

Thomas Söding

# Das Evangelium der Gottesherrschaft

## Die Verkündigung Jesu und die Sendung der Jünger

Markus, nach herrschender Meinung der älteste Evangelist, führt gleich zu Beginn seines Buches Jesus als den ein, der die Gottesherrschaft verkündet (*Mk 1,14–17*):

(14) Nach der Auslieferung des Johannes kam Jesus nach Galiläa und verkündete das Evangelium Gottes: (15) „Erfüllt ist die Zeit, und nahegekommen ist die Herrschaft Gottes. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (16) Und er ging am See von Galiläa entlang und sah Simon und Andreas, den Bruder des Simon, Netze ins Meer werfen; denn sie waren Fischer. (17) Und Jesus sagte ihnen: „Kommt, mir nach, ich werde machen, dass ihr Menschenfischer werdet.“

In der kurzen Szenenfolge benennt Markus nicht nur das große Thema Jesu, die frohe Botschaft, dass die Zeit des Wartens auf die Erlösung beendet ist, weil Gott selbst als König nahekommt; Markus stellt Jesus auch in die Beziehungen hinein, die für ihn und sein Evangelium wesentlich sind, die Beziehung zum Täufer Johannes, die Beziehung zu den Israeliten und die Beziehung zu den Jüngern. Alle drei Beziehungen sind mit der Gottesherrschaft selbst gegeben. Markus hat sie in seinem Buch sorgfältig aufgebaut. Der Täufer ist als Bußprediger eingeführt (*Mk 1,4–8*), der Jesus getauft hat (*Mk 1,9–11*); die Israeliten sind von Anfang an mit ihrer Heiligen Schrift präsent, die ihnen Gottes Wort als Erlösung verheißt (*Mk 1,2f*); die Jünger tauchen noch in der Menge derer unter, die zum Täufer an den Jordan ziehen (*Mk 1,4*), kommen aber ins Bild, wenn der Weg des Herrn bereitet wird (*Mk 1,3*).

Die Beziehungen Jesu und seines Evangeliums zum Täufer, zu Israel und zu seinen Jüngern sind durch die Hauptverben der einladenden und fordernden Verkündigung Jesu aufeinander abgestimmt: Sein Ruf zur Umkehr (*Mk 1,15*) nimmt die Bußpredigt des Täufers

auf (*Mk 1,4*); sein Ruf zum Glauben an das Evangelium (*Mk 1,15*) führt sie weiter und bezieht sie auf die prophetischen Traditionen des Gottesvolkes (*Jes 52,7; 61,1f*); sein Ruf zur Nachfolge (*Mk 1,16–20*) weist den nächsten Schritt und eröffnet die Möglichkeit der Jüngerschaft dessen, den der Täufer angekündigt hat.

Die Beziehungen sind untereinander eng verflochten. Jesus und Johannes wirken in Israel und für Israel. Nach den synoptischen Evangelien hat der Täufer den kommenden Stärkeren angekündigt, in dem die Jünger den Messias Jesus erkannt haben, während Jesus selbst sich oft auf Johannes, der ja auch sein Täufer gewesen ist, auf seine Botschaft und seine Rolle im Heilsplan Gottes bezieht. Matthäus hat das Netz noch enger geknüpft, weil nach ihm nicht nur Jesus, sondern bereits Johannes der Täufer die Nähe der Himmels-herrschaft verkündet hat (*Mt 3,2*). Zwischen den Täuferjüngern und den Jesusjüngern gibt es nach dem Johannesevangelium starke Überschneidungen (*Joh 1,35–51*).

Die Beziehungen entstehen, weil Jesus in engster Beziehung mit Gott, dem Vater, steht. Das wird bereits durch die Überschrift des ältesten Evangeliums angezeigt, die sicher vom Christus, wahrscheinlich aber auch vom Gottessohn Jesus spricht (*Mk 1,1*); es verdichtet sich in der Epiphanie nach der Taufe, wenn Jesus von einer Stimme aus dem Himmel als geliebter Sohn Gottes angeredet und in sein messianisches Amt der öffentlichen Evangeliumsverkündigung eingeführt wird (*Mk 1,9–11*).

Die Szenenfolge ist sorgfältig komponiert. Sie ist ein genuiner Ausdruck der markinischen Christologie. Sie ist vom Standpunkt des Evangelisten geprägt, der an die Auferstehung Jesu von den Toten glaubt, an seine messianische Sendung, seine Gottessohnschaft und Heilsmittlerschaft und gerade deshalb die Geschichte Jesu zu erzählen begonnen hat; denn im Glauben weiß er, dass genau diese Geschichte die Basis jeden Christusglaubens ist und seinen wesentlichen Inhalt ausmacht. Der Anspruch des Evangeliums ist es, genau dadurch die geschichtliche Wahrheit Jesu sichtbar zu machen, dass er in engste Verbindung mit dem Evangelium Gottes gebracht wird, so dass sich von dorthin seine Beziehungen zum Täufer, zu Israel und zu seinen Jüngern, letztlich also zur Kirche klären.

Es ist nicht möglich, die christologische Komposition des Markus zu Beginn des Evangeliums zu historisieren. Es ist aber sicher, dass

sie auf historischer Überlieferung beruht, die der Evangelist literarisch gestaltet. Es ist eine theologisch reflektierte Glaubensüberzeugung, die Markus zu seinem Bild der Geschichte Jesu geführt hat. Dieses Bild prägt. Die historisch-kritische Jesusforschung stimmt im Wesentlichen darin überein, dass Jesus nach seiner Taufe im Jordan als Prophet der Gottesherrschaft in Israel aufgetreten ist, um Jünger zu sammeln. Der Eindruck, den Markus vermittelt, ist von Matthäus und Lukas vertieft worden; er wird durch die Redenquelle und ihr Sondergut bestätigt; er weist dem Johannesevangelium mit seiner anderen Thematik des ewigen Lebens, aber einer ähnlich Konstellation Jesu zum Täufer, zu Israel und zu den Jüngern den Platz einer alternativen und ergänzenden Sicht auf Jesus zu, den es von Anfang an beansprucht zu haben scheint.

## I. Jesus und Johannes der Täufer

Alle vier Evangelien beginnen, indem sie Johannes den Täufer, seine Predigt und seine Taufe vorstellen. Nach dem Lukasevangelium ist er mit Jesus eng verwandt (*Lk 1,36*); nach einer Tradition der Redenquelle hat Jesus ihn den größten Mann der Geschichte genannt – auch wenn jeder im Himmel größer ist als er (*Mt 11,11 par Lk 7,28*). Die neutestamentlichen Täuferüberlieferungen sind von den Urteilen und Eindrücken derer bestimmt, die von Johannes den Weg zu Jesus gefunden haben. Der Vierte Evangelist hat diese Beziehung besonders intensiv gestaltet (*Joh 1,19–51*), während die Synoptiker indirekt festhalten, dass keineswegs alle Johannesanhänger zu Jesusgläubigen geworden sind (*Mt 11,2 par Lk 7,18*; vgl. *Apg 19,1–7*). Bei Flavius Josephus gibt es in seinen „*Altertümern*“ einen Passus über den Täufer Johannes, der zum Vergleich herangezogen werden kann (*Antiquitates Judaicae 18, 5, 2* [§§ 116–119]). Während die Evangelien sich in erster Linie an die Gläubigen richten, deren Beziehung zu Jesus geklärt werden soll, wendet Josephus sich an ein römisches Publikum, das er nach der Katastrophe des Jüdischen Krieges und inmitten antisemitischer Stimmungen über das Judentum aufklären will, indem er seine Geschichte und seine großen Gestalten verständlich macht.

## 1. Die Prophetie des Johannes

Über die historische Substanz der neutestamentlichen Täuferpredigt gibt es in der Bibelwissenschaft an einem Punkt Einigkeit und an mindestens zwei theologisch sensiblen Punkten Streit. Einig ist die Exegese, dass Johannes ein Gerichtsprophet gewesen ist. Seine Botschaft ist eine Gerichtsbotschaft. Strittig ist zweierlei: Ist der „Stärkere“, auf dessen Kommen Johannes gesetzt hat (*Mk 1,7f par*), Gott selbst oder der Messias? Und ist die sogenannte Standespredigt des Täufers, von der nur Lukas berichtet (*Lk 3,10–14*), ein ursprünglicher Teil seiner Predigt oder eine nachträgliche Hinzufügung? Beide Punkte sind brisant. An ihnen entscheidet sich zum einen, ob die ‚Christianisierung‘ des Täufers im Neuen Testament eine Verfälschung oder eine Verdeutlichung ist, und zum anderen, ob Johannes ein radikaler Apokalyptiker gewesen ist, der nur den unvermeidlichen Untergang im Gericht und die Rettung in letzter Sekunde durch die Taufe angekündigt hat, oder auch ein Ethiker, der Zeit und Raum, wie viel auch immer, für ein Leben in Israel gesehen hat. Die Entscheidung wird strittig bleiben, lässt sich aber in beiden Fällen begründen und mit der Gerichtsbotschaft des Täufers verbinden.

### 1.1 Die Gerichtsbotschaft des Täufers

Johannes der Täufer ist ein Gerichtsprophet, so wie viele der alttestamentlichen Propheten gekommen sind, um Gottes Gericht zu verkünden. Johannes gehört aber, wie Daniel, zu denjenigen, die dieses Gericht nicht mehr innerhalb der Geschichte, sondern über sie hinaus verkünden, als Ende der alten und Beginn der neuen Welt, die von Gott zu seinem Reich gestaltet wird. Johannes gehört in die Geschichte der Apokalyptik. Dass die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt und jeder, der keine guten Früchte bringt, umgehauen und verbrannt wird (*Mt 3,10 par Lk 3,9*) und dass der „Stärkere“ wie ein Bauer auf der Tenne die Spreu vom Weizen trennt (*Mt 3,12 par Lk 3,17*), sind farbige Bilder eines drohenden Unterganges und einer kommenden Rettung, die auf der Unterscheidung von Gut und Böse beruht. Für alle ist noch Zeit. Sie können der Katastrophe entkommen und gerettet werden, nicht ohne das Bekenntnis und die Vergebung der Sünden, nicht ohne die Taufe und nicht ohne den „Stärkeren“, als dessen Vorläufer Johannes sich gesehen hat.

Johannes richtet seine Kritik an ganz Israel. Er greift nach Überlieferungen, die auf die Redenquelle zurückgehen (*Mt 3,9 par Lk 3,8*) insbesondere diejenigen an, die meinen, der Umkehr nicht zu bedürfen, weil sie zum Gottesvolk der Abrahamskinder gehören. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Johannes skandalisiert weder einzelne Untaten, noch quantifiziert er die Gesetzesverstöße der Israeliten. Ohne dass genügend Quellen vorlägen, die ermöglichten, eine Anthropologie und Soteriologie des Täufer zu rekonstruieren, machen die Härte der Gerichtsbotschaft und die Radikalität der Umkehrforderung nur dann Sinn, wenn ein qualitativer Sündenbegriff vorliegt: also einerseits die Vorstellung einer zerstörerischen Sündenmacht, die ganz Israel im Griff hat, und andererseits die Wahrnehmung, dass in den schweren und nicht so schweren Sünden ein ‚Nein‘ gegen Gott mitschwingt.

Johannes sagt: Es ist hohe Zeit. Entscheidendes ist „schon“ geschehen (*Mt 3,10 par Lk 3,9; Mt 3,12 par Lk 3,19*), wenngleich noch nicht ausgeführt: Die Axt ist an die Wurzel gelegt, definitiv, auch wenn der Baum noch nicht umgehauen ist. Das Gericht ist im Kommen (*Mt 3,7 par Lk 3,7*). Noch näher aber kommt der „Stärkere“, der es hält und bei denen zum guten Ende führt, die gute Früchte tragen (*Mt 3,11f par Lk 3,16f*). Der Naherwartung des Täufers liegt ein eher qualitativer als quantitativer Zeitbegriff zugrunde. So dringend er warnt und mahnt: Er verkündet zugleich, dass noch etwas passieren wird und dass noch etwas passieren muss: Der Stärkere wird kommen, das Gericht zu halten; und die Umkehr tut not, die sich in der Übernahme der Taufe zeigt und nach der Rückkehr ins Land bewährt.

### 1.2 Die ethische Verkündigung des Täufers

Johannes ist als Gerichtsprediger ein Prophet hoher Moralität. Flavius Josephus hat ihn als Moralisten dargestellt. Obgleich diese Akzentuierung dem Interesse des Historikers geschuldet sein mag, den eigenwilligen Propheten Römern verständlicher werden zu lassen, ist sie ein Indiz. Nach Josephus und den Synoptikern ist Johannes gefangengesetzt und später getötet worden, weil er die Ehe des Herodes Antipas mit Herodias, der Frau seines Bruder Philippus, angeklagt hat (*Mk 6,17–29 par; Lk 3,19*); Johannes hat diese Verbindung offenbar als sakralrechtliches Vergehen gesehen, das sich aus *Lev 18,16* und *20,21* ergibt; das Eherecht der Tora hat aber weitreichende moraltheo-

logische Konsequenzen. Nach Lukas hat Johannes „Früchte, würdig der Umkehr“ gefordert (*Lk 3,8*); nach Matthäus, der keine Konkretion überliefert, im Singular „Frucht, würdig der Umkehr“. Die Metapher der „Früchte“ steht im Neuen Testament immer wieder für die ethische Dimension des Glaubens (*Mt 7,17ff*; *12,33ff par Lk 6,43–46*; *Gal 5,22*). Ob im Singular oder Plural: Das Motiv geht auf die Redenquelle zurück; die „Frucht“ braucht ein wenig Zeit, um zu reifen: So kommt die Ethik ins Spiel. Die „Standespredigt“, die Lukas überliefert, ist ein Beispiel, welche moralischen Konsequenzen die Umkehrpredigt des Täufers haben soll. Markus, Matthäus und Johannes können die ethischen Traditionen gezielt ausgeblendet haben, um Johannes ganz als Vorläufer des Messias ins Licht setzen zu können, während Lukas ein Interesse hatte, auch im Bereich der Ethik die Kontinuität zwischen der Urgemeinde und Jesus auf das Gesetz Israels zu beziehen und deshalb Johannes als Gestalt eines verbindenden Überganges auch im Bereich der Lebensführung zu zeichnen.

Die Ethik des Täufers ist eschatologisch begründet. Was getan werden muss, muss sofort getan werden. Die Zeit bis zum Gericht sinnvoll zu füllen, ist Ziel der Ethik, die Johannes vorschreibt. Sie greift nach *Lk 3* moralische Standards auf, die nicht exzeptionell sind, sondern allgemeingültig: Es ist eine Solidarität (*Lk 3,11*), der Gerechtigkeit (*Lk 3,12*) und der Überwindung von Gewalt (*Lk 3,13*) – immer aufgezeigt an denen, die eine Mahnung besonders nötig haben, auch Zöllnern und Soldaten (*Lk 3,12f*). Weil das Gericht kommt, muss man sofort reagieren; die Zeit läuft, jede Sekunde zählt. Es bleibt eine Frist, sich durch die Taufe im Jordan auf ein neues Leben im Heiligen Land vorzubereiten. In keinem Fall hält die Eschatologie die Ethik aus; im Gegenteil: Wenn die Uhr tickt, wird jeder Augenblick kostbar. Wer hört, dass er bald vor seinen Richter tritt, wird innehalten und genau überlegen, worauf es jetzt vor allem ankommt. Das ist das Pathos der Ethik aus dem Mund des Täufers.

### 1.3 Die messianische Verkündigung des Täufers

Johannes hat das Kommen des Messias angekündigt. Bei Josephus fehlt jeder messianische Zug im Bild des Täufers. Daraus folgt jedoch nicht, dass er auch dem Täufer abgegangen sei. Denn Josephus weiß um die politische Brisanz messianischer Bewegungen und kann das

Interesse gehabt haben, die Bedeutung des Täufers an dieser Stelle herunterzuspielen. Die Angaben der Evangelien sind hingegen eindeutig – auch aus Interesse, aber nicht ohne Plausibilität. Das Bild des „Stärkeren“, dem er die Schuhe zu binden nicht würdig sei (*Mk 1,7; Mt 3,11; Lk 3,16*), ist als älteste Täufertradition gesichert, passt aber nicht zu Gott oder zum Menschensohngleichen der Daniel-Apokalypse (*Dan 7*), sondern nur zu einer geschichtlichen Gestalt. Dass jemand ihm nachkommt, wie Johannes verkündet, ist nur dann ein passendes Bild, wenn ein Mensch erwartet wird, der die Feuertaufe bestehen und den Heiligen Geist bringen wird. Die Redenquelle bestätigt diesen Eindruck, wenn sie erzählt, dass Johannes aus dem Gefängnis seine Jünger geschickt habe, um zu fragen, ob Jesus der sei, der da kommen solle oder ob man auf einen Anderen warten müsse (*Mt 11,2–6 par Lk 7,18–23*). Johannes hat den „Stärkeren“ als den Messias gesehen, der als Mensch kommen wird, um durch das Gericht die Rettung zu bringen. Für die Evangelisten ist klar, wer dieser messianische Mensch ist: Jesus von Nazaret. Markus, dem Matthäus und Lukas gefolgt sind, hat diese Beziehung gesehen und literarisch gestaltet; der Evangelist Johannes hat sich auf sie konzentriert; die Redenquelle, die bei Lukas und Matthäus eingegangen ist, hat sie mit der Gerichtsbotschaft verbunden. Ob allerdings Johannes der Täufer selbst in Jesus von Nazaret den „Stärkeren“ erkannt hat, ist nicht ganz so sicher. Das Bild, das die Evangelien abgeben, ist voller Spannungen. Markus gibt keine Auskunft: Von der Öffnung des Himmels, dem Herabkommen des Geistes und der Stimme nach der Taufe, die Jesus als geliebten Gottessohn anspricht, der seine messianische Verkündigung beginnen soll, hat der älteste Evangelist so erzählt, als stehe nur Jesus im Fokus (*Mk 1,9ff*). Lukas erzählt den Vorgang zwar als öffentliche Proklamation, überliefert aber keine Reaktion des Täufers und erzählt später, in Ephesus habe es Johannesjünger gegeben, die noch nie etwas von Jesus gehört hätten und deshalb auch noch nicht die Geisttaufe empfangen haben (*Apg 19,1–7*). Nach Matthäus weiß Johannes hingegen schon vor der Taufe, mit wem er es zu tun hat: mit dem, von dem er es nötig hätte, getauft zu werden (*Mt 3,14f*). Gleichwohl überliefert Matthäus wie Lukas eine Szene aus der Redenquelle, dass Johannes noch kurz vor seinem Tode im Gefängnis unsicher gewesen ist, ob Jesus wirklich der sei, dessen Kommen er verheißen habe (*Mt 11,2–6 par Lk 7,18–23*). Das Vierte Evangelium lässt

den Täufer nach der Taufe Jesu zum expliziten Christuszeugen werden (*Joh 1,29.34.36*), hält aber als Selbstzeugnis des Täufers fest, dass er Jesus zuerst nicht erkannt habe, wenn es ihm nicht offenbart worden wäre (*Joh 1,31–34*).

Das historische Urteil fällt nicht leicht. In allen Evangelien gibt es das Schweigen und Fragen des Täufers, wenn auch sehr unterschiedlich gestaltet. Die synoptische Überlieferung ist schwieriger als die johanneische; sie spiegelt womöglich eine Unsicherheit, ein Schwanken des Täufers wider, das geschichtlich nicht ganz unwahrscheinlich zu sein braucht. Wenn der Übertritt von Johannesjüngern zu Jesus nicht ein Verrat gewesen ist, muss es freilich für sie eine Brücke gegeben haben. Ob Johannes selbst den Weg zu ihr gewiesen hat, muss offen bleiben.

Beides, die messianische Erwartung und die Ethik, sind bei Johannes eschatologisch geprägt. Er ist ein Gerichtsprophet, so wie viele der alttestamentlichen Propheten gekommen sind, um Gottes Gericht zu verkünden. Johannes gehört aber, wie Daniel, zu denjenigen, die dieses Gericht nicht mehr innerhalb der Geschichte, sondern über sie hinaus verkünden: als Ende der alten und Beginn der neuen Welt, die von Gott zu seinem Reich gestaltet wird. Dass die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt und jeder, der keine guten Früchte bringt, umgehauen und verbrannt wird (*Mt 3,10 par Lk 3,9*) und dass der „Stärkere“ wie ein Bauer auf der Tenne die Spreu vom Weizen trennt (*Mt 3,12 par Lk 3,17*), sind farbige Bilder eines drohenden Unterganges und einer kommenden Rettung, die auf der Unterscheidung von Gut und Böse beruht. Für alle ist noch Zeit. Sie können der Katastrophe entkommen und gerettet werden: nicht ohne das Bekenntnis und die Vergebung der Sünden, nicht ohne die Taufe und nicht ohne den „Stärkeren“, als dessen Vorläufer Johannes sich gesehen hat.

## 2. Die Taufe des Johannes

Johannes der Täufer predigt in der Wüste am Jordan die „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünder“ (*Mk 1,4*). Markus fasst seine Worte so zusammen, dass die Verbindung mit Jesus herauskommt, aber auch der Unterschied zu ihm (*Mk 1,4f*):

(4) Johannes war in der Wüste und verkündete die Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden. (5) Und hinaus zu ihm zog das ganze Land Judäa mit allen Jerusalemern, und sie wurden von ihm im Jordan getauft, indem sie ihre Sünden bekannten.

## 2.1 Der Ort der Taufe

Der Ort der Taufe ist genau auf ihre Adresse und ihren Inhalt abgestimmt. Die Angaben der Evangelien weichen etwas voneinander ab, lassen sich aber als historisch plausible Eindrücke erklären, die von unterschiedlichen Beobachtungsstandpunkten aus gewonnen worden sind. Der Streit um den genauen Ort wird nicht nur aus akademischen, sondern auch aus politischen und wirtschaftlichen Gründen geführt; denn die Taufstelle Jesu ist ein magnetischer Anziehungspunkt nicht nur für Pilger, sondern auch für Touristen. Ob er in Israel oder Jordanien liegt, am See Genezareth oder weiter entfernt, ist aber im Kern eine exegetisch-historische Frage.

Nach Markus und Lukas hat Johannes „in der Wüste ...“ (*Mk 1,4*), nach Matthäus „in der Wüste von Juda ...“ (*Mt 3,1*), nach Lukas „in der Wüste“ (*Lk 3,2*; vgl. *Lk 1,80*) und „in der ganzen Jordangegend“ (*Lk 3,3*; vgl. *Mt 3,5*), nach Johannes „in der Wüste“ (*Joh 1,23*), nämlich „in Bethanien jenseits des Jordans“ (*Joh 1,28*), und „in Änon bei Salim, wo viel Wasser war“ (*Joh 3,23*) getauft. Die genaue Lage der von Johannes genannten Orte zur Zeit Jesu ist unsicher. Nach der antiken Karte von Madaba aus dem 6. Jahrhundert n. Chr., die zum Fußbodenmosaik der St. Georgskirche gehört, könnte Änon in der jüdischen Wüste unweit des Toten Meeres am Ostufer des Jordan gelegen haben. In der Nähe, unweit des Toten Meeres am Westufer des Jordan, im Wadi Al-Kharrar auf dem Gelände des sogenannten Eliasberges, lokalisiert das Mosaik auch einen Ort namens Bethabara. Das passt allerdings nicht zum ‚jenseitigen‘ Bethanien des Johannesevangeliums; es spricht auch nicht für eine Identifizierung mit „Änon bei Salim“. Dieser Ort wird von Eusebius (*Onomasticon*, p. 40) im nördlichen Samarien 12 km südlich von Beth Shean (Skythopolis) geortet. Die Stelle liegt nicht in der Wüste von Juda, hat aber „viel Wasser“, passend zur Angabe des Vierten Evangeliums (*Joh 3,23*).

Die johanneischen Angaben lassen sich nicht harmonisieren, weder untereinander noch mit der geographischen Vorstellung des 6. Jahrhunderts. Für den Evangelisten handelt es sich bei Bethanien

und Änon um zwei verschiedene Orte; der eine, Bethanien, liegt in der Wüste (*Joh 1,23*), der andere, Änon bei Salim, an einer Stelle mit viel Wasser. Die Angaben sind so konkret und schwierig, dass sie vermutlich historisch sind, auch wenn sie sich heute nicht mehr sicher lokalisieren lassen. Der Vierte Evangelist verfügt im Allgemeinen über ausgezeichnete Ortskenntnisse und eigene Überlieferungen. Dass er zwei unterschiedliche Orte nennt, dürfte sich daraus erklären lassen, dass Johannes nicht nur eine einzige Taufstelle am Jordan gehabt hat. Das entspricht auch dem Bild des Lukas, dass Johannes „in der ganzen Jordangegend“ gewirkt hat (*Lk 3,3*); es wird indirekt von Matthäus bestätigt (*Mt 3,5*). Die Überlieferung des Vierten Evangeliums lässt sich verstehen, wenn Johannes nicht nur in „Bethanien“, in der Wüste von Juda, aber – zum Beispiel als Jesus (vgl. *Joh 3,22*) beziehungsweise seine Jünger dort taufte (*Joh 4,1f*) – auch weiter im Norden, in „Änon bei Salim“, wirkte. Vielleicht hat es weitere Taufstellen am Jordan gegeben. Herodes Antipas, der spätere Mörder des Täufers, war Herr sowohl über Galiläa im Norden als auch über Peräa jenseits des Jordans weiter im Süden. Die geographischen Angaben passen gut zusammen. Johannes hat sich als Prophet ganz Israels gesehen; so erklärt sich, dass er nicht nur im Süden, sondern auch im Norden hat wirken wollen.

Gemeinsam ist der Jordan. Hier spendet Johannes die Wassertaufe. Der Jordan ist der Grenzfluss, gleichzeitig aber die Lebensader Israels. Jakob hat ihn „mit einem Stab“ durchschritten (*Gen 32,11*; vgl. *Gen 50,10f*); „jenseits des Jordans“ wird Israel in der Wüste vom Propheten wider Willen, dem Heiden Bileam, seliggepriesen (*Num 22,1–24,25*); zum Abschluss des Exodus zieht das ganze Volk Israel, geführt von Josua, unter Zeichen und Wundern durch den Fluss ins Land der Verheißung (*Jos 1–3*). Diese Symbolik aktualisiert Johannes. Er ruft ganz Israel heraus an den Jordan und damit zurück an den Anfang seiner Geschichte im Heiligen Land, zurück in den Exodus. Der Angabe im Vierten Evangelium, Johannes habe „jenseits des Jordans“ getauft (*Joh 1,28*), eignet mithin eine besondere Präzision. Israel muss sich, gerufen von Johannes, auf den Weg heraus aus dem Heiligen Land und zurück ans andere Ufer machen, um über den Jordan zu gehen und neu im Heiligen Land zu leben.

Dass die Synoptiker sich auf die „Wüste“ als Ort der Johannestaufe konzentriert haben, erschließt das Symbol – oder Sakrament – der

Johannestaufe von einer anderen Seite. Der Weg durch die Wüste ist das äußere Zeichen der inneren Umkehr, zu der Johannes die Israeliten ruft. Dass sie Abrahamskinder sind, dispensiert sie nicht von der Umkehr und rettet sie nicht vor dem kommenden Gericht, sondern intensiviert die Drohung, aber auch die versteckte Verheißung des Johannes, der nach der Überlieferung der Logienquelle sagt, dass Gott „aus diesen Steinen Kinder Abrahams machen“ kann (*Mt 3,9 par Lk 3,8*). Die Bewohner Jerusalems, Judäas und Galiläas sollen heraus aus ihrem bisherigen Leben; sie sollen mit ihm abschließen und im Wasser des Jordan ein neues Leben beginnen, das aus der Wüste führt. Die „Wüste“ schafft die Verbindung zur jesajanischen Prophetie, mit der Markus sein Evangelium hat beginnen lassen (*Jes 40,3 LXX*; vgl. *Mal 3,1*): Die „Stimme des Rufers“ wird in der Wüste laut, dass dem „Herrn“ der „Weg bereitet“ werde. In diesem „Herrn“ haben die Evangelisten Jesus gesehen, den messianischen Kyrios, und im „Rufer“ den Täufer. Ursprünglich auf die Rückkehr aus dem babylonischen Exil bezogen, hat das Wort jetzt die Aufgabe, den Israeliten ihre selbstverschuldete Gefangenschaft im Heiligen Land vor Augen zu führen und die Hoffnung auf einen Ausweg aus der verfahrenen Situation zu begründen.

In seiner Kleidung, dem Mantel aus Kamelhaaren mit dem Ledergürtel, und seiner Nahrung, Heuschrecken und wilder Honig, stilisiert Johannes sich als neuer Elija (*Mk 1,6 par*; vgl. *2 Kön 1,8*; *2,1–18*; vgl. *1 Kön 19,13.19*). Diese Rolle spielt er nach den Synoptikern (vgl. *Lk 1,17*) auch für Jesus selbst (*Mt 11,4*; *Mk 9,11–13 par Mt 17,10–13*). Sie gewinnt eine heilsgeschichtliche Bedeutung, weil Elija, der nach *2 Kön 2,1–18* keines natürlichen Todes gestorben, sondern in den Himmel aufgefahren ist, nach *Mal 3,23f* wiederkommen wird, um das Volk mit Gott und untereinander zu versöhnen (vgl. *Sir 48,9f*; *Mk 9,11ff par Mt 17,10–13*). Nach dem Vierten Evangelium hat es der Täufer Johannes zwar nicht nur abgelehnt, als Messias und endgültiger Prophet (im Sinn von *Dtn 18,15*), sondern auch als Elija identifiziert zu werden (*Joh 1,19–28*); aber er sieht sich nach *Joh 1,23* als Rufer in der Wüste, den Jesaja (*Jes 40,3*) angekündigt hat, und nimmt so genau die Rolle als Vorläufer an, die nach den Synoptikern mit Elija besetzt ist, nur dass sie dort archaischer und apokalyptischer als im Vierten Evangelium gestaltet wird.

## 2.2 Die Wirkung der Taufe

Die Johannestaufe schafft einen Ort der Sündenvergebung jenseits des Tempels. Eine programmatische Konkurrenz zu den Sühnopfern im Tempel, wie bei den Essenern, ist sie aber nicht; die Kritik des Johannes, der nach *Lk 1* aus einer priesterlichen Familie stammt, richtet sich gegen die Hohenpriester, nicht gegen das Heiligtum. Die Johannestaufe hat eine andere Qualität als die Tempelopfer. Im Heiligtum von Jerusalem werden die Sünden vergeben, die in Israel Tag für Tag und Jahr für Jahr begangen werden. Deshalb herrscht dort das Prinzip der Wiederholung. Die synoptischen Evangelien stellen hingegen, wohl mit historischem Recht, die Johannestaufe als einen außerordentlichen, von eschatologischem Ernst getragenen und deshalb, wenigstens der Tendenz nach, einmaligen Akt dar, verbunden mit dem Bekenntnis der Sünden. Die Johannestaufe greift tiefer als der Tempelkult und reicht weiter.

Johannes ist ein Gerichtsprophet, der von der tödlichen Herrschaft der Sünde auch in Israel und über die Israeliten bestimmt ist. Deshalb redet er nach *Lk 3,7* alle, die zu ihm ziehen, nach *Mt 3,7* speziell die Pharisäer und Sadduzäer, „die zu seiner Taufe kamen“ (um sich dort taufen zu lassen oder das Geschehen zu begutachten), als „Schlangenbrut“ an: Sie tragen das tödliche Gift der Sünde in sich und verbreiten es um sich. Ihnen hilft nur eine Radikalkur: Das Übel muss an der Wurzel gepackt und ausgerissen werden, damit etwas von Grund auf Neues wachsen und Früchte tragen kann. Das fordert und bewirkt Johannes.

Aus dem Bericht über die Taufe Jesu (*Mk 1,9ff*) lässt sich ableiten, dass ihr Ritus nicht nur das Übergießen mit Wasser, sondern das Untertauchen gewesen ist. So oder so ist es eine Wassertaufe. Das Wasser ist das symbolische Mittel der Reinigung. Die Sünde wird abgewaschen wie Schmutz. Das Unter- und Auftauchen symbolisiert, wie Paulus es in *Röm 6,1–11* über die christliche Taufe ausführen wird, Tod und Auferstehung: den Tod der Sünde und die Auferstehung der Vergebung. Dieselben Dimensionen haben das Elend der Sünde und das Glück der Versöhnung im Gleichnis Jesu vom verlorenen Sohn; denn der Vater sagt, „mein Sohn“ und „dein Bruder war tot und lebt wieder, er war verloren und ist wiedergefunden“ (*Lk 15,11–32*).

Die Umkehr, zu der Johannes ruft, ist die Einsicht in das verfehlte und verwirkte Leben derer, die als Israeliten im Heiligen Land leben, aber Gottes heiligen Zorn über ihrem Haupt beschworen haben. Umkehr heißt bei Johannes, Gott in seinem Zorn Recht zu geben und die Rettung vom verheißenen Stärkeren zu erwarten, der nicht mit Wasser, sondern nach Markus mit „Heiligem Geist“ (Mk 1,8), nach Matthäus und Lukas, also vermutlich nach der Redenquelle, aber „mit Heiligem Geist und Feuer“ taufen wird (Mt 3,11 par Lk 3,16).

### 2.3 Das Verhältnis Jesu zum Täufer und seiner Verkündigung

Jesus hat sich von Johannes taufen lassen (Mk 1,9ff par). Er ist mit ihm verglichen worden; er hat sich mit ihm auseinandergesetzt. Allerdings gibt es keinen direkten, sondern nur noch einen indirekten Zugang zu seinem Bild des Täufers: dasjenige, das die Evangelien überliefern. Es ist christologisch aufgeladen; aber es ist historisch fundiert, wie der Reichtum seiner Facetten, die Charakteristik seiner Perspektiven und die Breite seiner Überlieferungsskala zeigen.

Dass Jesus von Johannes getauft worden ist, bedeutet zumindest, dass er ihm theologisch voll und ganz zugestimmt hat. Wahrscheinlich war es aber mehr als ein Akt der Solidarisierung, sondern ein erster öffentlicher Ausdruck des Dienstes, den Jesus der Rettung Israels und der Verwirklichung der Gottesherrschaft leisten sollte. Matthäus hat das durch den Dialog zwischen Johannes und Jesus über die Gerechtigkeit herausgearbeitet (Mt 3,13–17). Es schiene angemessener, würde Johannes von Jesus die Taufe empfangen; dann wären die heilsgeschichtlichen Rollen scheinbar besser verteilt. Aber Jesus lässt sich taufen, wie er sich in seinem gesamten Wirken als Diener Israels und aller Menschen sieht. Das haben auf ihre Weise alle Evangelien ausgedrückt, wenngleich auf recht verschiedene Weise.

Auf der Ebene der erzählten Christologie, wie sie vor allem die Synoptiker bezeugen, lässt sich sagen: Im Bad der Taufe nimmt Jesus den Tod der Sünde auf sich und findet bei seinem Aufsteigen aus dem Wasser den Himmel geöffnet, aus dem der Geist Gottes über ihn kommt. Im Vierten Evangelium ist dieses Motiv durch das Zeugnis des Täufers über das „Lamm Gottes“, das „hinwegträgt die Sünde der Welt“ (Joh 1,29), aufgenommen und gesteigert, weil der gesamte Weg Jesu in den Blick gerät, der vom Jordan ausgeht und über Golgatha in den

Himmel führt. Nach allen Evangelien identifiziert sich Jesus von der Taufe an mit den Sündern, die der Umkehr bedürfen, um der zu sein, zu dem sie sich hinkehren sollen und können. Das ist eine Wahrheit des Lebens Jesu, die von seinem Kreuzestod her einleuchten kann, wenn man ihn mit seiner Verkündigung der Gottesherrschaft in Beziehung setzen darf. Davon sind die Evangelien im Glauben an die Auferstehung überzeugt. Lässt sich dieser Glaube historisch erden?

Die Taufe ist für die christliche Theologie ein Mysterium des Lebens Jesu. Sie ist ein historisches Ereignis von christologisch grundlegender Bedeutung. Sie lässt sich nicht in Psychologie auflösen und trifft doch die Psyche Jesu zutiefst. Die Neuzeit hat an eine Art Erweckungserlebnis gedacht; die neutestamentlichen Texte sind weniger empfindsam. Sie erzählen, dass Gott selbst Jesus in sein messianisches Amt eingesetzt hat. Seine Sendung beginnt dort, wo die des Täufers zum Ziel kommt. Diese Sicht lässt sich aus methodischen Gründen nicht in der Weise historisieren, dass sie im Selbstbewusstsein Jesu geortet wird; sie lässt sich auch nicht objektivieren, da Markus die Szene ganz in der Wahrnehmungsperspektive Jesu erzählt, Johannes aus der Erinnerung des Täufers und Matthäus wie Lukas, die das Himmelswort vom geliebten Gottessohn als öffentliche Proklamation darstellen, von keinerlei Reaktion berichten; aber bei allen Evangelisten bringt die Taufgeschichte im österlichen Rückblick zum Vorschein, welche theologische Bedeutung das geschichtliche Geschehen am Jordan gewonnen hat.

Die biographische Nähe zwischen dem Täufer und Jesus entspricht der theologischen. Auch Jesus spricht vom Gericht. Auch er sieht die katastrophale Macht der Sünde (*Lk 13,1–9*), die sich an der Oberfläche von Gebotsübertretungen zeigt, aber aus der Hartherzigkeit der Menschen stammt (vgl. *Mk 7,1–23 par*), auf die Mose Rücksicht genommen, an der Jesus aber, weil es durch die Gottesherrschaft an der Zeit ist, Kritik geübt hat (*Mk 10,2–16 par*). Auch Jesus sagt, dass sterben muss, wer nicht umkehrt und seine Schuld bereut (*Mt 18,23–35*).

Die theologische Nähe macht es erklärlich, dass nach den Synoptikern im Volk, soweit es interessiert gewesen ist, Jesus für einen zweiten Johannes den Täufer gehalten worden ist (*Mk 8,27ff par*). Herodes Antipas, dem das schlechte Gewissen schlägt, ist sich sicher, dass Jesus der Wiedergänger des Täufers ist (*Mk 6,14ff*). Aber so populär diese Auffassung gewesen sein mag, so wenig trifft sie die Wahrheit.

Nach den Evangelien ist der Unterschied klar: Jesus ist derjenige, den Johannes der Täufer verheißen hat. Vermutlich ist Johannes selbst zu dieser Überzeugung gelangt; Jesus hat nach den Synoptikern nicht direkt seine eigene Messianität proklamiert, aber die indirekte Christologie seines Wirkens ist stärker als alles, was Jesus an Hoheitstiteln und Glaubensformeln zuerkannt worden ist. Die historisch-kritische Exegese bleibt allerdings skeptisch, weil sie alle christologischen Motive unter Verdacht stellt und zu wenig den Anachronismus fürchtet, dass angesichts der Person und der Verkündigung Jesus nicht bei einigen die Messiasfrage aufgebrochen sei. Dass Jesus selbst niemand ins Herz schauen kann, ist allerdings wahr.

Unabhängig von der Kontroverse um die Christologie sind die Unterschiede zwischen dem Täufer und Jesus mit Händen zu greifen. Sie zeigen sich auch an Äußerlichkeiten. Jesus ist nicht am Jordan geblieben, sondern hat sich von Johannes getrennt, um seinen eigenen Weg zu gehen. Das ist signifikant. Johannes hat einen mehr oder weniger festen Platz am Jordan, zu dem man kommen muss, um die Vergebung zu erlangen; Jesus hingegen ist Zeit seines Wirkens unterwegs, um denen die Vergebung zu bringen, die nicht glauben können, dass es sie für sie geben kann oder noch nicht einmal ahnen, dass sie ihrer bedürfen. Für Johannes ist es typisch, dass er an Israels Grenze und in der Wüste tauft, für Jesus hingegen, dass er durchs Land zieht: in Galiläa, Judäa und Jerusalem.

Matthäus hat diesen Anfang Jesu im Galiläa, das vielen Zeitgenossen als hinterwäldlerisch galt, eigens reflektiert, und zwar im Lichte jesajanischer Tradition, die von der Liturgie der Kirche mit Weihnachten, vom Evangelisten Matthäus aber mit der Verkündigung Jesu verbunden wird (*Mt 4,13.17*):

(13) Er verließ Nazaret und kam, um in Kapharnaum zu wohnen, das am See liegt, im Gebiet von Sebulon und Naphthali, (14) damit sich erfülle, was gesagt ist durch den Propheten Jesaja, der spricht: (15) „Land Sebulon und Land Naphthali, Weg des Meeres, Ufer des Jordan, Galiläa der Heiden: (16) Das Volk, das im Finstern saß, sah ein helles Licht, und denen, die im Land und Schatten des Todes wohnten, ging ein Licht auf“ (*Jes 8,23 – 9,1*). (17) Von da an begann Jesus zu verkünden: „Kehrt um, denn die Gottesherrschaft ist nahegekommen.“

Weil Matthäus Jesus mit den Augen Jesajas sieht, stellt er ihn als denjenigen dar, der den Menschen in Israel, die im Dunklen sind, das Licht bringt: durch die Verkündigung der Gottesherrschaft. Galiläa

ist ein Land „der Heiden“, was sich historisch aus dem Untergang des Nordreichs und demographisch aus dem hohen Anteil nichtjüdischer Bevölkerung erklärt, theologisch aber auf die Völkermission verweist, die nachösterlich von Galiläa aus den Horizont bis ans Ende der Welt weitet (*Mt 28,16–20*).

Nicht nur bei Matthäus ist klar, die Wege, die Jesus in Galiläa und dann bis Jerusalem unternimmt, sind nicht von Unrast diktiert, sondern vom Sendungsauftrag Jesu. Er bringt das Evangelium in die Welt. Er zündet das Licht der Gnade Gottes an. Er macht sein Wort kund.

Markus betont, dass dies aus einer tiefen Gottesverbundenheit heraus geschehen ist. Am Ende eines Tages voller Tatendrang in Kapharnaum, der Jesus einen enormen Zulauf beschert hat, schreibt er (*Mk 1,35–39*):

(35) Und in der Frühe, noch vor Tagesanbruch, stand er auf und ging an einen einsamen Ort, um zu beten. (36) Und Simon und die mit ihm gingen ihm nach (37) und fanden ihn und sagten ihm: „Alle suchen dich!“ (38) Und er sprach zu ihnen: „Lasst uns anderswohin gehen, in die nächsten Orte, damit ich auch dort verkünde. Denn dazu bin ich gekommen.“ (39) Und er kam und predigte in ihren Synagogen in ganz Galiläa und trieb die Dämonen aus.

Markus hat auch diese Szene, wie das gesamte Evangelium, literarisch durchformt, aber in seiner Gestaltung etwas deutlich werden lassen, das nach dem Eindruck, den alle Evangelien vermitteln, für Jesus wesentlich gewesen ist: Jesus war ein Mann des Gebetes. Er hat nicht nur zu beten gelehrt, sondern selbst gebetet, viel und intensiv. Lukas hat diesen Zug besonders verstärkt. Aber es ist gar nicht anders vorstellbar, als dass der Lehrer, der die Gottesliebe, mit der Nächstenliebe verbunden, das größte Gebot nennt (*Mk 12,28–34 par*), ein großer Beter gewesen ist. Der Inhalt dieser Gebete aus der Zeit seines öffentlichen Wirkens wird nicht mitgeteilt; nur seine Gebete in Gethsemane (*Mk 14,32–42 par*) und am Kreuz (*Mk 15,34 par*) sind überliefert. Aber das schmälert nicht ihre Bedeutung, sondern steigert sie noch.

Markus hat das erkannt und genutzt: Er verbindet Jesu Gebet mit seinem Rückzug in die Einsamkeit und dann mit seinem Aufbruch zu einer neuen Phase seines Wirkens. So wie vor Beginn der Wirksamkeit Jesu die Stimme aus dem Himmel nach der Taufe am Jordan das Signal zu einem geisterfüllten Aufbruch gegeben hat, so vergewissert sich Jesus hier im Gebet, wozu er gekommen ist: nicht nur

in Kapharnaum, sondern auch in anderen Orten, der Erzähler präzisiert dann, in ganz Galiläa das Evangelium der Gottesherrschaft zu verkünden.

Schaut man ins Lukasevangelium, ist das Motiv des Weges besonders deutlich zu erkennen. Seinen Sinn fasst ein Jesuswort zusammen, das der Evangelist an das Ende seines langen Reiseberichtes setzt, der seinem gesamten Wirken die Ausrichtung nach Jerusalem, auf seinen Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt gibt (*Lk 9,51*). Die letzte Station macht er im Haus des Zöllners Zachäus. Dort lädt er sich selbst als Gast ein. Da es Streit und Unruhe gibt, erklärt er sich. Zum Schluss sagt er nach *Lk 19,10*: Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, die verloren sind.

Der Vers zeigt die Handschrift des Lukas, bringt aber die Sendung Jesu auf den Punkt. Die Menschen in Israel sind verloren, wie Zachäus. Sie würden zugrundegehen, würde niemand nach ihnen suchen, um sie zu retten. Sie gehören aber zur Herde. Sie sollen nicht zugrunde gehen. Deshalb macht sich der Hirt, der Menschensohn, macht sich Jesus auf den Weg, um sie zu suchen und zu retten. Auch der Evangelist Markus hat Jesus so ähnlich gesehen, als Hirten, der die verirrtten und führungslosen Schafe des Volkes Israel sieht, und sie weiden will (*Mk 6,34 par Mt 9,36*; vgl. *Ez 34,5*). Nach Matthäus erklärt Jesus, dass er und seine Jünger nur zu den verirrtten Schafen des Hauses Israel gesandt seien (*Mt 10,5f*; *15,24*). Nach Lukas und Matthäus hat Jesus das Gleichnis vom verlorenen Schaf erzählt, dem er Hirt nachgeht, um es zurückzuholen (*Mt 18,12ff par Lk 15,4–7*). Nach Johannes hat Jesus sich als der Gute Hirt offenbart, der die Schafe auf die grüne Au führt, um ihnen Rast und Nahrung zu geben (*Joh 10*).

Wie immer es um die Historizität von Titeln, Erzählungen und Deutungen bestellt sein mag: In seinem ganzem Auftreten ist Jesus der messianische Retter, der Johannes der Täufer nicht ist und auch nicht sein will. Wie er verkündet Jesus das Gericht um des Heiles der Gottesherrschaft willen. Anders als Johannes ist Jesus der, der das Heil durch das Gericht hindurch nicht nur verkündet, sondern verwirklicht, ja verkörpert. Der Weg, den er bis in die Passion hinein geht, entspricht seinem Evangelium, dass die Gottesherrschaft nahekommt (*Mk 1,15*). Gott selbst ist im Kommen; deshalb kommt Jesus auf die Menschen zu.

## II. Jesus und die Israeliten

Markus veranschaulicht die öffentliche Lehre Jesu, die zu seiner Reich-Gottes-Verkündigung gehört, an einer Folge von Gleichnissen. Zuvor hat er von Jesu Vollmachtserweisen in Kapharnaum und anderswo berichtet (*Mk 1,21–45*), von Streitgesprächen in Galiläa (*Mk 2,1–3,6*) und von der Auswahl der Zwölf (*Mk 3,13–19*), die von der Formierung seiner Gegner kontrastiert wird (*Mk 3,20–35*). Die Volksbelehrung, die am See Genezareth vom Boot aus stattfindet, leitet der Evangelist sorgfältig ein (*Mk 4,1f*):

(1) Und wieder begann Jesus, am See zu lehren, und es kam eine große Menge bei ihm zusammen, so dass er in ein Boot stieg und aufs Wasser fuhr und sich setzte, während das Volk am Ufer stand. (2) Und er lehrte sie vieles in Gleichnissen.

Diese Einleitung entspricht der Ausleitung, die Markus gleichfalls mit aller Sorgfalt gestaltet hat (*Mk 4,33f*):

(33) In vielen solchen Gleichnissen sagt er ihnen das Wort, so wie sie es hören konnten; (34) und ohne Gleichnisse sprach er nicht zu ihnen. Wenn sie allein waren, löste er seinen jüngern alles auf.

Die Einleitung und die Ausleitung sind genau auf das abgestimmt, was Jesus in den Gleichnissen von Sämann (*Mk 4,3–9*), von der Saat (*Mk 4,26–29*) und vom Korn (*Mk 4,30ff*) lehrt. Einen Schlüssel zur Verkündigung bilden die Rahmenverse des Sämannvergleichnisses (*Mk 4,3,9*): (3) Und in seiner Lehre sagte er: „Hört! Siehe, der Sämann ging aus, um zu säen ...“ (9) „Wer Ohren hat, zu hören, höre!“

Nach Markus sieht Jesus die Menschen in Israel als Hörer des Wortes. Sie sind auf das Evangelium angewiesen; sie sind aber auch fähig, es zu hören. Beides ist eine Überzeugung, die auf unterschiedliche Weise von allen Evangelisten geteilt und ausgestaltet sind. Für Markus ist es selbstverständlich, dass Jesus seine ersten Hörer in Israel findet. Matthäus hat es indirekt begründet, indem er einen Stammbaum vor seine Jesusgeschichte stellt, eine kurzgefasste Geschichte Israels (*Mt 1,2–17*), aus der Jesus, der Sohn der Jungfrau Maria, der Immanuel (vgl. *Jes 7,14*), herauswächst (*Mt 1,18–23*). Lukas hat es anschaulich werden lassen, indem er durch seine Kindheitsgeschichte das religiöse Milieu jüdischer Frommer beschreibt, in dem Jesus aufgewachsen ist (*Lk 1–2*). Johannes hat die Christologie der Präexistenz

und Inkarnation bemüht, um vor der Erzählung in einem Gebet zu versichern, wer zu den „Seinen“ gekommen ist, um Kunde von Gott zu bringen (*Joh 1,1–18*).

## 1. Die Hörer des Wortes

Jesus, der Gleichnisse erzählt, bringt die Alltags- und Festtagswelt der Männer und Frauen, der Kinder und Erwachsenen, der Sünder und Gerechten, an die er sich wendet, in Verbindung mit Gott und seiner Herrschaft. Er zeichnet Bilder aus dem Leben auf der Erde, um den Blick für das zu schärfen, was der Himmel den Menschen bringt. Er kann beides in Beziehung zueinander setzen, weil Gott, der seine Herrschaft nahekommen lässt, die Erde, auf der Menschen leben, nicht vernichtet, sondern verwandelt. (Das machen die Heilungen Jesu sinnfällig.)

### 1.1 Die Notwendigkeit des Hörens

Die Form der Gleichnisse entspricht ihrer Kommunikation, die für die gesamte Verkündigung Jesu typisch ist. Er schaut dem Volk aufs Maul. Jesus spricht die Sprache der Menschen in Israel. Er spricht nicht das heilige Hebräisch, sondern das populäre Aramäisch. Er hat vielleicht auch Griechisch gekonnt, zieht aber seine Muttersprache vor. Er zeichnet, indem er Gleichnisse erzählt und das Gesetz durch seine Auslegung für das Leben im Horizont der Gottesherrschaft öffnet, ihr Leben in den Horizont der Gottesherrschaft ein. Er öffnet ihre Ohren und ihre Herzen – und nimmt auch ihre Hartherzigkeit und Schwerhörigkeit nicht von seiner Verkündigung aus.

Markus hat bereits an der ersten sich bietenden Stelle, nach dem Sämangleichnis, ein Reflexionsgespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern eingefügt, aus dem hervorgeht, dass Gleichnisse keineswegs „kinderleicht“ (Julius Schniewind) sind, sondern auch den Jüngern enorme Probleme bereiten, sie zu verstehen. Die Schwierigkeit liegt nicht im Bereich der Akustik, sondern der Hermeneutik. Die Gleichnisse zu verstehen, hieße, wirklich zu glauben, dass Gott, wie Jesus ihn sieht, auf überraschende oder vertraute, aber vergessene Weise im eigenen Leben vorkommt und dass diesem Leben – aber auch dem der Anderen, der Guten und der Bösen, der Sieger und Verlierer –

eine ungeahnte, eine unendlich große Bedeutung in den Augen Gottes zukommt. Markus, dem die anderen Evangelisten gefolgt sind, weicht diesen Problemen nicht aus, sondern verschärft sie, in dem er Jesus sich auf Jesaja beziehen lässt und dessen irritierenden Auftrag, das Volk zu verstocken (*Jes 6,9f*). Diese Verstockung ist befristet; sie dient der Erlösung; aber sie ist doch ein Teil jenes Gerichts, ohne dass es kein vollkommenes Heil geben kann.

Die Gleichnisse, die Jesus erzählt, machen genau diese Krise sichtbar, die sich zum Guten wendet: Die dauernden Misserfolge, die im Laufe des Jahres auf dem gesäten Feld zu beobachten sind, können doch nicht hindern, dass am Ende jedes einzelne Korn, das auf guten Böden fällt, in den ein, zwei oder gar drei Halmen, die aus ihm sprießen, dreißig-, sechzig-, ja hundertfach Frucht bringt (*Mk 4,3–9*). Der Bauer mag nach der Aussaat tatsächlich nicht wissen, wie ihm geschieht – am Ende kann er die Sichel zur Ernte aussenden, weil das Korn ‚automatisch‘ gewachsen ist (*Mk 4,26–29*). Wer es nicht besser wüsste, würde niemals dem kleinen Senfkorn zutrauen, eine so große Pflanze auszubilden, dass die Vögel in ihrem Schatten nisten können (*Mk 4,30ff*).

Die Menschen, die Jesus vor Augen hat, sind darauf angewiesen, das Evangelium zu hören, weil sie ohne Umkehr umkommen würden (*Lk 13,1–8*). Sie würden an ihrer eigenen Sünde sterben. Ohne dass ein Retter käme, nach ihnen zu suchen, wären sie verloren. Am tiefsten ist ihr Elend, wenn sie gar nicht merken, dass sie der Erlösung bedürfen, sondern nur mit dem Finger auf andere zeigen, denen es schlecht geht, oder wenn sie jede Hoffnung aufgegeben haben, Gnade bei Gott zu finden. Jesus sieht aber nicht nur die Schuld, die vergeben, sondern auch die Not, die behoben werden muss. Charakteristisch sind die Tiermetaphern, die er wählt. Auch Jesus kennt, wie Johannes, eine „Schlangenbrut“; aber für ihn sind es nur diejenigen, die den Heiligen Geist lästern (*Mt 12,34*) und als Heuchler den Menschen zwar das Himmelreich versperren, aber durch ihre Verkündigung verschließen, weil sie das Gesetz als eine Barriere aufrichten (*Mt 23,33*). Das Leitbild Jesu ist aber das verlorene Schaf, das in die Irre gegangen ist und vom Hirten gesucht wird.

Die Heilsnotwendigkeit Jesu ist aber den Evangelien zufolge letztlich nicht nur in der Schuld und Not der Menschen innerhalb wie außerhalb Israels begründet, sondern in der überwältigenden, alles

überstrahlenden Gabe Gottes, dem ewigen Leben. Selbst die farbigsten Bilder, die Jesus in seinen Gleichnissen finden kann, die Ernte (*Mk 4,3–9 par; Mk 4,26–29*), das Hochzeitsmahl (*Mt 22,1–10 par; Lk 14,15–24*), das Festbankett (*Lk 15,11–32*), das Kommen des Bräutigams (*Mt 25,1–13*), geben nur einen schwachen Eindruck vom Glanz der Vollendung. Das Lachen derer, die geweint haben, das Essen und Trinken derer, die Hunger und Durst gelitten haben, der Landbesitz, zu dem die Armen kommen (*Mt 5,3–12 par; Lk 6,20ff*) – all das gibt einen kleinen Vorgeschmack der Freude, die im Reich Gottes herrscht. Es kommt noch besser. Was kommt, ist so gut, dass es nur von Gott kommen kann. Auf das Gleichnis vom verlorenen Schaf folgt bei Lukas das vom verlorenen Groschen (*Lk 15,8f*):

(8) Wenn eine Frau zehn Drachmen hat und eine davon verliert, zündet sie dann nicht eine Lampe an, fegt das ganze Haus und sucht unermüdlich, bis sie das Geldstück findet? (9) Und wenn sie es gefunden hat, ruft sie ihre Freundinnen und Nachbarinnen zusammen und sagt: „Freut euch mit mir; ich habe die Drachme gefunden, die ich verloren hatte.“

Die Freude ist größer als das Kalkül. Mag auch das Fest mehr kosten als die eine Drachme, die verloren war: Es lohnt sich, die Freundinnen einzuladen, weil die Freude so stark ist. Wenn das aber schon auf Erden so ist – um wie viel stärker wird es im Himmel sein.

## 1.2 Die Möglichkeit des Hörens

Die Menschen, die in ihrer Schuld und Not der Erlösung bedürftig und deshalb darauf angewiesen sind, die unglaublich gute Nachricht zu hören, die Jesus verbreiten kann, sind aber auch fähig, sie zu hören und zu verstehen, nicht ohne massivste Verständnisschwierigkeiten, aber doch so, dass Glaube möglich wird. Ohne dass es diese Freiheit gäbe, könnten weder Johannes noch Jesus zur Umkehr rufen. Es gäbe keine Schuld und keine Verantwortung.

Dass es beides gibt, hat Gründe, die in der Jesustradition der Evangelien an unterschiedlichen Stellen und von verschiedenen Seiten her deutlich werden. Das verlorene Schaf gehört immer noch zur Herde des Hirten. Der verlorene Sohn ist immer das Kind seines Vaters geblieben, auch in der Fremde (*Lk 15,11–32*). Der Weinberg gehört immer noch seinem Besitzer, auch wenn die Pächter keine Pacht zahlen

wollen und nicht nur die gesandten Knechte misshandeln, sondern auch den Sohn töten (*Mk 12,1–12 par*). Im Haus des Zachäus begründet Jesus nach *Lk 19,9* sein Verhalten, das auf Kritik stößt: „Heute ist diesem Haus Heil widerfahren; denn auch er ist ein Sohn Abrahams.“

Ganz ähnlich hatte er vorher nach *Lk 13,10–17* sich gegen den Vorwurf, den Sabbat gebrochen zu haben, damit verteidigt, dass auch die Frau, die er nach achtzehn Jahren von einem kranken Geist befreit hat, eine „Tochter Abrahams“ sei. Den tiefsten Grund erreicht Jesus in seiner Kritik an der Sorge ums tägliche Überleben, die Menschen zu verzehren droht. Was sie dabei allzu schnell vergessen: dass sie Kinder ihres himmlischen Vaters sind, dem sie sich anvertrauen dürfen (*Mt 6,26–32*).

Jesus kommt als der auf die Menschen in Israel zu, der ihnen Gott unendlich nahebringt – als seinen Vater, der seine Herrschaft verwirklicht, seinen Namen heiligt, seinen Willen erfüllt und deshalb alle Menschennot verwindet (*Lk 11,1–4 par*). Sein Gottesbild prägt sein Menschenbild. Niemand wird von Gott vergessen, verachtet, verlassen. Alle sind von Gott geliebt. Das ist der Grund, weshalb Jesu Wirken in Israel der Kern seines universalen Heilswirkens ist. In den Evangelien stehen dafür einzelne Figuren: die Samariterin am Jakobsbrunnen (*Joh 4*), der Hauptmann von Kapharnaum (*Mt 8,5–13 par Lk 7,1–10*), die Syrophönizierin (*Mk 7,24–30 par*), der Besessene von Gerasa oder Gadara (*Mk 5,1–20*). Sie zeigen, dass Jesu Sendung nicht in einem exklusiven, sondern einem positiven Sinn Israel gilt; in dieser Sendung lebt auch Israels Hoffnung auf, dass der Segen Abrahams alle Völker erreicht und dass alle Völker den Zion erreichen, den Ort der Anbetung Gottes.

## 2. Die Vermittlung der Botschaft

Jesus überwältigt die Israeliten nicht mit dem Evangelium, sondern bringt es ihnen als das Wort, auf das sie im Innersten ihres Herzens immer schon gewartet haben, weil Gott ihnen die Sehnsucht eingepflanzt hat, das Wort der Erlösung zu hören. In Israel ist sie stärker als anderswo. Lukas hat sie in den Gesängen des Zacharias und der Maria, in den Prophetien der Elisabeth, des Simeon und der Hanna laut werden lassen, die sich um die Geburt des Täufers und Jesu ranken (*Lk 1–2*). Bei Johannes findet sie ein Echo im Wort derer, die sa-

gen: „Wir haben seine Herrlichkeit geschaut, voll Gnade und Wahrheit“ (*Joh 1,14*).

## 2.1 Gesteigerte Sehnsucht

Lukas hat diese Sehnsucht, die zu einer Hoffnung und einer Ahnung wird, mit dem Wirken des Täufers und mit dem Wirken Jesu verflochten. Gleich zu Anfang, mitten im Abschnitt über den Täufer, schreibt der Evangelist (*Lk 3,15*): Das Volk war voller Erwartung, und sie dachten in ihren Herzen über Johannes, ob nicht vielleicht er der Messias sei.

Später folgt Lukas einer markinischen Tradition (*Mk 8,28*), dass die Jünger auf Jesu Frage hin allerlei Vermutungen nennen, wer Jesus denn sein könne: Johannes der Täufer, Elija, einer der alten Propheten solle er sein. Auch wenn das unzureichend ist, ist es gut gemeint und erweckt in den Evangelien den Eindruck, dass es durchaus ein Umfeld gegeben hat, in dem Jesus sich verständlich machen konnte. Religionsgeschichtlich betrachtet, muss man urteilen, dass die Messiaserwartung zur Zeit Jesu weder einhellig noch durchgängig stark war. Viele waren gleichgültig. Aber Lukas sieht in denen, die ihre Hoffnung nicht verloren haben, diejenigen, die für das ganze Volk stehen. Mitten im öffentlichen Wirken Jesu sagt nach *Lk 14,15* einer, mit dem er zu Tisch sitzt, was Jesus selbst nicht besser hätte sagen können:

„Selig, wer Brot isst im Reich Gottes.“

Das Stichwort der Gottesherrschaft, das Jesus zum Hauptwort seiner Predigt macht, kommt nicht von ungefähr. Es ist ein Echo prophetischer Verheißungsworte. Es bekommt einen neuen Klang, weil es mit der Stimme Jesu verschmilzt. Es greift auf, was den Frommen im Lande, den Menschen mit prophetischer Inspiration, heilig gewesen ist, im Blick auf eine Zukunft, von der niemand recht zu hoffen wagte, dass sie schon begonnen hat. Die Auseinandersetzungen, in die Jesus gerät, die Mühe, die er sich mit seinen Jüngern macht, um sie zu lehren, und die Ablehnung, auf die er stößt, zeigen, dass Jesus mit seiner Reich-Gottes-Botschaft keineswegs nur vorgegebenen Erwartungen erfüllt. Er prägt ein eigenes Original. Deshalb gibt es Zustimmung ohne Kritik. Aber was er mit Reich Gottes verbindet, transzendiert alles, was über dieses Reich zu hören war. Es muss

eine Umkehr auch im Denken, auch in der Sehnsucht und Hoffnung stattfinden, damit die Gottesherrschaft in den Dimensionen wahrgenommen werden kann, die Jesus eröffnet. Aber diese Ausweitung ist möglich, wie Jesu Verkündigung zeigt.

## 2.2 Erfüllte Bitten

So wie ihn die Evangelisten, im Glauben von seiner Messianität überzeugt, darstellen, hat Jesus keinen der Menschen abgewiesen, die ihn bitten, wenn sie der Hilfe bedürfen. In den zahlreichen Heilungsgeschichten des Neuen Testament ist es ein fast schon stereotyper Zug, dass er als Arzt angefragt wird, obwohl alle möglichen Schwierigkeiten sich auftun, auch das Unverständnis seiner Jünger, er aber, in großer Souveränität, das Begehren erfüllt, das an ihn herangetragen wird. In der Geschichte vom blinden Bartimäus (*Mk 10,46–52 par*) ist es Jesus selbst, der die Initiative ergreift, so dass die Heilung sich im Dialog ereignet:

(51) Jesus sagte: „Was willst du, dass ich dir tue?“ Der Blinde sagte ihm: „Herr, dass ich sehen kann!“ (52) Jesus sagte ihm: „Geh, dein Glaube hat dich geheilt!“

In einem einzigen Fall zögert Jesus, einer Heilungsbitte zu entsprechen – bis die syrophönizische oder kanaanitische Frau, eine Heidin, die für ihre kranke Tochter bittet, ihn, der sich zum Dienst an Israel gesandt weiß, von ihrem Glauben überzeugt, da sie ihn an seine eigene Überzeugung erinnert, dass aus dem Überfluss für alle genug da ist und es keinem Israeliten an Gnade mangelt, wenn das Heil der Gottesherrschaft sich weiter ausbreitet (*Mk 7,24–30 par; Mt 15,21–28*).

Die Erfüllung der stummen oder ausgesprochenen Bitten von Kranken und Heilung entspricht die strikte Ablehnung der Zeichenforderung, die nach allen Evangelien an Jesus herangetragen wird, dass er sich als Messias, als echter Prophet, als Heilsbringer ausweise, aber nach gleichfalls allen Evangelien von Jesus strikt abgelehnt wird (*Mk 8,11ff par; Mt 12,38f; Lk 11,6.29–32; Joh 6,30f*). Der Grund für diese Ablehnung besteht nicht darin, dass Jesus unbarmherzig wäre und eine Brücke, ihn als Messias zu erkennen, einrisse. Er besteht darin, dass Jesus, wollte er ein Beglaubigungswunder tun, nicht der wäre, der er ist, und also auch nicht als der Messias erkannt werden könnte, als den ihn Gott nach Israel gesandt hat. Das einzige Zei-

chen, das gegeben wird, ist keines. Es ist das „Zeichen des Jona“, der nach *Mt 12,38ff* „im Bauch des Fisches war drei Tage und drei Nächte“ (*Mt 12,38ff*) und nach *Lk 11,29f* nach Ninive gesandt worden war, um dort die Sünder, übrigens erfolgreich, zur Umkehr zu rufen, indem er den Bewohnern Gottes Gericht angedroht hat. Das Zeichen des Jona ist also Jesus selbst, der „mehr ist als Jona“ (*Mt 12,41 par; Lk 11,32*).

Jesus ist nach den Evangelien der Messias, der sich erbarmt und deshalb auf die Bitte um Heilung eingeht. Aus demselben Grund ist er der Messias, der die Zeichenforderung ablehnt und das Ansinnen, in einer Erbstreitigkeit zu schlichten, ablehnt (*Lk 12,13f*). Jesus kann auch ‚Nein‘ sagen: weil er das ‚Ja‘ sagt, das Gott den Heilshoffnungen Israels gibt. Die Kranken stehen stellvertretend für die Mühseligen und Beladenen, die Jesus einlädt, zu ihm zu kommen, weil er ihnen zusagt, zu ihnen zu kommen und sich dorthin mitzunehmen, wo sie Ruhe für ihre Seelen finden und sich erquicken können (*Mt 11,28ff*).

### 2.3 Beantwortete Fragen

So wie Jesus sich nicht der Bitte um Heilung entzieht, so nicht der Frage nach Gott. Er provoziert und beantwortet sie. Der spektakulärste Fall, durch die Redenquelle überliefert, ist die Anfrage des Täufers aus dem Gefängnis (*Mt 11,2–6 par; Lk 7,18–23*):

Johannes aber hörte im Gefängnis von den Taten des Messias; da sandte er seine Jünger, zu fragen: „Bist du es, der da kommen soll, oder müssen wir auf einen anderen warten?“

Man sollte meinen, dass wenigstens einer wissen sollte, wer Jesus ist, der Täufer Johannes. Dass er es nach dieser Überlieferung vielleicht ahnt, aber nicht weiß und deshalb aus dem Gefängnis heraus, kurz vor seinem Tod, seine Jünger mit der Frage seines Lebens sendet, ist dramatisch. Johannes fragt in Israel und für Israel. Er fragt, ob Jesus der sei, den er selbst verheißen hat. Er fragt voll Angst und Hoffnung. Jesus weist die Frage nicht zurück, sondern lässt sie zu. Er antwortet, aber nicht direkt, mit einer platten Bestätigung, sondern indirekt, indem er zurückspiegelt, weshalb Johannes die Frage stellen lässt:

(4) Und es antwortete Jesus und sagte ihnen: „Geht, vermeldet Johannes, was ihr hört und seht: (5) Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören und Tote stehen auf und den Armen wird das Evangelium verkündet. (6) Und selig, wer an mir keinen Anstoß nimmt.“

Die Pointe der Antwort Jesu besteht darin, dass er die Beobachtungen, die man an seinem Leben machen kann, ins Licht der Heiligen Schrift Israels stellt. Im Buch des Propheten Jesaja strahlen Bilder des endzeitlichen Heiles auf, dass Blinde wieder sehen und Lahme wieder springen und Aussätzigte wieder gesund werden und Taube wieder hören und sogar Tote auferstehen (*Jes 35,4ff*). Dort sind sie Metaphern, Bilder für das Unvorstellbare vollkommenen Heiles und ewigen Lebens. Hier, bei Jesus, sind sie reale Symbole, Ereignisse, die zu Zeichen werden, wie sie Johannes besonders präzise kennzeichnet, weil sie einen Eindruck von dem Heil der Gottesherrschaft verschaffen, die im Kommen ist. Damit ist die Frage beantwortet: Jesus ist, der da kommen soll. Niemand braucht auf einen Anderen zu warten oder gar zu befürchten, dass die Verheißung vergessen wurde oder eine Falsch-Prophetie wäre. Wer Jesus ist, kann man am besten an dem erkennen, was man hört und sieht, wenn man auf seine Worte und auf seine Taten achtet. Zweifelsohne ist die Szene stark stilisiert. Aber sie macht einen wichtigen Aspekt der geschichtlichen Wahrheit Jesu sichtbar: Jesus ist der Messias, der in Frage gestellt wird. Er ist der unerkannte Retter. Aber er nimmt diese Frage an und beantwortet sie durch das, was er sagt und tut. Am besten ist er zu erkennen, wenn man Jesus von der Prophetie Israels her betrachtet. Die Täufer-szene ist nicht isoliert. Jesus wird den Evangelien zufolge mit einer Fülle von Fragen konfrontiert. Viele sind Ausdruck von Skepsis und Kritik, viele Ausdruck von Neugier und Interesse. Manche zeigen Unverständnis, andere besondere Intelligenz. Jesus entzieht sich diesen Fragen nicht. Besonders im Johannesevangelium wird deutlich, dass es ohne diese Fragen gar kein Verstehen geben kann, weil so unerhört ist, was er sagt, und so unglaublich gut, was er verkündet. Jesus bestätigt nicht einfach die Erwartungen und Befürchtungen, die er auslöst, sondern konfrontiert sie kritisch mit dem Wort, das er von Gott bringt. Dadurch löst er die Fragen aus und gibt Antworten, die neue Fragen stellen, im Kern die Frage, ob wahr sein kann, was Jesus von Gott und seiner Herrschaft verkündet, und was daraus für das Leben derer folgt, die mit dieser Frage konfrontiert werden.

## 2.4 Geteilte Freundschaft

Dem Reden entspricht das Handeln, so wie später dem Leben das Leiden entspricht. Jesus begibt sich in die Hände derer, denen er das Evangelium bringt. Er geht, wie in der Bergpredigt vorgezeichnet, den Weg der Gewaltlosigkeit (*Mt 5,38.48 par; Lk 6,27–36*). Er macht sich angreifbar, weil er offen ist. Er geht den Weg der Liebe und der Freiheit, weil er von Gott gesandt ist.

Bei seiner Verkündigung der Gottesherrschaft und noch in der Passion setzt Jesus auf die Gastfreundschaft der Menschen in Israel. Markus erzählt von der Vorbereitung des Paschamahles, dass Jesus durchaus Verbündete, Sympathisanten, vielleicht sogar Freunde in Jerusalem besessen hat, auf die er sich verlassen konnte, als es darum ging, einen Raum für das Abendmahl mit den Zwölf zu bereiten (*Mk 14,12–15*):

(12) Am ersten Tag der ungesäuerten Brote, als man das Paschalamm opferte, fragten ihn seine Jünger: „Wohin, willst du, sollen wir gehen, damit du das Paschalamm essen kannst?“ (13) Und er sandte zwei seiner Jünger und sagte ihnen: „Geht in die Stadt, und es wird euch ein Mann begegnen, der einen Tonkrug mit Wasser trägt; dem folgt, (14) wohin er geht, und sagt dem Hausherrn: Der Lehrer fragt: Wo ist mein Gastraum, wo ich das Pascha mit meinen Jüngern essen kann?“ (15) Und er wird euch ein großes Obergemach zeigen, gepolstert und vorbereitet.

Vorher schon hatte Jesus nach *Mk 11,1–11 par* seine Jünger angewiesen, einen Esel zu beschaffen, den ihnen ein Dorfbewohner schon überlassen werde, wenn sie sagen: „Der Herr braucht ihn“. Beide Erzählungen sind christologisch akzentuiert. Aber sie lassen mehr als nur ein wunderbares Vorauswissen Jesu erkennen, sondern auch seine Bereitschaft, anzunehmen, was ihm angeboten wird, und darauf zu setzen, dass ihm Möglichkeiten, anzukommen, eingeräumt werden.

Das ist auch ein Stilprinzip der Aussendungsreden (*Mk 6,6b-13 par; Lk 10,1–16*). In einer lukanischen Version, die stark durch die Logienquelle beeinflusst ist, wird die freiwillige Armut der Jünger besonders eng mit der freiwilligen Gastfreundschaft derer verbunden, denen das Evangelium gebracht werden soll (*Lk 10,4–7*).

(4) „Tragt weder Geldbeutel noch Tasche und Schuhe. Grüßt unterwegs niemanden. (5) Wenn ihr aber in ein Haus kommt, sagt zuerst: ‚Friede diesem Haus!‘ (6) Wenn dort ein Sohn des Friedens wohnt, wird euer Friede auf ihm ruhen; falls nicht, wird er zu euch zurückkehren. (7) Bleibt in diesem Haus. Esst und trinkt, was sie haben ...“

Jesus erzieht seine Jünger nicht zu Hungerkünstlern, sondern zu Boten des Evangeliums, die seinen Lebensstil nachahmen, die Armut der Armen zu teilen, das Vaterunser mit der Bitte um das tägliche Brot ernst zu nehmen und das falsche Sich-Sorgen hinter sich lassen. Der Armut der Boten entspricht ihr Vertrauen auf das, was ihnen in den Häusern, an die sie klopfen, vorgesetzt wird, nicht in allen, aber in vielen. Dieser Kontrast entspricht dem anderen, dass sie großlos ihres Weges ziehen, aber mit dem Friedensgruß auf den Lippen einem Haus sich nähern sollen. Zur Begegnung kommt es, wenn dort „ein Sohn des Friedens“ wohnt, also jemand, der ein Herz für die fremden Wanderer hat und die Tugend der Gastfreundschaft übt, darin aber, wie Abraham an den Eichen von Mamre (*Gen 18*), seiner Gottesliebe einen Ausdruck gibt. Die Praxis, zu der Jesus die Jünger anhält, ist missionsstrategisch interessant. Die gute Tat, zu der die Hausbewohner durch die Armut der Jünger angehalten werden, ist die Schwelle, über die die Jünger mit dem Evangelium ins Haus und Herz vor Ort gelangen. Die Praxis ist auch hermeneutisch aufschlussreich. Die Saat des Evangeliums fällt nicht ins Nichts, sondern auf einen Ackerboden, der nicht immer, aber doch auch nicht so selten so gut ist, dass die Saat aufgehen und Früchte tragen kann (vgl. *Mk 4,3–9 par*). Die Gastfreundschaft ist ein Anknüpfungspunkt, über Gott und die Welt, über Jesus und seine Frohe Botschaft so ins Gespräch zu kommen, dass der Friede Gottes sich vertiefen und ausbreiten kann.

Der Anteilnahme am Leben der Menschen in Israel, die Gott zu Hörern des Wortes bestimmt hat, entspricht die Offenheit, in der Jesus das Evangelium verkündet. Man kann es allen Evangelium auf jeder Seite ablesen. Dass einiges ‚beiseite‘ den Jüngern erklärt werden muss, begründet nicht eine Politik der Geheimhaltung, sondern sagt nur, dass nicht alle gleich alles hören und verstehen können, sondern dass es einen Weg des Hörens und Verstehens gibt, auf dem man von Station zu Station tiefer in das Geheimnis der Gottesherrschaft eindringen kann (*Mk 4,11 par*). Es gilt, was Jesus nach *Mk 4,22* sagt: „Nichts wird verbogen, damit es nicht offenbar wird. Nichts wird geheim, außer damit es ins Offene kommt.“

Im Johannesevangelium findet sich eine Szene, in der Jesus die Freiheit seiner Verkündigung direkt anspricht. Er wird von Hannas verhört und „über seine Jünger und seine Lehre“ befragt (*Joh 18,19*). Nach *Joh 18,20f* sagt Jesus darauf:

(20) „Ich habe öffentlich vor der Welt gesprochen, und allezeit habe ich gelehrt in der Synagoge und im Tempel, wo alle Juden zusammenkommen, und im Geheimen habe ich nichts gelehrt. (21) Was fragst du mich? Frag doch die, die gehört haben, was ich ihnen gesagt habe. Siehe, diese wissen, was ich gesagt habe.“

Diese Freiheit wird ihm zum Verhängnis. Wegen seiner Antwort wird er von einem Schergen misshandelt (*Joh 18,22*). Jesus aber reagiert (*Joh 18,23*): „Habe ich schlecht geredet, beweise, dass es schlecht war; wenn es aber recht war: was schlägst du mich?“ Johannes hat diese Szene ausgekostet, weil sie genau zu seiner Theologie des Logos passt, der Mensch geworden ist in Jesus. Er, der „Kunde von Gott bringt“ (*Joh 1,18*) geht an die charakteristischen Orte der israelitischen Öffentlichkeit, an denen mit Einsatz und Anspruch Gott zur Sprache kommt. Die Menschen, die ihm, anders offenbar als der Schwiegervater des Hohenpriesters, ihr Ohr geliehen haben, können es bezeugen. Jesus hat ihnen nichts vorenthalten. In dieser Zuspitzung bereitet der Vierte Evangelist etwas auf, das für Jesus und seine Kunst, das Evangelium zu verkünden, typisch gewesen ist: Die Zuwendung Jesu korrespondiert seinem Anspruch. Seine Bereitschaft, zu hören und zu teilen, ist die Kehrseite seiner Fähigkeit, zu reden und zu geben.

### 3. Jesus und seine Jünger

Jesus behält das Evangelium nicht für sich, sondern vertraut es seinen Jüngern an, damit die es Anderen anvertrauen. Mit denselben Worten, mit denen Jesus das Wort Gottes verkündet, sollen es auch seine Jünger tun. Nicht bei Markus, aber in der Aussendungsrede der Redenquelle, die sich in der Bearbeitung durch Matthäus und Lukas erhalten hat, ist dies expressis verbis zu lesen: *Mt 10,7* „Geht und verkündet: ‚Die Herrschaft Gottes ist nahegekommen.‘“ *Lk 10,9* „Sagt den Leuten: ‚Euch ist die Herrschaft Gottes nahegekommen.‘“ *Lk 10,11* „Dies sollt ihr wissen: Die Gottesherrschaft ist nahegekommen.“

#### 3.1 Sammlung und Sendung

*Mk 1,16–20* ist ein durchkomponierter erster Berufungsbericht, in dem der Evangelist wesentliche Merkmale einer Theologie der Nachfolge ausgedrückt hat, wie sie nicht nur für ihn, sondern auch für eine neutestamentlich stimulierte Ekklesiologie wesentlich sind. Es

sind vier einfache Grundelemente der Nachfolge, die sich beobachten lassen.

Erstens: Jesus ergreift die Initiative. Er kommt, er sieht, er ruft. Markus erzählt auch eine Geschichte, in der Jesus bei einem Reichen nicht die erhoffte Reaktion erzielt hat (*Mk 10,17–31 par*). Das zeigt, dass die Freiheit der Berufenen voll und ganz bewahrt ist. Aber so wie nur Jesus die Gottesherrschaft bringen kann, so kann auch nur er die Nachfolge begründen. Kontrastgeschichten zeigen das: Der geheilte Gerasener will sein Jünger werden, wird aber, wohl weil er kein Jude ist, in seine Heimat, die Dekapolis östlich des Sees Genezareth geschickt, um dort schon einmal mit der Botschaft Jesu zu beginnen (*Mk 5,1–20 par*); der geheilte Bartimäus braucht kein explizites Berufungswort, um zu wissen, was nach seiner Heilung zu tun ist: „Er machte sich auf und folgte ihm nach auf dem Weg“ (*Mk 10,52*). Im Johannesevangelium scheint die Initiative bei Andreas und Simon Petrus und Anderen zu liegen, weil sie auf Jesus mit der Frage: „Wo wohnst du?“ (*Joh 1,38*) zukommen; aber das tun sie nicht, ohne von Johannes dem Täufer indirekt aufgefordert zu sein, sich zu diesem Sohn Gottes (*Joh 1,34*) zu stellen, dem „Lamm Gottes, das hinwegträgt die Sünde der Welt“ (*Joh 1,29*).

Zweitens: Jesus ruft die Jünger in seine Nähe. Das „Kommt!“ kann er sagen, weil er selbst gekommen ist. Die Gemeinschaft mit Jesus auf den Wegen seiner Verkündigung, in den Mahlzeiten bis hin zum Letzten Abendmahl, als Adressaten seiner Schulgespräche, als Zeugen seiner Konflikte, als Freunde in seiner Liebe (*Joh 15*) dient dazu, sie für ihre Verkündigung zu qualifizieren. Würden sie Jesus nicht folgen, ihm nicht zuhören und nicht von ihm lernen, hätten sie nichts zu sagen. Doch ist die Nähe zu Jesus nicht nur Mittel zum Zweck. Sie ist Ausgangspunkt, aber auch Ziel der Nachfolge. Besonders intensiv war die Gemeinschaft mit den Zwölf. Deren Bestellung leitet Markus programmatisch ein (*Mk 3,14f*): (14) Und er machte Zwölf (die er auch Apostel nannte), damit sie mit ihm seien und er sie aussende, zu verkünden (15) und Vollmacht zu haben, Dämonen auszutreiben: Es folgen die zwölf Namen von Simon Petrus bis Judas Iskarioth. „Mit ihm sein“ steht für die Sammlung, aus der die Sendung folgt, weil Jesus selbst diese Sendung lebt.

Drittens: Jesus weist den Jüngern den Platz zu, den sie in seiner Gemeinschaft haben. Es ist der Platz hinter ihm. Jesus geht voran, die

Jünger folgen ihm. Anders kann es nicht sein. Der Ehrgeiz eines guten Rabbi muss sein, dass seine Schüler besser werden als er selbst. Bei Jesus gilt: „Einer ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Brüder“ (*Mt 23,8*). Der Primat Jesu ist absolut, weil er der Messias ist, niemand sonst. Wollten die Jünger ihm diesen Rang streitig machen, hätten sie ihn verraten. Genau das passiert Petrus nach *Mk 8,27–34 par* in Caesarea Philippi, weil er nicht wahrhaben will, dass der Messias leiden muss. Darauf reagiert Jesus zornig, aber nicht, wie die Einheitsübersetzung von 1979 sagt: „Weg mit dir, Satan, geh mir aus den Augen!“, sondern, genau übersetzt so, dass der Anklang an die Erstberufung deutlich herauszuhören ist: „Geh, hinter mich, Satan“ (*Mk 8,33*). Teuflich ist, was Petrus will, weil es menschlich-allzumenschlich ist. Petrus will einen Messias nach menschlichen Gottesbildern; aber der könnte niemandem helfen. Er hat Jesus ins Angesicht zu widerstehen versucht und muss nun wieder den Platz des Jüngers einnehmen, hinter Jesus. Die Kehrseite des absoluten Primates Jesu ist die radikale Gleichheit aller Jünger. Gleich sind sie nicht in dem Sinn, dass sie nicht unterschiedliche Biographien, Talente, Aufgaben und Rollen hätten, sondern in dem Sinn, dass sie einander nicht beherrschen, sondern dienen sollen, weil sie alle nur einen einzigen Herrn haben: Jesus, der ganz für Gott einsteht. In der Szene, nach der die Zebedaïden einen besonderen Platz zur Rechten und Linken des erhöhten Herrn in seinem Reich haben sollen, wird die Versuchung der Jünger anschaulich, aber auch die Alternative Jesu, die freilich die der Kreuzesnachfolge ist (*Mk 10,35–45 par*).

Viertens: Der Ruf in die Nachfolge ist die Berufung zur Sendung. Dass sie „Menschenfischer“ werden sollen, ist eines der berühmtesten jesuanischen Bildworte. Es passt bestens zum Beruf der beiden Brüderpaare Simon und Andreas, Jakobus und Johannes. Aber es ist ein Wort mit einem anrühigen Klang wie „Nepper, Schlepper, Bauernfänger“ heute. Das scheint Jesus egal gewesen zu sein. Die allegorischen Erzählungen vom wunderbaren Fischzug in *Lk 5* und *Joh 21* setzen ins Bild, was Jesus vorschwebt: Die Jünger sollen Menschen für die Herrschaft Gottes und die Gemeinschaft mit Jesus gewinnen. Jesus beruft die Jünger, um das Evangelium der Gottesherrschaft zu verbreiten. Er kann nicht überall zugleich sein. Aber es ist wichtig, dass möglichst viele möglichst schnell von Gottes Herrschaft und Jesus, ihrem Boten, hören. Deshalb zielt die Sammlung

auf die Sendung. Vorösterlich scheint sie programmatisch auf Israel begrenzt gewesen zu sein, wobei die Grenzen nicht immer scharf zu ziehen waren, nachösterlich wird sie programmatisch zur Völkermission ausgeweitet (*Mt 28,16–20*).

### 3.2 *Beauftragung und Bevollmächtigung*

Die Jünger sollen das Evangelium verkünden, wie Jesus es verkündet hat. Sie sollen Kranke heilen, wie Jesus Kranke geheilt hat. Sie sollen Dämonen austreiben, wie Jesus Dämonen ausgetrieben hat. Sie sollen sogar Tote auferwecken, wie Jesus Tote auferweckt hat. So geht aus der Aussendungsrede in ihren verschiedenen synoptischen Varianten hervor. Wäre es anders, würde sich nicht wirklich das Evangelium Jesu Christi verbreiten, sondern nur eine blasse Kopie.

Was die Jünger sollen, müssen sie aber auch können. Sie können es nicht von sich aus. Sie können es nur, weil Jesus ihnen den Auftrag und die Vollmacht gibt. Das aber ist ein Teil der Sendung und der Vollmacht Jesu, diese Möglichkeit seinen Jüngern zu eröffnen, die zu ihrem Auftrag wird (*Mk 3,15; Mk 6,7 par; vgl. Lk 10,19*).

Die beauftragten und bevollmächtigten Jünger sind die Gesandten Jesu. Sie handeln in seinem Auftrag und an seiner Stelle. Sie repräsentieren ihn und partizipieren an seiner Autorität. Das kommt in den Evangelien an unterschiedlichen Stellen in einprägsamen Sentenzen zum Ausdruck: *Lk 10,16* „Wer euch hört, hört mich. Wer euch abweist, weist mich ab. Wer mich abweist, weist den ab, der mich gesandt hat.“ *Mt 10,40* „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf. Wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.“ *Joh 13,20* „Wer aufnimmt, wen ich sende, nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, den, der mich gesandt hat.“

Ob negativ oder positiv formuliert: Der Sendungsgedanke kommt klar zum Ausdruck. Er ist christologisch begründet, aber die Christologie ist ihrerseits theozentrisch zurückgebunden. Die lukanische und matthäische Sentenz gehen auf die Logienquelle zurück. Dass Johannes eine ganz ähnliche Formulierung benutzt, zeigt die relative Breite der Überlieferung, die sich am ehesten von einem gemeinsamen Ursprung bei Jesus selbst her erklärt. Johannes hat die Gesandtenchristologie stark ausgebaut, aber auch in der Logienquelle gehört sie zur Prophetenchristologie. Im Kern ist das Motiv jesuanisch.

Seine Deutung erfolgt sehr oft unter Autoritätsgesichtspunkten. Im Blick steht dann die ‚postestas‘ der Jünger, speziell der Apostel und ihrer Nachfolger. Das ist insofern nicht falsch, als Jesus den Jüngern tatsächlich Anteil an seiner Autorität, seiner Kraft und Energie gibt. Wäre es anders, wäre die Gemeinschaft zwischen ihnen ein wenig gestört. Aber die Vollmachtsübertragung hat ein Ziel: nicht die Stellung, sondern die Sendung der Jünger. Die Jünger müssen vollmächtig reden und handeln können, weil sonst all diejenigen, die nicht mit Jesus selbst zu tun haben, benachteiligt wären und allenfalls Glaubende zweiter Klasse werden könnten. Das aber ist gerade nicht der Sinn der Sendung Jesu in Israel und darüber hinaus. Die leitende Perspektive der Evangelien in der Beauftragung und Bevollmächtigung der Jünger ist eine diakonische. Es geht um den Dienst, der ihnen übertragen ist. Es geht um die Chance, dass Menschen, die mit den Jüngern zu tun bekommen, an ihren Worten, in ihren Taten, durch ihre Person Jesus zu Gesicht bekommen, von ihm hören, ihn erfahren und ihm Glauben schenken können.

Im Nachfolgeruf Jesu ist das Grundprinzip der Kirche angelegt, die apostolisch ist. Sie hat den Zugang zu Jesus durch das Zeugnis der von ihm beauftragten und bevollmächtigten, gesammelten und gesandten Zeugen und später durch diejenigen, die idealtypisch und kraft des Geistes, von den Aposteln gesammelt und gesendet, beauftragt und bevollmächtigt worden sind, kraft der ihnen durch Jesus verliehenen Vollmacht. Sie hat aber auch die Aufgabe und Möglichkeit, das Evangelium zu verkünden bis das Reich Gottes vollendet sein wird.

Die Jüngerschaft hat den doppelten Sinn, die Gemeinschaft mit Jesus zu intensivieren und dafür Sorge zu tragen, dass niemand benachteiligt ist, der nicht aus dem Munde Jesu, sondern eines seiner Nachfolger das Evangelium hört (*Lk 10,16 par Mt 10,40*).

### 3.3 Vollmacht und Dienst

Das neutestamentliche Grundwort für das, was im Deutschen unschön mit ‚Amt‘ wiedergegeben wird, ist ‚Dienst‘. Die Diakonie meint nicht nur die konkrete Hilfe für die Armen, in der freilich das Herzblut Jesu und seiner Jünger fließt oder doch fließen sollte. Diakonie ist das Äquivalent der Proexistenz, die Jesu gesamtes Leben und dann

auch sein Sterben ausmacht, so wie Markus es in ein Menschensohnwort gießt (*Mk 10,45*): „Der Menschensohn ist gekommen, nicht bedient zu werden, sondern zu dienen und sein Leben zu geben als Lösepreis für viele.“

Nach der Komposition des Evangelisten ist dies Jesu letztes Wort zum Rangstreit der Jünger (*Mk 10,35–45*). Etwas vorher hatte Markus bereits eine ähnliche Szene gestaltet (*Mk 9,35ff*):

(35) Er setzte sich und rief die Zwölf und sagte ihnen: „Wer Erster sein will, soll der Letzte von allen sein und aller Diener.“ (36) Und er nahm ein Kind und stellte es in ihre Mitte und umarmte es und sagte ihnen: (37) „Wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, nimmt mich auf. Und wer mich aufnimmt, nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.“

Die Szene ist nicht nur von bestürzender Aktualität, weil sie den Kinderfreund Jesus vor Augen führt. Sie lässt eine Variante der Gesandtenchristologie und -ekklesiologie erkennen. Vor allem stellt sie die Herrschaftsverhältnisse dieser Welt, die allzu oft und offenbar schon ganz früh auch auf die Jüngerschaft abgefärbt haben, vom Kopf auf die Füße (vgl. *Mk 10,42ff*). Ganz oben steht in der Hierarchie, wer sich ganz der Liebe verschreibt und deshalb Anderen zum Diener wird. Das hat Jesus vorgelebt; die Jünger sollen es nachahmen. Mehr noch, das ist der Nerv des Heildienstes Jesu, ohne den es keine Jüngerschaft und kein Evangelium der Gottesherrschaft gebe, keine Erfüllung der Täuferpredigt und kein Israel, das den Messias in seiner Mitte hat.