grab leer gefunden haben, weil Jesus von den Toten auferweckt worden ist (Mk 16,6f.).

Ähnlich beim Pascha: Ungeachtet aller historischen Fragen hält Markus fest, dass Jesus mit seinen Jüngern das Letzte Mahl am Paschaabend gefeiert (Mk 14,12–25) und das Pascha-Hallel (Ps 114/115–118) gesungen hat (Mk 14,26). Nach Markus hat er sich von der Schlachtung des Lammes bis zur Wahl des Ortes und Bereitung des Saales genau an die Pilgervorschriften gehalten (Mk 14,12–16). Ebenso wenig wie den Sabbat hat er das Paschafest aufgelöst. Aber ebenso wie den Sabbat hat er das Paschafest mit einem neuen Sinn erfüllt: mit dem seiner Lebenshingabe, die er in der Eucharistie des Letzten Mahles als Heilsereignis gefeiert und zugeeignet hat (Mk 14,22–25). Im christlichen Osterfest wird das Paschafest aufgenommen, wie Jesus es gefeiert hat; aber seine Grenzen werden durch die Theologie der drei Tage gesprengt, so dass erst der erste Tag der neuen Woche das Fest beschließt.

Jesus macht aber nicht nur den Fest-, sondern auch den Alltag zum *Kairos* der Gottesherrschaft. In seinen Gleichnissen spielt der Zeitfaktor eine erhebliche Rolle: sei es, dass einer Strecke von Misserfolgen eine große Ernte folgt (Mk 4,3–9); sei es, dass sich kontinuierlich ein Reifungsprozess vollzieht, weil Gott es so will (Mk 4,26 ff.); sei es, dass es einen Kontrast zwischen Anfang und Ende gibt (Mk 4,30 ff.); sei es, dass sich Zug um Zug eine Katastrophe anbahnt (Mk 12,1–10); sei es, dass die Sommerzeit der Vollendung naht (Mk 13,28 f.); sei es, dass wachsame Ausdauer gefragt ist (Mk 13,34–37). Diese Gleichnisse haben für Markus allesamt nicht nur im Rückblick auf die Geschichte Jesu, sondern auch im Hinblick auf die Gegenwart der Jüngergemeinde und im Ausblick auf die Geschichte der Kirche Bedeutung. Was Jesus mit der Aussaat des Samens begonnen hat (Mk 4,1–34), ist mit seinem Tod nicht beendet, sondern setzt sich nach seiner

⁴⁴ Vgl. A. LINDEMANN, Jesus und der Sabbat. Zum literarischen Charakter der Erzählung Mk 3,1–6, in: S. Maser und E. Scharb (Hgg.), Text und Geschichte (FS D. Lührmann; MThSt 60), Marburg 1999, 122–135.

Auferstehung durch die Hand seiner Jünger fort. Die Katastrophe, dass die Winzer den Sohn des Besitzers ermorden, führt dazu, dass gerade seinen Anhängern der Weinberg anvertraut wird – der nach wie vor seine Früchte trägt, nun aber auch den gebührenden Pachtzins erbringen soll (Mk 12,1–12). Die Nähe der Gottesherrschaft verschließt auch zur Zeit des Markus, des Jüdischen Krieges und der Tempelzerstörung nicht die Zukunft, sondern erschließt sie, so dass die Zeit – in der Mission (Mk 13,10) – genutzt werden kann. Nach wie vor steht die Zeit im Zeichen der ausstehenden, aber nahe kommenden Gottesherrschaft. Unter diesem Vorzeichen wird sie – ohne dass Markus es explizierte – vom Sonntag und von Ostern geprägt. Auf diese Zeitplanung muss die urchristliche Mission hinarbeiten; von ihr wird sie getaktet.

2.3 Die Botschaft Jesu

Der theologisch entscheidende Zusammenhang, den Jesus nach dem Markusevangelium herstellt, ist der zwischen dem Evangelium von der Gottesherrschaft und seiner eigenen Person. In Mk 1,14f. wird das „Evangelium Gottes“ als Botschaft Jesu vorgestellt und mit der Herrschaft Gottes konkretisiert. Die *Basileia* ist das große Thema Jesu. Anders formuliert: Die auch von der kritischen Jesusforschung ziemlich einhellig vertretene Meinung, Jesus habe vor allem das Reich Gottes verkündet⁴⁵, ist stark von der markinischen Darstellung und der Spitzenstellung des Programmwortes Mk 1,15 beeinflusst. Die Gottesherrschaft ist nach Markus indirekt der Horizont seiner Exorzismen, weil Jesus in seiner Auseinandersetzung mit dem Vorwurf der Besessenheit das Gegenbild des gespaltenen Reiches entwirft (Mk 3,22–30)⁴⁶. Die Gottesherrschaft ist explizit das Thema der Gleichnisse Jesu (Mk 4,1–34)⁴⁷, die ihrerseits den Prozess der Evangeliumsverkündigung und das Drama des Verstehens ins Bild setzen. Die Gottesherrschaft ist auch ein Thema der Schulreden Jesu; sie warnen die Jünger (Mk 9,47; vgl. 10,37) und die Reichen (Mk 10,23 ff.), den Eingang nicht zu verpassen; sie führen die Kinder in seine Nähe und lassen sie zu Vorbildern für Erwachsene werden (Mk 10,13–16)⁴⁸; sie weiten den Kreis derer, die ihr nahe sind, über die

⁴⁵ Differenziert gesehen einerseits von MARTIN EBNER (Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge [SBS 196], Stuttgart 2008 [2003]), der die Prominenz der Basileiathematik auf theologische Stilisierung zurückführt, andererseits von KLAUS BERGER (Jesus, München 2004), der die johanneische Lebensthematik als – gleichfalls – ursprünglich betrachtet.

⁴⁶ Vgl. A. BUSCH, Questioning and Conviction. Double-voiced Discourse in Mark 3:22–30, *JBL* 125 (2006) 477–505.

⁴⁷ Vgl. C.M. TUCKETT, Mark's Concerns in the Parable Chapter (Mark 4,1–34), *Biblica* 69 (1988) 1–26.

⁴⁸ Vgl. P. SPITALER, Welcoming a Child as a Metaphor for Welcoming God's Kingdom. A Close Reading of Mark 10.13–16, *JStNT* 31 (2009) 423–446; Sozialkritik erkennt M. EBNER „Kinderevangelium“ oder markinische Sozialkritik. Mk 10,13–16 im Kontext, *JBTh* 17 (2002) 315–336.

Jüngerschaft hinaus (Mk 12,34). Schließlich ist die Gottesherrschaft ein Thema der Prophetie Jesu, angefangen bei Mk 1,15 über das Naherwartungslogion Mk 9,1 bis zur Todes- und Auferstehungsweissagung Mk 14,25.

Die Nähe der Gottesherrschaft erschließt und erfüllt Raum und Zeit. Dadurch werden die Dimensionen des Wirkens Jesu – und seiner Jünger – vorgezeichnet: Sie sind immer auf dem Weg dorthin, wo die Gottesherrschaft schon nahe ist; sie bringen sie dorthin, wo die Gottesferne erlitten wird; sie öffnen die Ohren, wo sie verstopft sind (Mk 4,10.25). Die Gottesherrschaft bestimmt Zeit und Ort der Mission Jesu: sowohl den Sabbat, das Paschafest und jeden einzelnen Schöpfungstag als auch Israel mit seinen Synagogen und dem Tempel, mit seinen Häusern und Familien inmitten der anderen Völker. Denn die Verkündigung der Gottesherrschaft wurzelt in der Prophetie Israels, wobei im Markusevangelium die Danieltraditionen des Menschensohnes besondere Bedeutung gewinnen⁴⁹; die *Basileia* sprengt jede geschichtliche Grenze des Gottesvolkes, ohne Israel aufzulösen, weil das Evangelium den einen Gott als den Herrn aller zur Geltung bringt, den es mit ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Verstand und ganzer Kraft zu lieben gilt (Mk 12,28–34).

Die Gottesherrschaft ist für Markus ein Heilsbegriff, und mehr noch: ein Heilsgeschehen. Deshalb ist auch die Soteriologie Teil der Verkündigung Jesu. Auf einer breiten Skala wird sowohl die Heilsgegenwart als auch die Heilszukunft anschaulich. Es wird die Aufforderung zur Umkehr und zum Glauben an das Evangelium ausgesprochen, ohne die es keine Vergebung der Sünden (vgl. Mk 2,1–12) und keine Zugehörigkeit zu Jesus gibt (vgl. Mk 10,46–52); es wird aber auch der rettende Zuspruch des Glaubens erzählt, der gesund macht und Aussicht auf endgültige Rettung eröffnet (Mk 5,21–43; 9,14–29; 10,46–52). Es wird die Heilswirksamkeit der Wunder und Worte Jesu, aber auch der Heildienst seines Todes geklärt (Mk 10,45; vgl. 14,22–25), und zwar nicht als Gegensatz oder Ergänzung, sondern als innere Einheit, die in der Sendung des Sohnes begründet ist (Mk 12,1–12).⁵⁰ Es wird *en passant* deutlich, dass die Heilswirksamkeit des Glaubens nicht exklusiv, sondern positiv zu verstehen ist, weil auch der Schriftgelehrte, der Jesus in seiner Gesetzesauslegung zustimmt, ohne gleich sein Jünger

⁴⁹ Den Schlüssel liefert Jesu Antwort auf die Frage des Hohenpriesters vor dem Hohen Rat, Mk 14,62 – Dan 7,13. Derselbe Vers wird in Mk 13,26 beim Endzeitszenario angespielt. Dadurch lässt sich die Spur in die Analyse der geschichtlichen Krisen in Mk 13 zurückverfolgen (Mk 13,7 – Dan 2,28; Mk 13,14 – Dan 9,27; 11,31; 12,11; Mk 13,19 – Dan 12,1). Aber schon das Senfkorngleichnis entwickelt seinen eschatologischen Horizont im Rekurs auf Daniel (Mk 4,32 – Dan 4,8f.). Wie bei Daniel (vgl. C. L. SEOW, *From Mountain to Mountain. The Reign of God in Dan 2*, in: B. A. STRAWN [Hg.], *A God so Near. Essays on Old Testament Theology in Honor of P. D. Miller*, Winona Lake 2003, 355–374) ist bei Markus der Menschensohn Jesus weniger der Richter im jüngsten Gericht, als der Repräsentant und Agent der Gottesherrschaft; vgl. M. REICHARDT, *Endgericht durch den Menschensohn? Zur eschatologischen Funktion des Menschensohnes im Markusevangelium* (SBB 62), Stuttgart 2009.

⁵⁰ Vgl. zur Exegese A. WEIHS, *Jesus und das Schicksal der Propheten. Das Winzergleichnis* (Mk 12,1–12) im Horizont des Markusevangeliums (BThSt 61), Neukirchen-Vluyn 2003.

zu werden, „nicht fern dem Reiche Gottes“ ist (Mk 12,34) und jeder, der seinen Jünger „auch nur einen Becher Wassers gibt“, weil sie „Christi“ sind, „nicht um seinen Lohn gebracht werden wird“ (Mk 9,41).

Die Gottesherrschaft ist an die Gottessohnschaft Jesu gebunden. Der entscheidende Zusammenhang, den der markinische Prolog herstellt, besteht darin, dass Jesus berufen ist, als Gottessohn die Gottesherrschaft zu verkünden (Mk 1,9 ff. 14 f.).⁵¹ Das „Evangelium Gottes“ ist nach Markus das Wort, das Jesus selbst verkündet, in dem aber auch Jesus sich selbst verkündet, weil er untrennbar zu Gott gehört. Er ist in dem „geliebten Sohn“ zu erkennen, den der Herr in den fruchtbaren Weinberg sendet, um von den Winzern die Pacht einzufordern (Mk 12,1–12). Zum Glauben „an das Evangelium“ gehört das Bekenntnis zum Menschensohn (Mk 8,38). Das Markusevangelium enthält eine substantielle Christologie – nicht in der paulinischen Form von Bekenntnissen und Deutungen, aber in der Form einer Erzählung, die Jesus als Verkünder seiner selbst portraitiert⁵². So wie der Engel im leeren Grab auf die Verkündigung und Geschichte Jesu selbst zurückweist (Mk 16,6 f.), so weist Jesus in seiner Verkündigung, wie Markus sie erzählt, auf seinen Tod und seine Auferstehung und die davon geprägte Zeit und Ewigkeit voraus. Die Christologie fordert nach Markus im Kern die Erinnerung an die Verkündigung Jesu, und das Evangelium Jesu macht die Substanz der Christologie aus. Die Ausbreitung des Evangeliums durch Jesus ist die Freiheit des Gottessohnes selbst, weil sie Konsequenz seiner Sendung ist, die der gegenwärtigen Verkündigung und zukünftigen Vollendung der Gottesherrschaft dient.

2.4 Die Sprache Jesu

Jesus verfügt nach Markus über ein breites Spektrum an Ausdrucksmöglichkeiten für das Evangelium. Mit wenigen Ausnahmen (z.B. den Seligpreisungen) wird von Markus die gesamte Breite der synoptischen Gattungen abgedeckt. Sie entspricht der Breite missionarischer Aktivitäten, weil sie sowohl der tendenziell universalen Kommunikation des Evangeliums dient als auch der umfassenden Geltung des Wortes Gottes entspricht.

Jesus verkündet die Gottesherrschaft in Wort und Tat. Er setzt auf das gesprochene Wort, weil das Evangelium Sinn macht. Er erzählt Gleichnisse, weil sie die Augen für das Geheimnis der Gottesherrschaft mitten im Leben öffnen (Mk 4,10 ff.). Er hält Schulgespräche, weil sie durch Lehre die „Wahrheit“ des Evangeliums ans Licht bringen (Mk 12,32; vgl. 12,14) und seine Jünger an die

⁵¹ Vgl. K. SCHOLTISSEK, Der Sohn Gottes für das Reich Gottes. Zur Verbindung von Christologie und Eschatologie bei Markus, in: T. Söding (Hg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (Stuttgarter Bibel-Studien 163), Stuttgart 1995, 63–90.

⁵² Vgl. P.-G. KLUMBIES, Der Mythos bei Markus (BZNW 108), Berlin / New York 2001. „Mythos“ meint hier allerdings gerade keine Göttergeschichte, sondern eine theologisch konstitutive Sinngeschichte.

Gottesherrschaft heranbringen, einschließlich ihrer eigenen Aufgabe für sie (Mk 4,10–25.33 f.; 7,17–23; 8,14–21; 9,28–50; 10,10 ff.23–45; 11,20–25; vgl. 13). Er führt Diskussionen mit seinen Gegnern, weil im Streit die kritische Kraft der Prophetie Jesu zur Geltung kommt, seine Kenntnis des menschlichen Herzens (Mk 2,8), seine überlegene Schriftkenntnis (Mk 2,25 f.⁵³; 12,35 ff.) und seine klare Gesetzeshermeneutik (Mk 7,1–23), seine Empörung über die Verstockung (Mk 3,5), seine didaktische Kompetenz (Mk 3,22–30), seine entschiedene Theozentrik (Mk 12,13–17.18–27). Er redet prophetisch, weil die Gottesherrschaft Zukunft hat und die Gegenwart erhellt (Mk 13).

Jesus lässt Worte, aber auch Taten sprechen. Am spektakulärsten sind die Heilungen (Mk 1,29 ff.40–45; 2,1–12; 3,1–6; 5,25–34; 7,31–37; 8,22–26; 10,46–52) und Dämonenaustreibungen (Mk 1,21–28; 5,1–20; 7,24–30; 9,14–29), die ein Rückgrat seines öffentlichen Wirkens bilden; sogar eine Totenerweckung kann Markus erzählen (Mk 5,21 ff.35–43). Für ihn sind sie *dynamais*: „Machtthaten“, „Kraftakte“ oder „Energieleistungen“. Jesus vollbringt sie in „Macht“: Er hat die Souveränität und Autorität Gottes selbst.⁵⁴ Deshalb gehen sie ihm leicht von der Hand. Die Machtthaten veranschaulichen und verwirklichen die handfeste Gnade Gottes; sie zeigen, dass die kommende Gottesherrschaft heilt und befreit; sie geben einen Vorgeschmack dessen, was sich ereignen wird, wenn die Gottesherrschaft vollendet sein wird: die Erneuerung, Heilung und Rettung des Menschen in der kommenden Auferstehung von den Toten (Mk 12,18–27). Die Summarien (Mk 1,32 ff.; 3,7–12; 6,53–56) verdeutlichen, dass Markus nur wenige Beispiele eines weit umfangreicheren Wunderwirkens Jesu erzählen will, dass einen ungeheuren Eindruck in Galiläa und weit darüber hinaus gemacht hat. Die beiden Volksspeisungen, die bei Markus am West- und am Ostufer des Sees Genezareth spielen (Mk 6,30–44; 8,1–10), führt Markus auf das Gebet Jesu zurück (Mk 6,41; 8,6), das den Segen der Gottesherrschaft materialisiert, so dass nicht nur Tausende gesättigt werden, sondern noch mehr als genug für alle da ist (Mk 8,17–21).

Neben den Machtthaten gibt es zahlreiche weitere Gesten, mit denen Jesus die Gottesherrschaft bringt: die Berufung von Jüngern in die Nachfolge (Mk 1,16–20; vgl. 2,13 ff.), weil sie der Aussendung zur Evangeliumsverkündigung dient (Mk 6,6b–13; vgl. 3,13 f.); die Gastmähler mit Sündern, weil sie die Integrationskraft Gottes realisieren (Mk 2,16 f.)⁵⁵; das Moratorium des Fastens bis zur Passion des Messias (Mk 2,18–22); die Lockerung der Sabbatpraxis (Mk 2,23–28; 3,1–6) und

⁵³ Markus hat allerdings einen Fehler eingebaut, weil nach 1 Sam 21,2 der Hohepriester Ahimelech hieß, während der bei Markus genannte Name Abjatar nach 1 Sam 22,20 der seines Sohnes, nach 2 Sam 8,17 der seines Vaters war. Bei Matthäus und bei Lukas ist der Fehler gestrichen.

⁵⁴ Vgl. K. SCHOLTISSEK, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA 25), Münster 1992.

⁵⁵ Vgl. D.-A. KOCH, Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern. Erwägungen zur Entstehung von Mk 2,13–17, in: idem u.a. (Hgg.), 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.

die Novellierung der Reinheitsgebote (Mk 7,1–23); der Einzug in Jerusalem, der die Stadt für die Herrschaft Gottes öffnet (Mk 11,1–11); die Tempelaktion (Mk 11,15–19), die das Heiligtum zu einem Gebetshaus für alle Völker macht⁵⁶; am wichtigsten: das *Letzte Abendmahl*, bei dem in Brot und Wein Jesus sich selbst seinen Jüngern zueignet (Mk 14,22–25)⁵⁷.

Die Wort- und Tatverkündigung bilden eine Einheit (vgl. Mk 1,21–28), weil Jesu Worte Veränderungen bewirken, so wie auch seine Wunder im Kern immer Zuspruch sind, und seine Taten Bedeutungen haben, die von Jesus angesprochen und von den Zeugen immerhin erahnt (vgl. Mk 1,21 f.27 f.; 2,12; 5,42; 7,37), zuweilen aber skeptisch beäugt (Mk 6,2 f.) und von seinen Gegnern immer wieder beargwöhnt werden (Mk 2,6; 3,6.22).

Zum Evangelium gehört aber nicht nur die Sprache der Macht, sondern auch der Ohnmacht. Die Macht zeigt, dass Jesus auf der Seite Gottes, die Ohnmacht, dass er auf der Seite der Menschen steht. Beides gehört zusammen – nicht nur in der christologischen Theorie des Markus, sondern auch in der theologischen Vita des Evangeliums. Einerseits ist es gerade das vollmächtige Wirken, das Markus zufolge jenen Widerspruch auslöst, der Jesus letztendlich ans Kreuz führt (Mk 3,6). Andererseits ist seine Passion die letzte Konsequenz seines Dienstes, den er von Anfang an als Menschensohn für die Menschen leistet (Mk 10,45). In den Spottspielen unter dem Kreuz wird Jesus zwar scheinbar der Spiegel vorgehalten, weil er, der retten will, sich selbst nicht retten kann (Mk 15,16–20a.29–32)⁵⁸; tatsächlich wird aber nur die Kehrseite seiner Vollmacht sichtbar, die Hingabe und Verausgabung ist.⁵⁹ Dass in der Evangeliumsverkündigung Jesu nicht nur die Sprache der Macht, sondern auch des Leidens gesprochen wird, relativiert alle menschliche Anerkennung, die durch eine überzeugende Predigt und Praxis gewonnen werden kann, und erweckt gerade jene Hoffnung auf Überwindung aller Not, die im Mitleid Jesu begründet ist (Mk 1,41; 6,34; 8,2; 9,22).

2.5 Die Person Jesu

Zwar ist „Person“ ein später Reflexionsbegriff, der in den Debatten über die Trinitätstheologie gefunden worden ist; aber er kann durchaus eine heuristische

⁵⁶ Zu den Deutungsspektren vgl. C. METZDORF, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historische-kritische Exegese im Vergleich (WUNT II 168), Tübingen 2003.

⁵⁷ Zur religionsgeschichtlich stimulierten Auslegung vgl. J. SCHRÖTER, Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart (SBS 210), Stuttgart 2006.

⁵⁸ Vgl. B. MUTSCHLER, Die Verspottung des Königs der Juden. Jesu Verspottung in Jerusalem unter dem Blickwinkel einer parodierten Königsaudienz (BThSt 101), Neukirchen-Vluyn 2008.

⁵⁹ Vgl. meinen Beitrag: T. SÖDING, Lernen unter dem Kreuz – Neutestamentliche Lektionen. Zum markinischen Kreuzigungsbericht (Mk 15,20–41), in: H. Maier (Hg.), Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse (QD 166), Freiburg/Basel/Wien 1996, 77–108.

Funktion für das Markusevangelium übernehmen, weil er den menschlichen Faktor der Verkündigung qualifiziert. Das Persönliche der Zuwendung Jesu zu den Menschen, die er zu Hörern des Wortes macht, ist der eine Aspekt; der andere ist die Bindung der Botschaft an den Boten und des Boten an die Botschaft. Denn das Evangelium ist bei Markus nicht nur der Inhalt des Wortes Gottes oder der Vorgang der Verkündigung. Man kann zwar bei Markus kein Äquivalent zu Röm 1,16 f. postulieren, dass das Evangelium Gottes Macht zur Rettung für alle Glaubenden ist; aber das Evangelium bringt im Modus der Wort- und Tatverkündigung die Nähe der Gottesherrschaft heraus; das ereignet sich im Kommen Jesu – und aller, die Jesus sendet. Gottes Evangelium hat ein Gesicht: das Antlitz Jesu und dadurch das aller Menschen, für die er eintritt, so dass sie ihm nachfolgen.

Das personale Moment wird im Markusevangelium nicht auf der Metaebene, sondern in der Erzählung dargestellt. Wesentlich sind drei Aspekte.

Den ersten Aspekt erschließt das „Du“ Gottes. Von Anfang an bestimmt es über die Geschichte Jesu. Es erklingt aus dem Himmel über dem Jordan und wird von der Herabkunft des Geistes verifiziert: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden“ (Mk 1,11). Jesus sucht das Du des Vaters im Gebet, das bei Markus nicht so oft wie bei Lukas, aber auch mit Betonung erwähnt wird (Mk 1,35; 6,46; vgl. 6,41; 8,6; 14,22 ff.). Am deutlichsten ist zum einen sein Gebet in Gethsemane, das er in Todesangst an seinen „Abba“ richtet (Mk 14,36), und zum anderen sein Klageschrei am Kreuz, der mit einem doppelten „Mein Gott“ beginnt (Mk 15,34)⁶⁰. Der Spannungsbogen, der dadurch aufgebaut wird, hält die gesamte Sendung Jesu zusammen und überspannt die seiner Jünger; denn für die Sendung Jesu ist sein Gottesverhältnis schlechterdings entscheidend, das sich nicht nur in seiner Beauftragung und Bevollmächtigung zeigt, sondern auch in Jesu eigener Frömmigkeit; und für die Jünger ist eben dieses Gottesverhältnis wesentlich, das ihre eigene Hoffnung und die all ihrer Adressaten begründet.

Den zweiten Aspekt erschließt das „Ich“ Jesu. Es antwortet auf das Du Gottes. Zwar gibt es bei Markus weder das „Ich aber sage euch ...“ der matthäischen Antithesen noch die bekannten Ich-bin-Worte wie im Johannesevangelium, wohl aber das „Ich bin's“, mit dem Jesus beim Seewandel nicht nur die Angst seiner Jünger vor Gespenstern bannt, sondern auch sich selbst als Gott auf Erden offenbart (Mk 6,45–52), und mehrfach ein betontes: „Amen, ich sage euch“ (Mk 3,28; 8,12; 9,1.41; 10,15.29; 11,23 f.; 12,43; 13,30; 14,9.18.25; vgl. 9,13) und „dir“ (Mk 14,30). Dieses starke „Ich“ Jesu führt zu drei Aussagen, in denen Jesus sagt, wozu er „gekommen“ ist – weil die Gottesherrschaft nahekommen ist und nahegehen soll: um ganz Galiläa zu missionieren (Mk 1,35–39), die „Sünder zu

⁶⁰ Vgl. H.-U. RÜEGGER/A. HÄMMIG, „Mein gott: varzuo hastu mich gelassen?“ Philologische Annäherung an eine theologische Frage (Mk 15,34), ZNW 102 (2011) 40–58.

rufen“ (Mk 2,17) und sein Leben als Lösegeld für viele zu geben (Mk 10,45). Das „Ich“ Jesu hat so viel Kraft und Ausstrahlung, dass sein Wort und Wille reichen, Kranke zu heilen (Mk 1,41; 2,11; 7,29), Tote zu erwecken (Mk 5,41) und Dämonen auszutreiben (Mk 9,25). Wie Jesus nach Markus sich selbst sieht, stellt er in einer ganzen Galerie von Bildern dar: als Sämner (Mk 4,3–9) und „Sohn“ des Weinbergbesitzers (Mk 12,1–12), als „Arzt“ (Mk 2,17) und als Hirt (Mk 6,34 – Ez 34,5; Mk 14,27 – Sach 13,7), als Dieb (Mk 3,27) und Hausbesitzer (Mk 13,35), als „Bräutigam“ (Mk 2,19f.) und Familienmitglied (Mk 3,35). Auch die Anzahl der religiösen Titel, mit denen Jesus sich vorstellt, ist beeindruckend. Zwar führt er keineswegs inflationär Hoheitstitel im Munde; dennoch sind die Selbstportraits ausdrucksstark: als „Herr“ (Mk 12,25 ff. – Ps 110,1) und Diakon (Mk 10,35), als „Lehrer“ (Mk 14,15) und „Prophet“ (Mk 6,4), als „Menschensohn“ (Mk 2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,31.45; 14,21.31.62) und Gottessohn (Mk 14,61; vgl. 12,35 ff.; 13,32). Dadurch gewinnt die markinische Christologie ein erhebliches Niveau – im Munde Jesu selbst, der für Gott und seine Herrschaft die Stimme erhebt. Vor dem Hohenpriester beantwortet Jesus die Frage, ob er „der Messias, der Sohn des Hochgelobten“ sei: „Ich bin's, und ihr werdet den Menschensohn zur Rechten der Kraft sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen“ (Mk 14,61f.).⁶¹ Hier sind die wesentlichen Hoheitstitel des Markusevangeliums in der dramatischen Konfrontation vor Gericht versammelt – und weil Jesus sich zu seiner Mission bekennt, wird er als Gotteslästerer verurteilt. Hier ist eine Schnittstelle von Mission und Passion – und zwar in der Person Jesu, der zum Zeugen seiner selbst wird, weil er für Gott Zeugnis ablegt.

Den dritten Aspekt erschließt das „Er“ der anderen. Die Person Jesu wird im Markusevangelium von einer Vielzahl von Beobachtern beschrieben, die in lichten Momenten ahnen, wer er ist, und im Dunklen ihn als Gotteslästerer verkennen, meist aber in einer Grauzone sich bewegen. Am scheinbar klarsten sind die Dämonen, die dank übernatürlicher Kenntnisse „wussten, wer er war“ (Mk 1,34): „der Heilige Gottes“ (Mk 1,24), der „Sohn Gottes“ (Mk 3,11; vgl. 5,7); aber ihr Bekenntnis ist nichts wert, weil es nicht von Herzen kommt. Am bemühtesten ist – als Sprecher der Jünger – Petrus, der bekennt: „Du bist der Messias“ (Mk 8,29), aber dann Jesus in den Weg treten will, da der sich als Menschensohn offenbart, der den Weg des Leidens geht, bevor er aufsteht (Mk 8,32 ff.). Letztlich verstehen die Jünger bis zum Schluss nicht, wer Jesus ist (vgl. Mk 8,14–21; 9,9–13), und müssen es erst nach Ostern lernen – was Markus aber nicht mehr erzählt und (anders als Johannes) nicht von Jesus besprechen lässt, sondern voraussetzt. Zweimal werden die Volksmeinungen referiert: Was man

⁶¹ An der Schnittstelle von theologischer Exegese und historischer Rückfrage: J. D. G. DUNN, „Are You the Messiah?“ Is the Crux of Mark 14.61–62 Resolvable?, in: D. G. Horrell und C. M. Tuckett (Hgg.), *Christology, Controversy and Community* (FS D. R. Catchpole; NT.S.99), Leiden 2000, 1–22.

über Jesus denkt, ist gut gemeint, aber nicht gut genug (Mk 6,14 ff.; 8,27 f.) Am nächsten kommen ihm die Kranken, wie Bartimäus, der in Jesus den Davidssohn erkennt (Mk 10,46–52), aber auch der Gelähmte und seine Freunde (Mk 2,1–12), die blutflüssige Frau (Mk 5,25–34), Jäirus (Mk 5,21 ff.35–43) und der Vater des besessenen Kindes (Mk 9,14–27), die gar nicht die rechten Worte finden, aber – wie gebrochen auch immer – ihren Glauben bezeugen und von Jesus Heilung erfahren. So auch auf Golgotha: Nicht die Jünger sind dort, sondern der heidnische Hauptmann erkennt in Jesus „Gottes Sohn“ (Mk 15,34), und „von ferne“ schauen die galiläischen Frauen, die Jesus nachgefolgt waren (Mk 15,40 f.).

In seinen Selbstaussagen ist Jesus nach Markus so eindeutig wie Gott in seinen Stellungnahmen zu Jesus (Mk 1,11; 9,7). Nicht eindeutig sind die Positionen sowohl der Jünger als auch anderer Beteiligter. Dadurch entsteht ein christologisches Spannungsfeld, das Mission notwendig und möglich macht: notwendig, um Klarheit herbeizuführen; möglich, weil es Anknüpfungspunkte und wachsende Übereinstimmungen gibt.

Die Stellung der Menschen zu Gott entscheidet sich an ihrer Stellung zu Jesus und an Jesu Stellung zu ihnen. Jesu Stellung zu den Menschen ist klar: Er tritt mit seinem Leben „für viele“ ein (Mk 10,45; 14,24), heißt: für alle; durch diesen Heildienst öffnet er einen Zeit-Raum, den die Mission seiner Jünger ausfüllen soll. Die Stellung der Menschen zu Jesus soll geändert werden: von Unkenntnis zu Kenntnis, von Ablehnung zu Zustimmung, von Neugier zu Glaube; das ist der Sinn der Mission.

3. Die Mission der Jünger Jesu bei Markus

Das Erste, was Jesus – Markus zufolge – tut, um seinem Programmwort von der nahegekommenen Gottesherrschaft (Mk 1,14 f.) Taten folgen zu lassen, ist die Berufung von zwei Brüderpaaren in seine Nachfolge (Mk 1,16–20). Die christologische Botschaft des Textes ist eindeutig: Jesus kommt; er sieht, und er ruft; ihm folgen Simon und Andreas, Johannes und Jakobus „sofort“, indem sie „alles verlassen“. Eindeutig ist auch die missionarische Ausrichtung: „Kommt, mir nach, und ich werde euch zu Menschenfischern machen“ (Mk 1,17). Hier ist das Grundprinzip der Mission auf den Punkt formuliert: Zuerst steht das Kommen der Jünger, das vom Kommen Jesu motiviert wird: das Verlassen des bisherigen Standpunktes, die Annäherung an Jesus, der von sich aus in die Nähe der Jünger gekommen ist. Danach steht die Gemeinschaft mit Jesus: Weil Jesus sich in die Nähe der Menschen begeben hat, denen er das Reich Gottes aufschließt, sollen sie sich zu ihm stellen; die Jünger sind diejenigen, die dem Ruf folgen. Schließlich kommt die Nachfolge; sie ist im buchstäblichen Sinn des Wortes durch zwei Aspekte gekennzeichnet: durch den Platz hinter Jesus, dem immer der Primat zukommt, und durch den Weg hinter Jesus her, der vorangeht, so dass seine Jün-

ger folgen (Mk 10,32).⁶² Die Mission der Jünger ist durch ihre Stellung zu Jesus definiert: mit ihm, aber hinter ihm. Das „Mit ihm“ (vgl. Mk 3,14) wird im Laufe der Erzählung noch anschaulich: Die Jünger sind nicht „draußen“, sondern drinnen (Mk 4,10 ff.). Jesus zieht sich mit ihnen zusammen vor der Menge zurück (Mk 3,7–12; 6,31); nicht selten ist er mit ihnen in einem „Haus“ zusammen, um ihnen nähere Erklärungen zu geben (Mk 7,17; 9,28 f.33; 10,10). Das „Nach ihm“ ist gleichfalls konstitutiv: Jesus zieht voran; seine Jünger folgen ihm, wenngleich auf dem Weg nach Jerusalem voller Angst. Auch wenn er sie aussendet, um ihm voranzugehen (Mk 11,1–7; 14,12–16), handeln sie in seinem Auftrag und bereiten nur den entscheidenden Weg vor, den Jesus geht, auf dass sie ihm folgen.

Das Verhältnis der Jünger zu Jesus ist in permanenter Bewegung. Ihre Dynamik wird durch die Mission Jesu vorgegeben. Zwei gegenläufige Spannungsbögen werden aufgebaut: zum einen die Einführung der Jünger durch Jesus in die Aufgabe der Verkündigung; zum anderen die Probleme der Jünger, Jesus zu verstehen. Im Mit- und Gegeneinander beider Bewegungen zeichnet sich das Verhältnis zwischen der vor- und der nachösterlichen Jüngermission ab.⁶³ Bei Markus steht sie in einem Kontext, der die Bedeutung der Jünger für die Mission Jesu unterstreicht, aber sie auch in weitere Aktionen einbindet und mit weiteren Akteuren verbindet.

3.1 Die Einführung der Jünger in die Sendung Jesu

Auf die Berufung der Jünger folgen im Horizont des galiläischen Wirkens Jesu zwei weitere Episoden, die konkretisieren, worin die Menschenfischerei besteht. Sie fokussieren auf die Zwölf. Der Kreis der Jünger ist zwar bei Markus – wie Lukas noch stärker hervortreten lässt – nicht auf die Zwölf beschränkt; Levi liefert den Beweis (Mk 2,13–16). Aber die Zwölf liefern das Paradebeispiel der Jünger Jesu. Sie sind Jesus am nächsten. Sie haben auch die größte Verantwortung zu tragen; sie werden in der Passion zu den größten Versagern; aber sie bleiben für Jesus die wichtigsten, wenngleich nicht die einzigen Partner in seinem Missionsprojekt.

3.1.1 Die Einsetzung der Zwölf

Nach der Berufung der beiden ersten Jüngerpaare (Mk 1,16–20) ist die Einsetzung des Zwölferkreises konsequent (Mk 3,13–19).⁶⁴ Ihr geht eine Serie von Sze-

⁶² Zu dieser Strukturbestimmung der Nachfolge vgl. T. SÖDING, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg/Basel/Wien 2007, 142–153.

⁶³ Einen guten Ansatz markiert H.-J. KLAUCK, *Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium. Eine narrative Analyse*, NT 24 (1982) 1–26.

⁶⁴ Vgl. G. SCHMAHL, *Die erste Bestimmung der Zwölf im Markusevangelium*, in: R. Kampling und T. Söding (Hgg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments. Für K. Kertelge*, Freiburg/Basel/Wien 1996, 133–138.

nen voraus, in denen die Jünger als Begleiter Jesu gezeigt werden, als Zeugen und als Gegenstand von Kontroversen über die religiöse Praxis Jesu (Mk 1,21–3,12). Im Anschluss liefert Markus nicht nur die älteste neutestamentliche Namensliste der Zwölf (Mk 3,16–19 parr.; Apg 1,13), sondern gibt auch eine knappe Definition ihrer Sendung. Sie schlüsselt auf, was in der Berufung angelegt ist.

Die erste Bestimmung: Jesus „machte Zwölf“ (Mk 3,14); sie sind seine Kreation. Jesus schöpft aus dem größeren Kreis der Jünger, die seinem Ruf gefolgt sind. Von diesem Jüngerkreis werden die Zwölf bei Markus nicht separiert; sie bleiben in ihn integriert. Was über die Zwölf gesagt wird, ist eher positiv denn exklusiv gemeint. Aber die Einsetzung der Zwölf ist programmatisch und konstitutiv, auch für die Lesergemeinde des Markus. Dass im Hintergrund das Ideal der zwölf Stämme steht, bedarf keiner besonderen Erklärung; bei Markus ist es eher eine selbstverständlich wesentliche Voraussetzung als ein eigenes diskussionswürdiges Thema. Doch wird zweierlei wichtig sein: erstens der unauflöslche Bezug auf Israel, der sich in der gesamten Sendung Jesu zeigt und im Winzergleichnis kritisch – nicht gegen das Gottesvolk der Juden, sondern – gegen die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Presbyter unter seinen Gegnern gerichtet ist (Mk 11,27–12,12), umgekehrt also die Jüngergemeinde dauerhaft bindet; zweitens der ekklesiale Grundzug der gesamten Verkündigung Jesu: Er will das Reich Gottes neu mit dem Volk Gottes verknüpfen.

Die zweite Bestimmung: Die Zwölf sollen „mit“ Jesus sein.⁶⁵ Das ist eine Berufung, der sie gerecht werden sollen, aber in der Passion untreu werden, wenn „alle“ Jesus bei seiner Gefangennahme verlassen (Mk 14,50), nachdem Judas ihn, wie schon bei der ersten Ankündigung erwähnt (Mk 3,19), verraten haben wird (Mk 14,10 f.43–52; vgl. 14,18–21) und bevor Petrus ihn verleugnen wird (Mk 14,66–72). Auf den Wegen in Galiläa und nach Jerusalem ist Jesus meistens mit seinen Jüngern zusammen. Wenn sie etwas auf eigene Faust unternehmen wollen, geht es schief (Mk 9,14–28). Wenn Jesus sie fortschickt, dann entweder, um sich ihnen in seiner Göttlichkeit zu zeigen (Mk 6,45–52) oder um sie zur Verkündigung auf Zeit auszusenden (Mk 6,6b–13). „Mit“ Jesus zu sein, heißt: mit ihm zu leben, zu wohnen, zu wandern, zu essen, zu trinken, zu wirken. Es sollte auch heißen, mit ihm zu beten (Mk 14,32–42) – aber dass die drei, die Jesus explizit auffordert, nicht wachen, sondern schlafen, nimmt ihr kommendes Versagen vorweg.

Die dritte Bestimmung: Jesus will sie „aussenden“. Dem entspricht die – textkritisch nicht ganz gesicherte – Hinzufügung: „die er auch Apostel nannte“ (Mk 3,14)⁶⁶. Sie hat (wenn der Halbsatz authentisch ist) einen funktionalen Sinn, der aber auf dem Weg zum titularen Gebrauch ist, was Lukas zu einem großen Kon-

⁶⁵ Vgl. K. STÖCK, *Boten aus dem Mit-ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus* (AnBib 70), Rom 1975.

⁶⁶ Einige Beobachtungen zur weiteren Debatte: C. W. SKINNER, „Whom He also Named Apostles“. A Textual Problem in Mark 3:14, *Bibliotheca Sacra* 161 (2004) 322–329.

zept ausbaut. Markus hat keine Gesandtenchristologie wie Johannes entwickelt. Aber die elementaren Momente des Gesandtenwesens werden der Leserschaft vor Augen gestellt: Jesus selbst ist ein Gesandter (Mk 9,37): Er repräsentiert Gott; er erhebt für ihn seine Stimme; er verschafft seinem Willen, seinem Recht, seiner Herrschaft Geltung; er vertritt keine andere Position als die Gottes selbst. So auch seine Jünger: Als Gesandte vertreten sie das Programm und die Person Jesu. Sie sind für Jesus wichtig, als seine Mitarbeiter. Ihre Bedeutung hängt ganz an ihm, aber durch ihn ist sie groß: Wer ihnen „nur einen Becher Wassers“ reicht, weil sie „Christi“ sind, wird belohnt, als ob sie den Kyrios selbst bedient hätten (Mk 9,41). Das gilt für alle Jünger aufgrund ihrer Glaubensbeziehung zu Jesus; es gilt für die Zwölf auch in ihrer konstitutiven ekklesialen Bedeutung.

Die Aussendung wird in Mk 3,14f. spezifiziert: „zu verkünden und Vollmacht zu haben, Dämonen auszutreiben“. Beide Aktionsarten sind für Jesus typisch: die Verbreitung des Evangeliums in Wort und Tat. Die Dämonenaustreibung ist eigens genannt, weil sie am schwierigsten ist (vgl. Mk 9,14–29). Deshalb ist auch hier eigens von der Vollmachtsübertragung die Rede. Sie ist allerdings für die gesamte Mission der Jünger wesentlich: Sie haben Macht, aber nicht von sich aus, sondern durch Jesus, der sie ihnen übertragen hat. Sie im Interesse der Menschen, also diakonisch wahrzunehmen (vgl. Mk 10,43 ff.), ist eine Sache des Glaubens und des Gebetes, wie Jesus später klären wird (Mk 9,27 f.; 11,22–25).

Die Aufgabenbestimmung der Zwölf entspricht dem Kommen Jesu, das dem Kommen der Gottesherrschaft Gestalt verleiht. Die Sammlung dient der Sendung, weil Jesus das Evangelium so weit wie möglich verbreitet wissen will und dazu seine Jünger in Dienst stellt; die Sendung geht aus der Sammlung hervor, weil die Jünger von sich aus nichts zu sagen haben und nur aus der Verbundenheit mit ihm wirken können.

3.1.2 Die Aussendung der Zwölf

Auf die Berufung (Mk 3,7–13) folgt bei Markus die Aussendung der Zwölf (Mk 6,7–13). Nach Mk 4,1–34 haben sie zwischenzeitlich eine eigene Einführung in das „Geheimnis der Gottesherrschaft“ erhalten, das Jesus durch seine Gleichnisse sichtbar macht (Mk 4,10–25). Dort war das Schicksal des Wortes Gottes thematisiert worden, das, vom Sämann ausgestreut, aus vielfältigen Gründen (Mk 4,13–20) keine Frucht bringt, am Ende aber doch zur großen Ernte führt (Mk 4,3–9). Diese Spannung bleibt erhalten. Denn die Aussendung der Jünger ist die Antwort Jesu auf den Unglauben, den er in seiner Heimatstadt gefunden hat (Mk 6,1–6a), und die Ausweitung seines eigenen Wirkens (Mk 6,6b), mit der er den Widerspruch positiv wendet, so wie die Jünger es nach Mk 13,9–13 tun sollen.

Die Aufmerksamkeit der Forschung richtet sich traditionell auf die rigiden Anweisungen, was die Jünger alles nicht mit auf den Weg nehmen sollen, zumal der synoptische Vergleich eine Doppelüberlieferung mit der Redenquelle (vgl. Lk 9,1–6) zu erkennen gibt, die zur Diskussion über gesteigerte oder geschwächte

Radikalität einlädt.⁶⁷ Der Markustext versteht sich jedoch von seinem Rahmen her. Den Auftakt bildet eine Variation der Aktion Jesu bei der Einsetzung des Zwölferkreises: Er ruft die Zwölf herbei (Mk 6,7a). Die Nähe zu ihm ist von bleibender Bedeutung; sie wird vorösterlich auch recht schnell körperlich wieder hergestellt (Mk 6,30 ff.), während sie nachösterlich eine spirituelle Größe wird.⁶⁸ Wie in Mk 3,14 f. angekündigt, realisiert sich jetzt der Zusammenhang von Sammlung und Sendung. Die Zwölf sind nicht nur die Repräsentanten des eschatologischen Gottesvolkes, sondern auch die Protagonisten der Mission im Namen Jesu. Sie ist genuin eine Initiative zur Erneuerung und Öffnung Israels für die Gottesherrschaft, die alle angeht, die ganze Welt; die Israelmission beginnt jetzt, die Völkermission wird österlich folgen.

Die inhaltliche Füllung ergibt sich gleichfalls aus dem Rahmen. Einleitend werden, wie in Mk 3,15, die spektakulären Exorzismen genannt, für die die Jünger besonders klar der Übertragung der Vollmacht durch Jesus bedürfen. Ausleitend jedoch wird der Kreis weiter gezogen (Mk 6,13 f.). Die Jünger machen mehr als das, was Jesus sie laut Vers 7 direkt zu tun anweist, aber zu Recht und ganz in seinem Sinn.

Zum einen wird mit dem Stichwort „Umkehr“ die Predigt Jesu (Mk 1,15) aufgenommen, soweit sie der Täuferpredigt entspricht (Mk 1,4), während der „Glaube an das Evangelium“ einer Zeit vorbehalten sein dürfte, die nicht nur von der Verkündigung, sondern auch vom Tod und von der Auferstehung Jesu geprägt ist. Den Jüngern kann bereits mit Johannes dem Täufer vor Augen stehen, was Umkehr heißt. Aber bevor sie im Sinne von Mk 13,10 und Mk 14,9 das Evangelium verkünden, muss ihnen erst selbst die ganze Jesusgeschichte vor Augen stehen. Aus der Reduktion auf die Umkehr kann nicht gefolgert werden, die Juden bräuchten in den Augen des Markus nicht den Glauben an das Evangelium; dann würde Jesus seine eigene Predigt dementieren. Vielmehr wird der Unterschied zwischen der vor- und der nachösterlichen Verkündigung der Jünger auch inhaltlich markiert. Vorösterlich sollen die Jünger die Menschen, die sie erreichen, zur Umkehr führen und damit zu Jesus selbst bringt, der sie

⁶⁷ Sorgfältig diskutiert von M. TIWALD, *Der Wanderradikalismus als Brücke zum historischen Jesus*, in: A. Lindemann (Hg.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETHL 158), Leuven 2001, 523–534; IDEM, *Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon blieb* (ÖBS 20), Frankfurt 2002. Vorsichtig ist allerdings T. SCHMELLER, *Brechungen. Urchristlicher Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese* (SBS 136), Stuttgart 1989.

⁶⁸ Das ist in der Exegese allerdings strittig. Die Sturmstillungsgeschichte (Mk 4,35–41) soll nach einigen im Bild des schlafenden Jesus den abwesenden Herrn zeigen, der bis zur Parusie zur Rechten Gottes erhöht und insofern den Menschen fern ist; vgl. D. DU TOIT, *Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen* (WMANT 111), Neukirchen-Vluyn 2006, 88–91. Aber Jesus ist ja da; das Problem haben seine Jünger. Die Perikope spiegelt also nicht ein Problem der Christologie, sondern der Jüngererfahrung: Ihre Angst, Jesus könne sie unbekümmert zu Grunde gehen lassen, wird zerstreut.

mit seiner Botschaft zu den Menschen bringt; nachösterlich können sie sich die vollen Worte von Mk 1,15 zu Eigen machen (Mk 13,10; 14,9).

Zum anderen wird die Tatverkündigung über die Dämonenaustreibungen hinaus veranschaulicht: Krankensalbungen und Heilungen treten hinzu (Mk 6,13). Die Übereinstimmung mit Jesus ist nicht von der Hand zu weisen, auch wenn der Verweis auf die Ölung sich am leichtesten als Vorverweis auf eine kirchliche Praxis der markinischen Zeit erklärt.⁶⁹

Die Lebensform entspricht der Botschaft. Die Jünger werden zu je zweien ausgesendet (Mk 6,7), weil sie so besser als Zeugen des Evangeliums auftreten können (Dtn 19,15). Markus hat die Armut Jesu nicht so scharf wie die Redenquelle gezeichnet (Mt 8,20 par. Lk 9,58). Aber sie wird doch klar. Sie beruht nicht auf einer Verachtung der Welt, sondern auf seiner Zuwendung zu den Armen (vgl. Mk 10,21). Diese Lebensform übernehmen seine Jünger. Markus hat recht dramatisch erzählt (Mk 1,16–20; 2,13 ff.) und intensiv reflektiert (Mk 10,23–31), dass die Jünger auf Jesu Ruf hin „alles“ verlassen haben. Er hat aber auch deutlich gemacht, dass sie dadurch nicht in einem Niemandsländchen hausen. Vielmehr kehrt Jesus nach der Berufung im Haus des Petrus ein (Mk 1,29 ff.); er verheißt neue „Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker“, die den Jüngern – wenn auch unter Verfolgung – durch die Nachfolge zuteilwerden (Mk 10,30). Das Wanderpredigerleben ist für Jesus und seine Jünger kennzeichnend, aber im überschaubaren geographischen Raum Galiläas auf Zeit und nicht ohne Rückzugsräume. Die Radikalität ist eine spirituelle der Umkehr, die sich in einer neuen Prioritätensetzung erweist. Das ist ein Modell auch für die nachösterliche Zeit.

Die Anweisungen für die Mission gewinnen durch den Verzicht Profil, den Jesu Jünger leisten sollen. „Außer einem Wanderstab“ dürfen sie „nichts auf den Weg mitnehmen, kein Brot, keine Tasche, kein Geld im Gürtel, nur Sandalen an den Füßen, aber kein zweites Hemd“ (Mk 6,8f.). Der Sinn erschließt sich nicht sofort; die relativ kurzen Wege in Galiläa lassen die Anweisungen realisierbar erscheinen; es gibt auch religionsgeschichtliche Parallelen bei asketischen Propheten und Philosophen. Aber prägend ist die *imitatio Christi*. Ihr Sinn erschließt sich aus den folgenden Anweisungen: Die Jünger machen sich durch ihre freiwillige Armut wie Jesus wehrlos und angreifbar, aber abhängig. Weil sie nichts auf den Weg mitnehmen, müssen sie auf die Tugend der Gastfreundschaft setzen: „Wo ihr hineinkommt in ein Haus, dort bleibt, bis ihr weggeht von dort“ (Mk 6,10). Die Gastfreundschaft ist die Schwelle, über die sie in das Haus eintreten können. Für die Kommunikation des Evangeliums ist das ein wichtiges Zeichen: Abhängigkeit und Zuwendung entsprechen einan-

⁶⁹ Der kanonische Markusschluss scheint das im Blick zu haben, wenn er österlich ausweitet: „Diese Zeichen aber werden den Gläubigen folgen: In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben, in neuen Sprachen reden, (mit ihren Händen) Schlangen anfassen und wenn sie Tödliches trinken, wird es ihnen nicht schaden. Sie werden Kranken die Hände auflegen, und es wird ihnen gut gehen“ (Mk 16,17f.).

der, Gewaltlosigkeit und Empfangsbereitschaft; die Missionare geben denen, zu denen sie das Evangelium bringen, die Gelegenheit, ein gutes Werk zu tun. Der gelegentliche Misserfolg ist einkalkuliert; er führt zur Trennung (Mk 6,11). Wer „den Staub von den Füßen schüttelt“, bricht nicht den Stab, sondern entstaubt die Mission und symbolisiert, nichts von denen mitnehmen zu wollen, die nichts zu geben und nichts zu nehmen bereit waren. Dass dies „ihnen zum Zeugnis“ geschehen soll, wird meist rein als Gerichtsansage gedeutet⁷⁰, ist aber doch wohl dialektischer zu verstehen: als Hinweis auf Gott, der sein Urteil sich bildet und seine Herrschaft auch gegen Widerstände verwirklicht.

Markus reflektiert nicht, aber erzählt, dass die Aussendung befristet ist. Es gibt keine Zeitangabe wie im Naherwartungslogion Mt 10,23; ebenso gibt es keine räumliche Begrenzung wie im Israelwort Mt 10,5 f. Aber allein aus dem Gang der Erzählung ergibt sich zweierlei: Jesus sendet die Jünger nicht für immer, sondern für den Moment aus; und er sendet sie in Galiläa nach Galiläa aus. Das ist von narrativer Stringenz und – für Markus – von historischer Plausibilität. Jesus will den Hörerkreis für das Wort Gottes verbreitern, das er auszurichten hat. Die Zwölf sind für Jesus nicht die einzigen, aber die wichtigsten Mitarbeiter. Er muss noch Zeit haben, zusammen mit ihnen nach Jerusalem zu ziehen. Sein Wirken in Galiläa wird durch die Aussendung der Jünger aufgewertet. Weil es die Zwölf sind, konkretisiert sich seine Sendung, ganz Israel zu sammeln. Sie ist damit ein Wesenselement der gesamten kirchlichen Mission, die Markus ins Auge fasst.

3.2 Die Probleme des Verstehens

Die Jünger sind zwar bereit, Jesus zu folgen, um sich zu Menschenfischern machen zu lassen. Aber was Jesus in Gethsemane den drei ausgewählten Jüngern sagt, die es nicht schaffen, mit ihm zu wachen und zu beten, ist typisch: „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach“ (Mk 14,38)⁷¹. Die Jünger werden im Markusevangelium immer wieder als notorisch unfähig und unverständlich dargestellt. Der Kern ihres Problems ist es, den Weg Jesu ans Kreuz, den Tod des Messias, zu akzeptieren. Das macht Markus am Disput zwischen Petrus und Jesus in Caesarea Philippi fest (Mk 8,27–38). So richtig es ist, wenn Petrus sagt: „Du bist der Christus“ (Mk 8,29), so problematisch wird es, wenn er sich Jesus in den Weg stellen will, da er ankündigt, den Leidensweg nach Jerusalem gehen zu müssen (Mk 8,31 ff.). Petrus denkt menschlich; aber das, was nur allzumenschlich ist, sein Nein zur Passion, ist teuflisch, weil es Jesus davon abhalten würde, in der Unbedingtheit des Dienens (Mk 10,45) den Weg seiner Sendung zu Ende zu gehen.

⁷⁰ So von W. ECKEY, *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu*, Neukirchen Vluyn 1998, 224.

⁷¹ Vgl. D. E. AUNE, „The Spirit is Willing, but the Fesh is Weak“ (Mark 14:38b and Matthew 26:41b), in: idem (Hg.), *Reading Religions in the Ancient World* (FS R. McQueen Grant; NT.S 125), Leiden 2007, 125–139.

Varianten des Jüngerversagens finden sich vielfältig, besonders dramatisch in dem Teil des Markusevangeliums, der Jesus mit seinen Jüngern auf dem Weg nach Jerusalem zeigt (Mk 8,27–10,52). Den besessenen Jungen, den sein Vater zu ihnen gebracht hatte, können sie in Jesu Abwesenheit nicht heilen (Mk 9,14–27). Auf die beiden folgenden Leidensankündigungen (Mk 9,31; 10,32 ff.) reagieren die Jünger mit Debatten über ihre eigene Größe und Ehre (Mk 9,33–37; 10,35–45). Dem fremden Wundertäter, der „im Namen“ Jesu Dämonen austreibt, ohne zum Jüngerkreis zu gehören, können sie nicht – wie Jesus – als Koalitionspartner erkennen, sondern nur als Konkurrenten, den es auszuschalten gilt (Mk 9,38–41). Die Kinder, die von den Müttern zu Jesus gebracht werden, dass er sie segne, werden von den Jüngern zunächst abgewiesen (Mk 10,13–16), obwohl Jesus ihnen gerade vorher ein Kind als Vorbild in ihre Mitte gestellt hat (Mk 9,36 f.).

Auch in den Galiläa-Episoden zuvor gibt es eine lange Liste von Szenen, in denen die Jünger voll Angst sind, wie beim Seesturm (Mk 4,35–41) und beim Seewandel (Mk 6,45–52), aber auch voll Sorge, wie bei den Volksspeisungen (Mk 6,32–44; 8,1–10; vgl. 8,14–21). Während sie auf dem Weg nach Jerusalem nicht begreifen, dass ihr Meister den Leidensweg einschlägt, sind sie in Galiläa nicht in der Lage, seine Macht, seine Herrlichkeit, seine Göttlichkeit zu begreifen – und ihren Zusammenhang mit seinem Leiden. Dass Petrus auf dem Berg der Verklärung die Geschichte stoppen und „drei Hütten“ bauen will, weil er „nicht wusste, was er sagte“ (Mk 9,5 f.), macht die Verbindung beider Probleme klar: Jesus steigt vom Berg der Verklärung herab, weil er der ist, der auch auf ihn hinaufsteigen konnte; und er ist auf den Berg hinaufgestiegen, damit die drei ausgewählten Jünger sehen können, wer den Leidensweg einschlagen wird und dass er der Königsweg des Messias ist, der Gottes Herrschaft nahebringt (Mk 9,2–9).⁷²

Dieses Jüngerbild hat in der Evangelienerzählung selbst die Aufgabe, die christologische Spannung aufrechtzuerhalten, die zwischen dem aufgebaut wird, was – im Evangelium – einerseits Gott zu Jesus und Jesus über sich sagt, andererseits aber andere über Jesus sagen und denken; diese Spannung ist aber gerade der Energieträger der Mission. Sie hat bei Markus eine österliche Pointe. Sie ist aber nicht im johanneischen Sinn diejenige, dass die Jünger nach Ostern im Heiligen Geist Jesus verstehen und deshalb bezeugen können (Joh 14–16). Vielmehr bleibt eine Spannung: Jesus geht ihnen nach Galiläa voran (Mk 14,28; 16,7), so dass sie dort neu anfangen können, wo Jesus neu angefangen hat. Sie müssen ihm auf diesem Weg folgen. Das Verstehen ist dann eine Möglichkeit, aber weder eine Garantie noch ein Vorschuss, sondern eine Aufgabe. Die vorösterlichen Schwierigkeiten der Jünger werden im Evangelium nicht benannt, um sie mit den

⁷² Vgl. S.S. BARTON, The Transfiguration of Christ according to Mark and Matthew. Christology and Anthropology, in: F. Avemarie und H. Lichtenberger (Hgg.), Auferstehung – Resurrection (WUNT 135), Tübingen 2001, 231–246; M. REISER, Die Verklärung Jesu (Mk 9,2–10) – historisch und symbolisch betrachtet, *TThZ* 116 (2007) 27–38; K. BERGER, Die Verklärung Jesu, *Communio* 37 (2008) 3–9.

glänzenden Missionserfolgen in nachösterlicher Zeit zu kontrastieren, sondern um die bleibende Schwierigkeit und die bleibende Herausforderung, Jesus zu verstehen, zu vergegenwärtigen. Nach Mk 13,9–13 bedürfen die Jünger in der kritischen Lage, dass sie Zeugnis ablegen müssen, der Intervention des Heiligen Geistes, der ihnen die rechten Worte eingeben wird – und dürfen sich auf die Verheißung Jesu verlassen, dass es an dieser Hilfe nicht fehlen wird.

Das Versagen der Zwölf, von dem die Passionsgeschichte berichtet, wird von anderen aufgefangen. Entscheidend ist Jesus selbst, der sich – wenn man Mk 6,34 weiterspinnen darf – ihrer erbarmt, weil sie verirrte Hirten sind, das Volk aber anderer Jünger bedarf. Wichtig sind die Frauen aus Galiläa.⁷³ Vorher waren sie nicht erwähnt worden. Aber sie sind die einzigen, die durchhalten, bis unter das Kreuz und zum Grab (Mk 15,40 ff.; 16,7): Ohne ihre Nachfolge und ihr Zeugnis hinge das des Petrus und der Zwölf in der Luft.⁷⁴

3.3 Verkündigung außerhalb der Jüngerschaft

So wichtig die Jünger sind, haben sie doch kein Monopol bei der Verbreitung der Lehre Jesu. Im Markusevangelium ist immer wieder davon die Rede, dass andere zu Verkündern werden. Regelmäßig tritt dieser Effekt bei den Machttaten Jesu auf. Es gehört zum Schema der Gattung, dass Wundergeschichten einen „Chorschluss“ haben, der das erstaunliche Geschehen konstatiert.⁷⁵ Bei Markus ist er sorgfältig gestaltet und an einigen Stellen gezielt entwickelt.

Sein erster Exorzismus führt zu erstauntem Fragen (Mk 1,27) und zur Ausbreitung seines Rufes „im ganzen Gebiet von Galiläa“ (Mk 1,28). Der geheilte Aussätzige wird von Jesus zwar gewarnt, von der Reinigung zu berichten, bevor er sich den Priestern gezeigt hat, die ihm ein Gesundheitsattest ausstellen sollen (Mk 1,44), aber – nach seiner Rückkehr? – „begann er, viel zu verkünden und das Wort zu verbreiten“, so dass Jesus sich vor Andrang kaum retten kann (Mk 1,45). Die Menge, die um Jesus versammelt ist, erkennt im Gegensatz zum Vorwurf der Blasphemie (Mk 2,6 ff.), dass aller Grund zum Staunen und zum Gotteslob besteht: „So etwas haben wir noch nie gesehen“ (Mk 2,12). Der Besessene aus Gerasa will zwar gerne bei ihm bleiben (Mk 5,18), wird aber von Jesus zum

⁷³ Vgl. L. W. HURTADO, *The Women, the Tomb, and the Climax of Mark*, in: *A wandering Galilean* (s. Anm. 4), 427–450.

⁷⁴ In den vorangegangenen Kapiteln entsteht leicht der Eindruck, die Jüngergemeinde sei eine Männergesellschaft; das muss im Blick auf Mk 3,30–35 und 10,29 f. differenziert werden, weil die Familie Gottes, die Jesus zu sich zählt, aus Männern und Frauen besteht. Akzentuiert ist allerdings erst die Kreuzesszene; sie lässt im Rückblick entdecken, dass auch an diesem wichtigen Punkt keineswegs alles erzählt worden ist; zur Debatte vgl. M. N. PUERTO, *Jüngerinnen bei Markus? Problematisierung eines Begriffs*, in: eadem und M. Perroni (Hgg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte (Die Bibel und die Frauen. Neues Testament)*, Stuttgart 2012, 140–166.

⁷⁵ Vgl. G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (StNT 8), Gütersloh 1974.

Glaubensboten gemacht: „Geh in dein Haus zu den Deinen und verkünde ihnen, wie viel der Herr dir getan und wie sehr er sich deiner erbarmt hat“ (Mk 5,19); das macht er in derselben Dynamik der Ausbreitung, wie sie von Jesus selbst vorgegeben wird: „Und er ging fort und begann zu verkünden in der Dekapolis, wieviel Jesus für ihn getan hatte, und alle staunten“ (Mk 5,20). Später erzielt Jesus in der Dekapolis selbst eine solche Reaktion; nach der Heilung des Taubstummen sagen die Leute „außer sich vor Staunen: ‚Alles hat er gut gemacht, die Tauben lässt er hören und die Stummen reden‘“ (Mk 7,37).⁷⁶

In der Markusforschung sind die Notizen umstritten, weil die Spannung zwischen den retardierenden Elementen der Schweigegebote und den prospektiven der Verbreitungsnotizen groß ist. Sie erweisen sich in der Erzählung des Evangeliums jedoch weder als Indizien einer markinischen Wunderkritik noch als Indizien eines Messiasgeheimnisses, dass Jesus selbst sich gar nicht als Christus verstanden habe, aber die Differenz zur österlichen Christologie hätte ausgeglichen werden sollen⁷⁷. Vielmehr weisen sie auf analoge Probleme hin, Jesus zu verstehen und zu verkündigen, wie die Jünger sie kennen: Das Evangelium drängt an die Öffentlichkeit; es kann nicht zurückgehalten werden. Aber das genaue Verständnis Jesu und seines Wortes ist vorösterlich nicht ein für alle mal gegeben, sondern entwickelt sich in der Spannung von Vollmacht und Ohnmacht – so wie auch nachösterlich nicht einfach feststeht, wer Jesus ist, sondern er in seiner Bedeutung je neu zu entdecken ist. Dass nicht alle erzählten Reaktionen die volle Bekenntnishöhe erreichen, spricht nicht gegen sie und erklärt sich nicht schon aus einem – fiktiven – Historismus, sondern hält ebenso realistisch wie herausfordernd fest, dass es zu Jesus nicht nur die vollgültige Antwort des Glaubens oder den gehässigen Spott der Gaffer gibt, sondern auch ein breites Feld ambivalenter Reaktionen zwischen Neugier und Skepsis, Staunen und Fragen – die aber auch den Jüngern nicht ganz fremd sind.

Der Kreis der Jünger ist nicht geschlossen. Levi, von dem keine Missionsaktion erzählt wird, gehört dazu, nachdem Jesus ihn, den Zöllner, berufen hat (Mk 2,13 ff.), aber auch Bartimäus, der blinde Bettler, nachdem Jesus ihn geheilt hat (Mk 10,46–52). Der Schriftgelehrte, der nach dem größten Gesetz fragt, ist „nicht weit vom Reich Gottes“, nachdem sich herausstellt, dass er dem Doppelgebot zustimmt (Mk 12,28–34), während der Reiche, der Jesus fragt, was er tun müsse, um das ewige Leben zu gewinnen, sich zwar nicht zur Nachfolge entschließen kann, weil er zu reich ist, aber von Jesus geliebt bleibt und den Jüngern zeigt, dass auch sie nur durch Gott, bei dem „alles möglich“ ist, gerettet werden können (Mk 10,17–31).

⁷⁶ Zu den Dimensionen vgl. W. KLAIBER, Das Markusevangelium (Die Botschaft des Neuen Testaments), Neukirchen-Vluyn 2010, 143.

⁷⁷ Vgl. W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 41969 (11901).

Mitten in den Kreis der Jünger stellt Jesus ein Kind, an dem die Jünger sich ein Vorbild nehmen sollen (Mk 9,36 f.); das ist für ihr Sozialverhalten von schlechtereits entscheidender Bedeutung, intern wie extern: „Wer Erster sein will, sei Letzter von allen und aller Diener“ (Mk 9,35). Außerhalb des Nachfolgekreises agiert der fremde Wundertäter, den die Jünger als Koalitionspartner akzeptieren sollen: „Wer nicht gegen uns ist, ist für uns“ (Mk 9,40). Diese Offenheit folgt aus der Intensität der Jüngergemeinschaft, weil sie dem Prinzip der Diakonie verpflichtet ist. Für die markinische Sicht der Mission und der Ausbreitung des Evangeliums ist dieser Ansatz konstitutiv.

4. Die Mission der Kirche bei Markus

Von einer Mission der Kirche bei Markus zu sprechen, ist nicht unproblematisch, weil „Kirche“ kein Terminus des Evangeliums ist. Allerdings sind ekklesiale Dimensionen der Verkündigung Jesu unverkennbar, nicht nur im essentiellen Bezug auf das Gottesvolk Israel, sondern ebenso in Motiven wie der Familie Jesu (Mk 3,31–35; vgl. Mk 10,28 ff.) und dem „Haus des Gebetes“ (Mk 11,17 – Jes 56,7); auch die später beliebt gewordene Allegorie des Schiffeins der Kirche geht auf Markus zurück (Mk 4,35–41). Das Fehlen des Terminus *ekklesia* erklärt sich aus der Gattung des Evangeliums, die auf Jesus zurückschaut.⁷⁸ Wenn an dieser Stelle „Kirche“ – oder „Gemeinde“ – als Reflexionsbegriff für die nachösterliche Glaubensgemeinschaft (wie er zeitgleich im *Corpus Paulinum* ausgearbeitet wird) akzeptabel scheint, kann deutlich werden, dass Markus zwischen den Jüngern Jesu und seiner Gegenwart unterscheidet, auch wenn die Jünger transparent für die Gemeindeglieder sind und sich die Gläubigen im Spiegel der Jünger am besten wiedererkennen können. Genau in diesen Reflexionen zeigt sich, was das Markusevangelium zur Identifikation und Interpretation der urchristlichen Missionsgeschichte beizutragen imstande ist.

Das Markusevangelium erlaubt es nicht, Wegmarken auf einer Landkarte der urchristlichen Missionsgeschichte einzutragen. Selbst der Entstehungsort des Evangeliums ist – und bleibt – umstritten. Rom und Syrien, die am häufigsten genannten Regionen, liegen weit auseinander und sind in der Tradition wie der Forschung nicht alternativlos. Wahrscheinlich spiegeln die erzählten Szenen in Galiläa und Jerusalem, in Tyros und Sidon, in der Dekapolis und Jericho Erinnerungen an Jesu Wirken wider, die vor Ort gepflegt worden sind, also christliche Lokaltraditionen voraussetzen. Das ist missionsgeschichtlich wichtig, weil der Blick durch die Paulinen und die Apostelgeschichte in andere Richtungen gelenkt wird, bleibt aber notgedrungen im Bereich der wissenschaftlichen Hy-

⁷⁸ Mt 16,18 und 18,17 zeichnen keinen anderen Erwartungshorizont, sondern die Ausnahmen von der Regel.

pothesenbildung und fügt sich weder zu einem Itinerar früher Evangeliumsverkündigung noch zu einem Programm markinischer Mission.

Die Bedeutung des Markusevangeliums für die frühe Ausbreitung des Christentums liegt auf theologischem und hermeneutischem Gebiet: Einerseits wird in der erzählten Welt des Evangeliums selbst das Verhältnis zwischen der vor- und der nachösterlichen Verkündigung differenziert, wenngleich nur indirekt bestimmt, und zwar sowohl im Blick auf die Gründe und Motivationen als auch im Blick auf die Formen wie die Inhalte und vor allem auf die Personen; andererseits wird durch diese spannungsreiche Darstellung der Jesus- und der Jünger Geschichte die Adressatenschaft des Markusevangeliums in einen Prozess des Lesens und Verstehens einbezogen (Mk 13,14), der ihr nicht nur ihren eigenen Standort in der Wirkungsgeschichte der Mission Jesu und seiner Jünger, sondern auch ihre eigene Aufgabe bei der Aussaat des Evangeliums vergegenwärtigt.

4.1 Die Dynamik der Gottesherrschaft

Im Markusevangelium selbst wird deutlich, dass Zeit und Raum der Kirche bleibend durch die Verkündigung der nahegekommenen Gottesherrschaft geprägt sind (Mk 1,15). In ihrem Kommen sind Notwendigkeit und Möglichkeit der Mission begründet. Weil der Evangelist die Zeitanzeige Jesu ernst nimmt, gelingt es ihm, mit Rekurs auf die apokalyptische Verkündigung Jesu in den Turbulenzen des Jüdischen Krieges die Protagonisten einer *apocalypse now* in die Schranken zu weisen und die Dialektik der Nähe aufrechtzuerhalten, ohne das Ende der Geschichte zu proklamieren oder eine endlose Geschichte zu sanktionieren (Mk 13). Während bei Paulus die Auferweckung des Gekreuzigten die Initialzündung der Mission ist, hat Markus programmatisch die Verkündigung Jesu selbst als theologische Begründung der Mission stark gemacht (was Lukas zu seinem ekklesiologischen Konzept inspiriert haben dürfte). Im Kern der Osterbotschaft steht bei Markus die Erinnerung an die Verkündigung Jesu (Mk 16,6 f.), während umgekehrt Jesus bei Markus von seinem Heilstod und seiner Auferstehung in einer Intensität redet, die durch die explizite Christologie nicht gesteigert, sondern reflektiert wird.

Diese dezidiert vorösterliche Verankerung der nachösterlichen Mission hat erhebliche Konsequenzen für ihr Verständnis und ihre Praxis. Entscheidend ist das personale Element: einerseits der Dienst Jesu, andererseits die Glaubensbeziehung zu ihm. Jesus ist für Markus nicht nur eine Gestalt der Vergangenheit, von der man nur durch eine ununterbrochene Überlieferungskette wissen kann, sondern der erhöhte Kyrios, so wie nach Mk 12,35 ff. Jesus selbst Psalm 110 ausgelegt hat;⁷⁹ von der Rechten Gottes aus hat er eine Macht, die ihm Gott über

⁷⁹ Vgl. J. SCHRÖTER, Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens (BThSt 47), Neukirchen-Vluyn 2001.

seine Feinde verleiht – so wie er zeit seines Lebens in der Macht Gottes das Böse bekämpft und besiegt hat; wer glaubt, unterwirft sich seiner Macht und wird dadurch befreit. Aber im leeren Grab wird ausdrücklich die Identität des Auferstandenen mit dem Irdischen festgestellt (Mk 16,6). Der gegenwärtige Jesus Christus ist kein anderer als der geschichtliche. Jede gegenwärtige Beziehung kann sich deshalb nur an der vergangenen orientieren, und jede Beschäftigung mit der Vergangenheit zielt, weil Jesus zum Glauben gerufen hat, auf eine Vergegenwärtigung. Die wird in der Taufe (vgl. Mk 1,9 ff.), der Buße (vgl. Mk 1,4.15; 6,11 f.) und der Eucharistie (Mk 14,22–25) realisiert, auch in der Ehe (Mk 10,2–10), aber ganz breit und tief in der gesamten Verkündigung des Evangeliums, die von den Berufenen ausgeht und auf der Sendung der Zwölf beruht, um weitere Kreise zu ziehen.

Dass es zur nachösterlichen Mission gekommen ist, erklärt sich nach Markus aber nicht einfach als Fortsetzung der vorösterlichen. Der Einschnitt der Passion ist tief. Die Nachfolgemeinschaft der Zwölf, deren missionarische Verantwortung stark betont worden war, ist im Verrat des Judas, in der Flucht der Jünger und in der Verleugnung durch Petrus zerbrochen. Es gibt keine Mission am Tod Jesu vorbei, weil alle Menschen, auch die Jünger, des Dienstes jenes Menschensohnes bedürfen, der sein „Leben“ gibt „als Lösepreis für viele“ (Mk 10,45). Es gibt auch keine Mission ohne Auferstehung und Erscheinung, weil nur das neue Vorangehen Jesu die neue Nachfolge seiner Jünger begründet (Mk 14,28; 16,7). Durch die Auferstehung kommt aber nicht ein weiterer Grund zur Reich-Gottes-Verkündigung hinzu; vielmehr konkretisiert sich nach Markus die Dynamik der Gottesherrschaft im Tod wie in der Auferstehung Jesu (Mk 14,22–25), so wie umgekehrt erst durch Tod und Auferstehung Jesu die Reich-Gottes-Botschaft die Nähe Gottes zu den Leidenden und die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten (Mk 12,18–27) begründen kann. Entscheidend ist, dass erst durch die Passions- und Ostergeschichte Jesu das Evangelium, das nachösterlich verkündet werden soll und wird (Mk 13,10; 14,9), in seinen vollen Dimensionen anschaulich geworden ist.

4.2 Die Antwort des Glaubens

Durch das Evangelium wird die Person Jesu Christi selbst mit seiner Mission anschaulich: Was er gesagt, getan und erlitten hat, wird im Blickfeld der Erinnerung an ihn lebendig. Seine Persönlichkeit hat die Nachfolge der Jünger hervorgerufen. Über ihre Beziehung zu Jesus wird auch die der gegenwärtig Glaubenden inspiriert. Das Motiv der Mission ergibt sich aus dem Grund der Mission: Nur der Glaube an das Evangelium, den Jesus gefordert und gefördert, gelebt und geprägt hat, führt zur Nachfolge, zu der die Verkündigung des Evangeliums gehört. Die hat wiederum kein höheres Ziel als eben den Glauben an das Evangelium,

der die vor- wie die nachösterliche Jüngerschaft ausmacht, so dass die Hörer des Evangeliums in dieselbe Nähe zu Jesus kommen wie die Verkünder und sich ihnen ihrerseits die Möglichkeit wie die Notwendigkeit der Mission eröffnet. Die Mission Jesu wird der Leserschaft des Evangeliums als Grund für die Mission der Kirche hingestellt, weil in der Unbedingtheit und Eindeutigkeit der Gottesverkündigung und des Menschendienstes die Universalität des verheißenen Heiles aufleuchtet, das so schnell wie möglich so weit wie möglich verbreitet werden soll, so dass eine Antwort des Glaubens möglich wird. Die Mission der Kirche, die in der Mission Jesu begründet ist, steht insofern in ihrer Kontinuität, als Jesus selbst sie durch seinen Nachfolger im Zuge seiner Sendung angestoßen und mit der Berufung der Zwölf eschatologisch auf Dauer gestellt hat. Jesu Sendung ist insofern für seine Jünger zu jeder Zeit paradigmatisch, weil bei ihm Gottes- und Nächstenliebe einhergehen; seine Heilssendung, durch die überhaupt erst die Mission seiner Jünger ermöglicht und von der sie bleibend getragen wird, ist durch seine Diakonie getragen und schafft insofern Orientierung nicht nur bei den Inhalten und Formen der Verkündigung, sondern auch im Leben der Verkündiger. Doch ist Jesus nicht nur ein Modell für gelingendes Leben. Was er sagt, ist normativ: weil bei ihm Botschaft und Leben übereinkommen. Dass diese Normativität nicht der Demütigung der Sünder dient, sondern der Gewissensforschung der Gerechten und der Orientierung aller, kann man dem Evangelium hinreichend klar entnehmen. Aber ein wichtiger Beitrag des Markusevangeliums zur Missionsgeschichte besteht in der Antwort auf die Frage, was verkündet werden soll und warum es überhaupt einer Verkündigung bedarf.

Die vorösterliche Verankerung in der Sendung Jesu bestimmt nach Markus die Formen und die Inhalte der aktuellen Mission. Die Ansage Jesu, dass die Zeit erfüllt und die Gottesherrschaft nahegekommen ist (Mk 1,15), ist nicht Vergangenheit, sondern bleibende Gegenwart, die fortwährend die Zukunft erschließt. In diesem Horizont spielt sich die nachösterliche Mission ab. Die Gleichnisse, Dispute und Katechesen Jesu bestimmen – nicht exklusiv, sondern positiv – auch die wesentlichen Verkündigungsformen der Kirche, nicht nur, weil sie formal der Verkündigung Jesu entsprechen, sondern weil sie, wie Jesus gezeigt hat, der Gottesherrschaft entsprechen.

Eine explizite Rückbindung der nachösterlichen Mission an die vorösterliche Lehre Jesu wie in Mt 28,18 ff. fehlt bei Markus ebenso wie eine hermeneutische Programmatik der inspirierten Erinnerung an Jesus wie in den johanneischen Abschiedsreden. Aber die Aussendungsrede (Mk 6,6b–13) zeigt, dass die Jünger im Wesentlichen nichts anderes als das zu sagen haben, was Jesus gesagt hat, und dass sie geschickt werden, um in der Einheit von Wort und Tat der Diakonie Jesu zu entsprechen. Das kann nachösterlich und – für Markus – gegenwärtig nicht wesentlich anders sein, auch wenn der Jünger Schwächen im Verstehen und Können nicht nur Vergangenheit sind, sondern Gegenwart bleiben. Der originäre Auftrag an die zuerst Berufenen, „Menschenfischer“ zu werden (Mk 1,17),

kann nur erfüllt werden, wenn die Kirche im vollen Umfang an der Vollmacht partizipiert, die Jesus (nicht exklusiv, sondern positiv) den Zwölf übertragen hat. Die prinzipielle Kontinuität der nachösterlichen zur vorösterlichen Evangeliumsverkündigung ist der Identität Jesu und dem andauernden Kommen der Gottesherrschaft geschuldet. Diese theologisch wesentliche Kontinuität dürfte den entscheidenden Impuls zur Abfassung des Evangeliums ausgelöst haben. Sie ist aber nicht exklusiv, sondern positiv zu verstehen, wie die Aufgabe der Zwölf. Das Markusevangelium ist alles andere als ein hermetischer Text. Er ist vor anderen Traditionen nicht abgeschlossen, sondern für sie aufgeschlossen. Mit seinen Leitworten Evangelium und Glaube ist er für die Missionsprache der paulinischen Tradition anschlussfähig, zumal die Osterbotschaft Mk 16,6f. als Pendant zum alten Credo 1 Kor 15,3–5 gelten darf. Gerade diese Korrespondenz zeigt, wie die Jünger Jesu selbst und alle, die sich später auf den Nachfolgeweg der Mission machen, in das Evangelium einbezogen sind, das sie verkünden: Sie profitieren vom Dienst Jesu, sie werden vom Kommen der Gottesherrschaft neu ausgerichtet; sie erzählen ihre eigene Geschichte, wenn sie die Jesusgeschichte erzählen, weil sie wissen, worin sie im Kern besteht: im Leben und Sterben „für viele“, wie Jesus es in der Abendmahlstradition ausdrückt und mitteilt (Mk 14,24).