

Elisabeth Moltmann-Wendel
Renate Kirchhoff (Hg.)

Christologie im Lebensbezug

Vandenhoeck & Ruprecht

»Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich
verlassen?« (Mk 15,34)

(Kriegs-)Traumatisierung als Thema
des Markusevangeliums

Monika Fander

Der Rückblick zur Jahrtausendwende machte deutlich, dass kaum ein anderes Jahrhundert so gewalttätig gewesen ist wie das 20. Jahrhundert. Und das 21. hat bisher keinen anderen Akzent gesetzt. Die Bewältigung von Gewalt ist nicht nur eine politische Aufgabe, sondern für die von Gewalttaten bereits Getroffenen stellt sich die schwere Aufgabe der psychischen Bewältigung. In meiner Tätigkeit als Erwachsenenbildnerin begegnen mir immer wieder traumatisierte Menschen, deren Lebensgeschichte von Krieg, sexuellem Missbrauch oder schweren Prügeldelikten geprägt ist.¹ Schon lange interessiert mich daher, wie Menschen solche Erfahrungen verarbeiten können, was dabei hilft, wieder zu leben und nicht einfach nur zu überleben. In diesem Zusammenhang schenkte mir eine Freundin das Buch von Carola Moosbach, die in ihrem Buch »Gottflamme Du Schöne. Lob- und Klagegebete«² ihren sexuellen Missbrauch nicht nur versprachlicht, sondern sich auch

durch ihre Religiosität in der Welt neu verorten lernt. Die Form von Klagegebeten oder -psalmen hierbei anzuwenden, war mir nachvollziehbar. Aber Lobpsalmen? Das zeigte mir etwas Neues. Mir stellte sich die Frage, ob und wie Religion und Spiritualität zu einer Verarbeitung von Traumatisierungen beitragen können.

Gleichzeitig las ich die Arbeiten von Andreas Bedenbender³, der das Markusevangelium konsequent auf dem Hintergrund des ersten Jüdischen Krieges liest. Manche Kriegsszenen, die Josephus von diesem Krieg beschreibt, lassen mich immer wieder an Fernsehbilder von Kriegshandlungen in Bosnien denken. Und obwohl ich schon lange zum Markusevangelium arbeite, zog es mich durch die Lektüre Bedenbenders wieder hinein in dieses Evangelium. Sie ermöglichte mir, meine wissenschaftliche Arbeit mit der skizzierten Fragestellung zu verbinden. In der Weiterarbeit wurden mir spezifische Eigenheiten des Markusevangeliums erklärlich, vor allem aber führte sie mich zur Neuentdeckung seiner Christologie. Beginnen wir von vorne mit der Lektüre des Markusevangeliums.

Liest man es auf dem Hintergrund des ersten Jüdischen Krieges, so entdeckt man: Das Markusevangelium hat ein Theodizeeproblem. Wo war Gott bei der Eroberung und Zerstörung Jerusalems? Wie konnte eine solche Katastrophe, bei der Zehntausende bestialisch ermordet wurden, nach dem Tod und der Auferstehung Jesu noch geschehen? Hatte Jesus nicht sein Blut vergossen zur Rettung der Vielen (Mk 10,45; 14,24)?² Und welchen Sinn macht die Rede von der Auferstehung eines Einzelnen angesichts der Leichenberge von Jerusalem? Der erste Jüdische Krieg (66-70 n.Chr.)⁴ löst bei der markinischen Gemeinde nicht

2 S. Carola Moosbach: Gottflamme Du Schöne. Lob- und Klagegebete, Gütersloh

3 S. Andreas Bedenbender: Römer, Christen und Dämonen, TuK 67 (31/1995), 3-52; Ders.: Der Feigenbaum und der Messias, TuK 68 (4/1995), 3-72; Ders.: Echos, Spiegelbilder, Rätseltexte, TuK 77/178 (1 2/1998), 3-136,

4 Der erste Jüdische Krieg wird unterschiedlich datiert: 1) 67-70 n.Chr. ist die gängige Datierung. Im Frühjahr 67 n.Chr. entsendet Kaiser Nero Vespasian mit seinen Truppen nach Palästina zur Unterwerfung des jüdischen Aufstandes. Zusammen mit seinem Sohn Titus befehligt er ein Heer von 60 000 Legionären und Hilfstruppen. 67 n.Chr. beginnt die Unterwerfung Galiläas. 2) Zählt man die Unruhen, die schon ab 66 n.Chr. vor allem durch die Grausamkeiten und die Beschlagnahme von Tempelgeldern durch den römischen Prokurator in Judäa Gessius Florus (64-66 n.Chr.) ausgelöst wurden, zu den Kriegshandlungen dazu, müsste man den Kriegsbeginn 66 n.Chr. ansetzen. 3) Mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels war der große Krieg vorbei. Die Niederschlagung des jüdischen Aufstandes galt als gesichert. Von

1 Traumatisierungen als Folge von schweren Gewalt-, Kriminalhäs- oder Unfallhandlungen äußern sich z.B. in folgenden Symptomen wie: Flashbacks (sich aufdrängende Bilder und Gedanken an das Ereignis), Dissoziationen (z.B. spacing out« als Aussteigen aus dem Körper, als gedankliches Weggehen, extremes Tagträumen, "die Welt wie durch Glasbausteine sehen«, Taubheitsgefühle, teilweise oder vollständige Gedächtnislücken), Verleugnung/Vermeidung von Menschen und Orten, die an das Trauma erinnern, emotionale Taubheit, lokale Anästhesiereaktionen, Übererregbarkeit, Alpträume, Depressionen und Ängste usw. S. Christian Lüdke/Karin, Clemens: Kein Trauma muss für immer sein, Bergisch Gladbach 2003; Judith L. Herman: Die Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden, Paderborn 42003; Bessel A. Kolk van/Alexander C. McFarlane/Lars Weisaeth (Hg.): Traumatic Stress. Grundlagen und Behandlungsansätze, Paderborn 2000; Peter A. Levine/Ann Frederick: Trauma-Heilung. Das Erwachen des Tigers. Unsere Fähigkeit traumatische Erfahrungen zu transformieren, Essen 1998.

nur die Frage nach der Abwesenheit Gottes aus, sondern verursacht auch eine innerchristliche Krise: Was ist der Sinn einer Verkündigung von Kreuz und Auferstehung vor diesem Hintergrund? Oder wird diese Rede angesichts Jerusalems als eines einzigen Gräberfeldes ad absurdum geführt? Diese ungewöhnliche These kommt aus den Kreisen des Jüdischen Lehrhauses in Berlin und wurde von Andreas Bedenbender in der Zeitschrift *Texte und Kontexte* ausführlich vorgestellt.¹

1. Der erste Jüdische Krieg als Hintergrund des Markusevangeliums

Markus schreibt nach gängiger Fachmeinung sein Evangelium um 70 n.Chr.; im August dieses Jahres wird Jerusalem und mit ihm der Tempel endgültig zerstört. Die Interpretationen der Voraussage der Zerstörung des Tempels durch Jesus in Mk 13 streiten darüber, ob dieser Text vorausschauend formuliert oder das Kriegsende bereits voraussetzt. Vereinzelt gab es bereits die Überlegung, man müsse das Markusevangelium als Verarbeitung der Kriegsergebnisse lesen,¹ mit Konsequenz tut dies im deutschsprachigen Raum erst Bedenbender. Den Weg und Leidensweg Jesu — so wie Markus ihn schildert * parallel zu dem Krieg der Römer gegen das jüdische Volk zu lesen, macht Sinn. Genannt seien einige Gründe dafür:

Die Heilung des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1-13)

Mk 5,1-13 erzählt die Heilung eines dämonisch Besessenen, die Markus am Ufer des See Genezareth im Gebiet von Gerasa lokalisiert (Mk

daher datieren die meisten Autoren das Kriegsende auf 70 n.Chr. Da aber erst 74 n.Chr. die vorerst letzten Kriegshandlungen mit der Eroberung Masadas beendet waren, setzen manche Autoren die Kriegsdauer von 66-74 n.Chr. an. Unterschiedlich wird auch die Bezeichnung >Jüdischer Krieg> in der Literatur benutzt. Manche Autoren unterscheiden zwischen dem Jüdischen Krieg (66-74 n.Chr.) und dem Bar-Kochba-Aufstand (132-135 n.Chr.), andere sehen diese beiden Aufstände als eine geschichtliche Einheit und sprechen vom ersten und zweiten Jüdischen Krieg.

5 S. Anm 3.

6 S. Karl Löning/Erich Zenger: Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997, 77; Gaston Lloyd: No Stone an Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels, Leiden 1970; u.a. Hengel bezieht dagegen die in 13,9-13 geschilderte gefährliche Lage auf das Schreckensjahr 69 n.Chr., die Zeit der Thronwirren nach der Ermordung Neros. S. Martin Hengel: Entsetzungszeit und Situation des Markusevangeliums, in: Hubert Cancik (Hg.): *Markus-Philologie*, WUNT 33, Tübingen 1984, 34f.

5,1). Die geographische Angabe ist irritierend, denn Gerasa liegt zwei Tagesreisen vom See Genezareth entfernt. Schon Matthäus korrigiert diese Angaben und verlegt das Geschehen von Gerasa nach Gadara (Mt 8,28), dessen Stadtgebiet wahrscheinlich zumindest zeitweilig einen Seezugang besaß. Für die Pointe der Erzählung würde es genügen, wenn die von den Dämonen besessenen Schweine z.B. einen Abgrund hinunterstürzen oder sonst wie zu Tode kommen würden. Warum müssen sie sich in den See Genezareth stürzen? Liegt diese Ungenauigkeit an den mangelnden geographischen Kenntnissen des Markus — so die gängige These? Theißen hingegen hält diese Lokalisierung für gewollt. Sie könnte auf dem Wunsch basieren, die syrischen Nachbargebiete Palästinas im Evangelium zu erwähnen und damit das Gebiet der zum Einflussbereich des Evangelisten gehörenden Gemeinde (n).⁷ Oder gibt es noch eine andere Erklärung? Auffallend trägt der unreine Geist den lateinischen Namen »Legion« (5,9). Eine Legion ist eine römische Militäreinheit von ca. 6000 Mann. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Schilderung eines Massakers in der Stadt Taricheai am See Genezareth. »Taricheai ist der griechische Name des Ortes Magdala. Nachdem die Römer ein Blutbad unter den Bewohnern der Stadt anrichteten, flüchtete ein Teil der Stadtbevölkerung mit Booten auf den See hinaus, wurde aber von den Römern ans Land zurückgetrieben und bei der Landung von den römischen Soldaten niedergemetzelt. Josephus schildert einen wahren Blutausch:

»So [= auf dem See] wütete ringsum ein schreckliches und verschiedenartiges Morden, bis endlich der Rest der Judäer sich zur Flucht wandte und, von den feindlichen Fahrzeugen umzingelt, ans Land gedrängt wurde. Auch hierbei kamen viele um, indem sie noch draußen auf der See durchbohrt wurden oder an Land unter dem Schwert der Römer fielen. Mit dem Blut gefärbt und voll von Leichen war der ganze See, da nicht ein einziger Mann sein Leben gerettet hatte. Während der nächsten Tage erfüllte ein schrecklicher Gestank die ganze Gegend, die einen grässlichen Anblick darbot; denn die Ufer waren mit Schiffstrümmern bedeckt und mit aufgeschwollenen Leichen, die in der

7 Zu den geographischen Angaben des Markusevangeliums und ihren verschiedenen Erklärungsmodellen s. Gerd Theißen: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, NTOA 8, Göttingen 1989, 253-256.

8 Interessanterweise spricht der *Mn* einmal im Singular (5,8.9), mal im Plural von dem bzw. den unreinen Geist/ern (5,9.12.13).

9 Flavius Josephus: *De Bello Judaico* — *Der Jüdische Krieg*, übersetzt v. Heinrich Clementz, RBL 1519, Leipzig 2003, 3.10.

Sonnenhitze verwesten und die Luft verpesteten; was den Judäern schmerzlich, wurde so den Siegern widerlich. Das war das Ende des Seegefechts. Einschließlich der zuvor in der Stadt Gefallenen, hatten bei den Kämpfen 6500 Menschen ihr Leben eingebüßt.« (BJ 3,10,9)

6500 Menschen werden in Taricheai ermordet, eine Legion umfasst etwa eine gleich große Stärke von 6000 Männern. Dieses historische Ereignis könnte durchaus der Grund dafür sein, dass die Schweine im See Genezareth und nur hier zu Tode kommen." Mk 5,1-13 kann demnach als eine Ironisierung der römischen Macht gelesen werden. Ob mit der Wahl des geographischen Ortes auf eine besondere Rolle Gerasas im Jüdischen Krieg angespielt wird, muss offen bleiben, da die Rolle des Gebietes im Jüdischen Krieg nicht eindeutig ist. Zu Beginn der Kriegshandlungen wurde Gerasa von jüdischer Seite verwüstet (BJ 2,18,1), nach BJ 2,18,5 wurde der jüdischen Bevölkerung später freies Geleit gewährt, da die Stadt romfreundlich gewesen sei. BJ 4,9,1 berichtet hingegen wieder von Gefangennahme der Bevölkerung, Plünderung und Zerstörung."

1.1 Die Reiseroute Jesu nach dem Markusevangelium

Galiläa und Jerusalem sind die Hauptschauplätze sowohl des Jüdischen Krieges als auch des öffentlichen Wirkens Jesu, wie es im Markusevangelium geschildert wird. Galiläa und Jerusalem sind die einzigen Orte, an denen es überhaupt nennenswerte Kampfhandlungen bzw. einen organisierten jüdischen Widerstand gab. Der Weg Jesu im Markusevangelium verbindet beide Orte. Auf dieser Route wird dreimal sein Leiden angekündigt und Jerusalem als Ort der Passion deutlich. Der Weg, den Markus von Galiläa nach Jerusalem ab 8,27 beschreibt, beginnt im äußersten Norden bei Cäsarea Philippi.¹² Der Weg führt Jesus

10 S. Bedenbender: Römer, 25-27.

11 5. Renate Kirchhoff: Movements of the Characters in the story of the exorcised man (Mark 5:1-20), unveröffentlichter Vortrag, SEL — Tagung in Berlin, Juni 2002.

12 Cäsarea Philippi liegt 30 km nördlich von Galiläa. Ernst Lohmeyer (Galiläa und Jerusalem in den Evangelien, FRLANT 52, Göttingen 1936, 25) konnte jedoch nachweisen, dass sich Galiläa für Mk «unter dem Gesichtspunkt des Glaubens, bis etwa zum Hermon erstreckt. Aus markinischer Sicht gehört also Cäsarea Philippi zu Galiläa. Cäsarea Philippi war römisches Hauptquartier, von dem aus der Galiläefeldzug vorbereitet wurde. Möglicherweise ist dies ein Grund, warum Markus den Weg Jesu Richtung Jerusalem in Cäsarea Philippi beginnen lässt. Herden großer Bibelatlas (Sonderausgabe, Freiburg i.Br. 2002, 163) nennt noch einen anderen Grund: »In den Augen einer an Jerusalem orientierten Regierung konnte der Begriff

dann durch Galiläa (9,30ff), macht Halt in Kapernaum (9,33ff), führt dann durch Judäa jenseits des Jordans, also durch Peräa (10,1ff), dann nach Jericho (10,46ff) und in die Dörfer Betanien und Betfage (11,1) und endet in Jerusalem (11,11). Cäsarea Philippi, Galiläa mit dem See Genezareth, Peräa, Jericho, Jerusalem sind nach den Schilderungen des Josephus die Route, die das römische Heer ab 67 n.Chr. Richtung Jerusalem nimmt."

Auch einzelne Details der Eroberung Palästinas spiegeln sich in Erzählzügen des Markusevangeliums wider. Zwar wird bei der Besetzung Jerichos Jerusalem schon eingeschlossen, aber es kommt aufgrund der Thronwirren nach dem Tode Neros zu einer längeren Kampfpause. Die mörderischen Streitigkeiten unter den aufständischen Gruppen in der Stadt Jerusalem machen es möglich, dass Vespasian das römische Heer in Jericho und Umgebung ohne Gefahr stationiert, selbst aber nach Cäsarea geht, um dort das Ende der politischen Wirren in Rom abzuwarten. 68 n.Chr. wird er selbst zum Caesar ausgerufen und überträgt den Oberbefehl seinem Sohn Titus. So beginnt erst im Jahr 69 n.Chr. die gezielte Eroberung Jerusalems. Die Situation in der Stadt ist äußerst desolat. Die einzelnen aufständischen Fraktionen tyrannisieren die Bevölkerung von Jerusalem und schwächen sich gegenseitig durch Mordattentate, so dass ein vereintes Vorgehen gegen die Römer unmöglich wird. Interessanterweise gibt es auch im Markusevangelium bei der Ankunft Jesu in Jerusalem eine »Erzählverzögerung«. Obwohl ab Mk 8,27 durch die drei Leidensankündigungen sowie durch die Vorhersage der Zerstörung Jerusalems in Mk 13 die Passion bereits ein dominantes Thema ist, folgt bei der Ankunft Jesu in Jerusalem nicht sofort die Erzählung der Passion. »Dazwischen liegt die Schilderung umfangreicher Auseinandersetzungen im Tempelbezirk, welche die unterschiedlichen Gruppierungen mit einem wachen Interesse an den spezifischen Differenzen f... vor Augen führt.«" Interessant ist auch

Galiläa im weiteren Sinn auch die Gegend des Golans jenseits des Jordans umfassen, obwohl es keine Belege gibt, dass sie im ersten jhm Chr. zum Verwaltungsbereich von Galiläa gehörte.«

13 im Detail s. Bedenbender: Römer, 3ff, insbesondere 4.

14 Bedenbender: Römer, 5. Konkret geht es um: die Tempelreinigung (Mk 11,15ff), die Auseinandersetzung Jesu mit den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Ältesten um die Vollmachtsfrage (Mk 11,27ff), die Diskussion mit Pharisäern und Anhängern des Herodes um die kaiserliche Steuer (Mk 12,13ff), die Diskussion mit den Sadduzäern über die Auferstehung der Toten (Mk 12,18ff) und weitere Worte Jesu gegen die Schriftgelehrten (12,376-40).

das Detail, dass Jesus bis zum Beginn der Passion vor den Toren Jerusalems übernachtet (Mk 11,1.19; 14,3). Es zieht eine Parallele zur einjährigen Stationierung des römischen Heeres in Jericho, bevor es zur direkten Kriegshandlungen in und vor den Toren Jerusalems kommt. Die folgenden Textbeobachtungen machen deutlich, dass nicht nur die Heilung des Besessenen von Gerasa oder die Reiseroute auf der Folie der Kriegshandlungen zu lesen sind.

1.2 Die Begriffe von Zeit und Ort im Markusevangelium

Nach Aristoteles¹⁵ definiert sich Wirklichkeit durch verschiedene Oberbegriffe. Die wichtigsten sind die von Zeit und Raum. Real ist etwas, das in Zeit und Raum angesiedelt ist. Nun kann man im Markusevangelium einen seltsamen Gebrauch dieser Kategorien feststellen. Das Wort *Katpod* Zeit(-punkt) fehlt völlig im Galiläa-Teil des Markusevangeliums.¹⁶ Es gibt dort zwar allgemeine Zeitangaben wie »am Abend«, »am Morgen« usw., aber es lässt sich kein zeitlicher Ablauf der Wanderung Jesu durch Galiläa rekonstruieren. Waren es acht Wochen, sechs Monate oder drei Jahre? Die Wanderperiode Jesu in Galiläa bleibt merkwürdig diffus und zeitlich unkonkret. Ganz anders im Jerusalem-Teil des Evangeliums, in dem die Erzählstruktur durch die zeitlichen Angaben erst geschaffen wird: drei Tage im Tempel, der Tag des Passahmahls und der Verhaftung, schließlich der Tag der Kreuzigung und der Sabbat als Tag der Grablegung und der Tag nach jenem Sabbat, der Tag der Auferstehung. Der Todestag Jesu ist sogar in Stunden eingeteilt: sechste und neunte Stunde. Die Polarität von fehlenden Zeitangaben im Galiläa-Teil und den exakten Angaben im Jerusalem-Teil zeigen: Es gibt kein Zeitkontinuum im Markusevangelium. Wenn Wirklichkeit nach Aristoteles u.a. durch die Kategorie »Zeit« definiert wird, dann scheint die Passion für Markus realer oder präsenter als alle Geschehnisse zuvor. Halten wir zunächst fest: Es fehlt also eine lineare Zeitstruktur. Nach einer Katastrophe gibt es kein Zeitkontinuum mehr, kein »Weiter so«.

Ähnlich verwirrend sind die Beobachtungen zum Thema »Raum«. Im ersten Teil des Evangeliums zieht Jesus durch Galiläa und die Dekapolis, aber es lässt sich keine bestimmte Route rekonstruieren. Der Jeru-

15 S. Bedenbender: Echos, 103f.

16 Zum Thema Zeit Bedenbender: Römer, 12ff; Ton Veerkamp: Vom ersten Tag nach jenem Sabbat. Der Epilog des Markusevangeliums: 15,33-16,8, TuK 13 (1982), 6ff.

salem-Teil dagegen kennt eine Reihe sehr detaillierter Ortsangaben: Betanien, der Tempelvorhof, Gethsemane, Golgotha usw. Auch hier kommt eine Textanalyse zu sehr ähnlichen Ergebnissen wie beim Thema »Zeit«. Der Ort, der sehr detailliert beschrieben wird, existiert bei der Abfassung des Markusevangeliums nicht mehr. Interessant sind auch die Untersuchungen Bedenbenders zum Begriff *T67roc/Raum*:¹⁷ Zehnmal gibt es diesen Begriff im Markusevangelium und jedes Mal mit negativer Konnotation. In 6,11 geht es um einen *reuroc*, an dem die Jünger nicht aufgenommen werden, in 13,8 um die Verheißung von Erdbeben, in 15,22 geht es zweimal um den Ort Golgotha. Im leeren Grab wird auf den *Topos* verwiesen, »wo man ihn hingelegt hatte (16,6).« Fünfmal gibt es bei Markus eine nähere Charakterisierung eines Ortes als *gpnuoc ierroc* als eines wüsten oder leeren Ortes (1,35.45; 6,31f.35). Wie selten die nähere Kennzeichnung eines Ortes als *gpriog ToVOC* ist, zeigt ein Blick in das Johannesevangelium und in die Septuaginta. Johannes, der sich nicht am Markusevangelium als Vorlage orientiert, kennt diese nähere Bezeichnung eines Ortes nicht. Ähnlich ist der Befund bei der Septuaginta. Dort findet man zwar ca. achthundert Belege für den Begriff *167rog*, aber nur zweimal wird der Ort *gpri l uodwüst* genannt: Nur in Jer 33,12 (nach Zählung der Septuaginta: 40,12) sind Juda und Jerusalem ein »Ort, der verwüstet ist, ohne Mensch noch Vieh« und in Dan 4,22 (Septuaginta: 4,25) wird Nebukadnezar verheißt, dass er aus der Gemeinschaft der Menschen an einen »wüsten Ort« verstoßen werde. Zur Erinnerung: Nebukadnezar belagerte wie die Römer Jerusalem und zerstörte den (ersten) Tempel von Jerusalem. Von daher dürfte das parallel verwendet Vokabular bei Markus kein Zufall sein. Offensichtlich möchte er beide historischen Ereignisse aufeinander beziehen.

Fassen wir zusammen: Zur Zeit der Abfassung des Markusevangeliums existiert Jerusalem und der Tempel nicht mehr. »Der Tempel in Flammen aufgegangen, die in Jerusalem eingeschlossene Bevölkerung teils verhungert, teils ermordet, teils in die Sklaverei verkauft. Die Stadt selbst mit Ausnahme dreier Türme [...] so zerstört, dass künftigen Besuchern dieser Gegend keine Anhaltspunkte für die Annahme gegeben werden sollten, hier hätten jemals Menschen gewohnt.«¹⁸ Angesichts dieser Verwüstung lässt Markus schon die Verkündigung Jesu in der

17 S. Bedenbender: Römer, 15ff.

18 Bedenbender: Römer, 6.

Wüste beginnen (1,3), wird Jesus in der Wüste versucht (1,120 und betet er an Orten, die wüst erscheinen (1,35.45; 6,31f.35). Zweimal wird Golgotha, die Schädelstätte, als topos (15,22) benannt. Jerusalem als *der* Ort ist zum No-place geworden und deshalb kann Markus, wo er von »Ort« redete, nur in negativen Worten reden: Ablehnung, Erschütterung, Kreuzigung, Grab oder einfach ein wüster Ort. Elaine Scarry schreibt in ihrem Buch über Folter und Kriegstraumatisierungen, dass nichts Geringeres als die Erzeugung und Auflösung dessen, was wir Welt nennen, auf dem Spiele steht, wenn der Leib von Schmerzen heimgesucht wird.¹⁹ Markus schildert dieses Zerbrechen von Wirklichkeit und Welt in dem Zerbrechen der Kategorien von Raum und Zeit. Es fehlt bei ihm ein Zeit-Raum-Kontinuum. Für die Verzweifelten und Traumatisierten fließt die Zeit nicht mehr, es fehlt jeglicher Ort der Beheimatung.

1.3 Die Passion Jesu und die Passion des Jüdischen Volkes

Auch die Schilderung der Passion Jesu kann parallel zu den Vorgängen in Jerusalem gelesen werden.²⁰ Denn weder die Verspottung Jesu noch seine Folterung, noch die Szenerien bei seiner Kreuzigung sind singulär. Josephus berichtet, dass die Belagerung Jerusalems zu katastrophalen Zuständen in der Stadt führte. Der Untergang Jerusalems war grauenvoll. Von Feinden belagert, brechen Krankheit und Hungersnot in der eingeschlossenen Stadt aus (BJ 5,10,1-5). So rissen Frauen den Männern, Kinder den Vätern und Mütter selbst ihren Säuglingen das Essen vom Mund; Greise, die ein Stück Brot festhielten, wurden erschlagen. Kinder, die ihren Bissen nicht losließen, wurden zu Boden geschleudert. Die verschiedenen aufständischen Gruppen tyrannisieren die einfache Bevölkerung. »Foltern schrecklicher Art ersannen sie, um Nahrungsmittel aufzuspüren: Sie verstopften den Unglücklichen die Öffnungen der Scham mit Erbsen und stießen ihnen spitze Stäbe ins Gesäß« (BJ 5,10,3). In BJ 6,3,4 berichtet Josephus sogar von einem kannibalischen Fall. Eine Mutter erschlug ihren Säugling, briet ihn und verzehrte ihn zur Hälfte und bot den Aufrührern, die vom Bratenduft angelockt wurden, die andere Hälfte an. Um diesem Inferno zu entgehen, versuchten nachts Hunderte von Menschen aus der Stadt zu flie-

19 S. Elaine Scarry: *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt a.M. 1992, 43-69.

20 S. Bedenbender: *Römer*, 27f.

hen und wurden fast alle von den Römern aufgegriffen, gezeißelt und auf jede nur erdenkliche Art gefoltert (BJ 5,11,1). Bis zu 500 Gefangene machten die Römer täglich, und da eine solch große Menschenmenge nicht inhaftiert werden konnte, wurde sie gekreuzigt.

»Der Hauptgrund aber, weshalb er [– Titus] die Hinrichtung der Gefangenen zuließ, war die Hoffnung, der Anblick werde die Belagerten zum Nachgeben bewegen, da sie das gleiche Schicksal zu gewärtigen hätten, wenn sie sich nicht ergaben. Die Soldaten nagelten in ihrer Erbitterung die Gefangenen zum Hohn in den verschiedensten Körperlagen an, und da ihrer so viele waren, fehlte es bald an Raum für die Kreuze und an Kreuzen für die Leiber.« (BJ 5,11,1)

Auch in der Schilderung des Todes Jesu finden wir einen Hinweis auf die Ereignisse im Jahr 70 n.Chr. In der neunten Stunde stirbt Jesus und gleichzeitig zerreißt der Vorhang des Tempels (15,38). Man muss nicht — wie in der Fachliteratur oft geschehen — das Zerreißen des Tempelvorhangs in der Todesstunde Jesu als ein symbolisches Schisma zwischen Judentum und Christentum interpretieren. Historisch verbürgt ist (BJ 6,3,7), dass Titus, als der Tempel bereits in Flammen stand und die römischen Soldaten den Tempel(schatz) plünderten, das Allerheiligste betrat und so entweihte. Im babylonischen Talmud, Traktat Git 56b, wird diese Szene wie folgt tradiert: »Titus nahm ein Schwert und zerschnitt den Vorhang. Und es geschah ein Wunder: Blut spritzte empor und Titus meinte, dass er ihn selbst [nämlich Gott] getötet habe.«²¹ Veerkamp kommentiert dies folgendermaßen: »Ich kann mir schlicht nicht denken, dass das Zerreißen des Vorhangs sich nicht auf die Profanierung des Allerheiligsten durch Titus beziehen würde. Wenn nun Markus die beide Sätze: »Und entlassend eine laute Stimme entgeisterte Jesus(und: »Und der Vorhang des Tempel riss entzwei von oben bis unten(schroff, ohne Übergang, aufeinander folgen lässt, bezieht er die Ermordung des Messias und die Zerstörung des Tempels aufeinander. Der Vorhang im Tempel riss entzwei »von oben an bis unten«. Oben und unten sind in der Schrift nie rein räumliche Vorstellungen. Der Ausdruck »im Himmel oben((anoo) und »auf der Erde unten((kato) kommt regelmäßig vor. Der Riss im Vorhang ist endgültig. Zion, der Tempel, die Stadt: sie sind vorbei.«²²

21 Strack/Billerbeck: I, 1044.

22 Veerkamp: *Tag*, 17.

Dies soll an Beispielen genügen." Die hier aufgelisteten Gründe sprechen dafür: »Das Markusevangelium ist gegen Ende des Jüdischen Krieges entstanden. Es verbindet in der Darstellung der Passion Jesu die Erfahrung der Zerstörung der Stadt Jerusalem und des Tempels mit der Erinnerung des gewaltsamen Todes Jesu.«²³ Damit werden einzelne Lebensstationen Jesu transparent für die Betroffenheit der markinischen Leserschaft angesichts von Gewalt, Zerstörung, vielfachen Mordens und Kriegsgräuel.

23 Weitere Gründe, den Lebensweg Jesu als Spiegel der Kriegseignissen um 70 n.Chr. zu sehen, sind z.B. die Parallelisierung von Jesu Schicksal und dem seiner Jünger. im Konzept der Leidensnachfolge wird das Schicksal der Jünger parallel zu dem Jesu gesehen, so heißt es z.B. in 8,34: »Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.« Sein Kreuz auf sich nehmen, ist mehr als eine Metapher für sein Schicksal ertragene, wie die Konkretisierung in Mk 13 zeigt. Auch Theißens (Lokalkolorit, 270-295) nennt eine Reihe von Gründen. Einige *seien* hier exemplarisch genannt: 1) In Mk 13,3ff spricht Jesus nur von dem Untergang des Tempels, nicht aber von dessen Wiederaufbau. Theißens hält dies für eine Reaktion auf die Ereignisse 70 n.Chr. 2) Auch die Warnung vor falschen Messiasen und falschen Propheten (Mk 13,22) dürfte eine Reaktion auf konkrete Erfahrungen sein. Nach dem Selbstmord Neros (68 n.Chr.) gab es innerhalb von elf Jahren drei Personen, die sich als Nero redivivus ausgaben, die das römische Reich unterwerfen wollten bzw. denen dies unterstellt wurde. 3) Auch die Erzählung von der Tempelreinigung könnte auf Kriegseignisse anspielen. In Mk 11,17 steht: »Heißt es nicht in der Schrift: Mein Haus soll ein Haus des Gebetes sein? Ihr aber habt daraus eine Räuberhöhle gemacht.« Zwei alttestamentliche Zitate werden hier ineinander montiert: Jes 56,7 sieht den Tempel als eine Gebetsstätte für alle Völker. In Jer 7,11 wird prophezeit, dass aus dem Tempel eine Räuberhöhle wird. Beide Zitate lassen sich auf die aktuellen Kriegseignisse beziehen. Der jüdische Aufstand begann mit dem Abschluss der Heiden vom Kult. Für Josephus waren die Aufständischen >Räuber, die mit der Besetzung des Tempelareals aus diesem eine Räuberhöhle machten. 4) Auch das Winzergleichnis könnte kriegsaktuell gedeutet werden. Nach der Tötung des Sohnes durch die Winzer wird eine sehr harte Bestrafung in Form der Vernichtung der Täter angekündigt (Mk 12,9), der Weinberg soll anderen gegeben werden. Durch den Jüdischen Krieg wurden tatsächlich die traditionellen Machteliten, die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten abgesetzt, der Tempel und der Kult sind seitdem bis heute zerstört.

24 Löning/Zenger: Anfang, 77.

2. Finsternis — die Gottverlassenheit des Gottessohnes

An der markinischen Schilderung des Todes Jesu (15,33-41) lässt sich exemplarisch zeigen, welche theologischen Probleme und Fragestellungen die historischen Ereignisse für ihn und seine Gemeinde aufwarfen.

2.1 Die Bedeutung der Finsternis

Der Bericht vom Tode Jesu beginnt in 15,33 mit dem Satz: »Und zur sechsten Stunde kam eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde.« Das Motiv der Finsternis finden wir bei Markus wohl nicht zufällig nur noch an einer anderen Stelle, nämlich in der apokalyptischen Rede in Mk 13. Nach der Ankündigung der Zerstörung Jerusalems (!) heißt es dort:

»Aber zu jener Zeit, nach dieser Bedrängnis, wird die Sonne sich verfinstern und der Mond seinen Schein verlieren, und die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Kräfte der Himmel werden ins Wanken kommen.« (13,24-26)

Es gibt eine ganze Reihe von alttestamentlichen Belegen, die das Ende der Zeit als einen Tag des Gerichts mit ähnlichen Bildern wie in Mk 13,24ff beschreiben (z.B. Jes 13,10; 34,4; Amos 5,18-21; 8,9f). Exemplarisch sei hier Jod 2,2, zitiert:

»Denn der Tag des Herrn kommt und ist nahe. Tag von Finsternis und Umschwärzung. Tag von Wolke und Wetterdunkel [...] desgleichen von Urzeit nicht war und ihm hinrennend nicht wieder sein wird, bis in die Jahre, Geschlecht um Geschlecht.«

Die Datierung der Ereignisse zur sechsten und neunten Stunde führt uns in Verbindung mit dem Motiv der Finsternis an die theologische Interpretation beider historischen Ereignisse durch Markus heran. Er greift dabei auf zwei traditionsgeschichtliche Motive zurück: Die sechste Stunde des Rüsttages vor dem großen Passahsabbat ist die Stunde, in der die Familienväter in Jerusalem sich aufmachen, das Passahlamm in den Tempel treiben, um es dann zur neunten Stunde zu schlachten." Die Identifizierung des Todes Jesu mit dem Passahlamm finden wir auch schon bei Paulus (1Kor 5,7), dessen Briefe bekanntlich einige Jahrzehnte vor den Evangelien geschrieben wurden. Sie scheint daher eine bereits frühe Deutung des Todes Jesu zu sein. In Verbindung mit

25 S. Strack/Billerbeck: Exkurs zum Paschamah, IV/1, 49.

dem Motiv der Finsternis erhält die Erinnerung an den Exodus jedoch eine Uminterpretation. Die Schlachtung des Passahlammes ist ein Gedenken an die Erschlagung der Erstgeburt der Ägypter und an die Befreiung Israels aus dem Land der Sklaverei (Ex 11,1-12,51). In Mk 15,33-41 kommt kein Gott, der befreit, wie einst in Ägypten. Hier wird nicht von der Erschlagung der Erstgeburt des Feindes (Ägypter/Römer) berichtet, sondern es stirbt der Erstgeborene Gottes in Finsternis. Eine Art Anti-Exodus wird also erzählt.²⁶ Hier stirbt Israel, und hier stirbt der Gottessohn.

Die sechste Stunde ist gleichzeitig die Stunde des höchsten Sonnenstandes, also zwölf Uhr mittags. In dieser Stunde des stärksten Lichts, bricht eine Finsternis über das ganze Land herein. Bereits das Joelzitat (2,2 s.o.) zeigt, dass mit der Finsternis am Tag des Gerichts die Rückkehr zur urzeitlichen Finsternis gemeint ist. Finsternis ist der Zustand vor der Schöpfung, als die Erde noch wüst und wirr war und Finsternis auf der Urflut lag (Gen 1,2). Das Dunkel gilt in Israel ähnlich wie in Ägypten und Mesopotamien als Bereich der Dämonen, der Totenwelt, der Gewalt und des Chaos.²⁷ Wenn man das Wort γ fi in Mk 15,33 nicht wie üblich mit »Land«, sondern mit »Erde« übersetzt, wird der Bezug zu Gen 1,3 sofort deutlich:²⁸ »Und zur sechsten Stunde geschah eine Finsternis über die ganze Erde Die Finsternis in der Todesstunde Jesu ist also als eine Rücknahme des ersten Schöpfungstages zu verstehen, wo es heißt: »Und es ward Licht« (Gen 1,3).

Der Text in Mk 15,37 fährt fort: »Dann hauchte er den Geist aus.« Wörtlich heißt es: »Er ent-geistete« (belive13E1V). Auch dies ist eine Anspielung auf Gen 1,1ff in Umkehrung der Motivfolge. Am Anfang der Schöpfung herrscht Finsternis und Chaos und der Geist Gottes schwebt über dem Chaos. Die erste Schöpfungstat ist die Erschaffung des Lichtes. All dies wird in der Schilderung des Todes Jesu in umgekehrter Reihenfolge erzählt: Aus Licht wird Finsternis, und der Geist entweicht. Der Tod Jesu und auch wohl die Zerstörung des Tempels werden bei Markus theologisch als Rücknahme der Schöpfung und der Befreiungstat im Exodus gedeutet. »Die Todeszeit Jesu wird als Zeit der Herrschaft des Chaos dargestellt, in der wie am Anfang der Welt Fins-

26 Markus spielt hier mit dem Motiv des Exodus wie *des* Anti-Exodus. Auf das Befreiungsmotiv in dieser Szene wird noch in diesem Artikel einzugehen sein.

27 S. Erich Zenger: Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, SBS 112, Stuttgart '1987, 81f.

28 S. Veerkamp: Tag, 12.

ternis die Erde bedeckt (vgl.15,33), und als Zeit der Gottesferne [-I in der der Gerechte dem Tod ohne Beistand Gottes überantwortet ist. Beim Tod Jesu zerreißt der Vorhang des Tempels, der eine Darstellung der Schöpfung zeigte [...]. Das Chaos scheint den Sieg davonzutragen...²⁹

2.2 Das Schweigen Gottes

Und so stirbt Jesus mit dem Schrei der Verzweiflung: »Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« (Mk 15,34). Schon zweimal hört man einen Ruf mit lauter Stimme im Markusevangelium: zum einen bei der Taufe Jesu, zum anderen bei seiner Verklärung. In der Taufszene heißt es: »Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: Zu bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden« (Mk 1,11). Bevor diese Himmelsstimme erschallt, tut sich der Himmel auf und der Geist kommt wie eine Taube auf Jesus herab (Mk 1,10).³⁰ Die Szene vom Tod Jesu arbeitet vom Vokabular her mit starken Rückverweisen auf die Taufszene (Mk 1,9-11): In beiden Texten wird das Wortpaar »rufen« und »Stimme« verwendet. In beiden Szenen finden wir das Wort »reißen«, einmal reißt der Himmel auf, einmal der Tempelvorhang entzwei.³¹ In der Todesszene Jesu kommt keine Stimme vom Himmel, wird Jesus nicht von Gott bestätigt und der Geist, der bei der Taufe sich auf ihn herab senkt, entweicht im Sterben aus Jesus (Mk15,37). Das Entweichen des Geistes zeigt die theologische Tragweite des Sterbens Jesu. Noch ein zweites Mal, nämlich in der Verklärungsszene (9,2ff) wird von einer Stimme Gottes erzählt: »Da kam eine Wolke und warf ihren Schatten auf sie, und aus der Wolke rief eine Stimme: >Das ist mein lieber Sohn; auf ihn sollt ihr hören! (Mk 9,7). Die Anspielung der Todesszene auf die Erzählung der Taufe bzw. Verklärung Jesu verweist — wie bereits das Motiv der Finsternis — erneut auf die Schöpfungs- bzw. Exodusgeschichte. Die Stimme aus dem Himmel ist die Stimme des Schöpfers, die aus der Wolke die Stimme des Befreiers aus Ägypten (Ex 40,34-38). In der Tauf- und Verklärungsszene wird

29 Löning/Zenger: Anfang, 76.

30 Mk 1,10f/Mr 3,16f schildern das Geschehen während der Taufe als eine Vision Jesu.

Nur er allein sieht die Taube und hört die Stimme. Erst bei Lk (z.B. 3,22) wird die Taube für alle sichtbar und die Himmelsstimme für alle hörbar. Und in Joh (z.B. 1,32-34) ist es Johannes, der Täufer, der Zeuge des Offenbarungsgeschehens ist und davon Zeugnis ablegt. Bei Markus ist also nur die Leserschaft Zeugin des Geschehens,

31 S. Veerkamp: Tag, 10,16f.

gleich zweimal für das gesamte Publikum" Jesus als Sohn Gottes bestätigt. In der Kreuzigung bzw. Todesszene Jesu fehlt diese Bestätigung. Hier gibt es keinen Gott, der eingreift und Jesus als seinen Sohn bestätigt. Im Gegenteil wird Jesus durch die Hohenpriester und die andere Vorübergehenden (15,29-32) mit den Worten verspottet: »Andere hat er befreit, sich selbst kann er nicht befreien. Der Messias, der König von Israel! Er soll doch jetzt vom Kreuz herabsteigen, damit wir sehen und glauben!« (15,31f). In der Todesszene wird direkt nach Gott gefragt. Was ist das für ein Gott? Warum greift er nicht ein? Hier versagt der Messias, hier schweigt Gott. Die Lesenden erwarten bei der Verspottung Jesu am Kreuz und spätestens in der Sterbestunde Jesu förmlich zum dritten Mal das Erschallen einer göttlichen Stimme. Aber der Text verzeichnet eine Art Leerstelle. Das Schweigen Gottes ist »unüberhörbar«.

Kurz vor seinem Tod ruft Jesus laut: »Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« (Mk 15,35). Einige Umherstehenden meinen, Jesus rufe nach Elia. Wenn schon der Messias sich selbst nicht helfen kann, dann kann man doch zumindest in seiner unmittelbaren Umgebung mit Wundern rechnen. Mit dem Verweis auf Elia wird ein populärer Wunderglaube angesprochen. Zur Zeit der römischen Besetzung waren viele Legenden und Gerüchte im Umlauf, dass Elia wiedergekommen sei und aus höchster Not rette." Was hier übersehen wird: Elia kann nur retten, wenn vorher Umkehr geschieht. Zwar ruft Jesus zu Anfang seiner Predigtstätigkeit in Galiläa dazu auf (1,15), aber im ganzen Evangelium wird von keiner Umkehr berichtet. Diese Vermutung der Umherstehenden steht natürlich für die Position: Warum greift Gott nicht ein? Warum lässt er all diese Grausamkeiten zu? Warum schlägt er nicht drein, sondern lässt das Unfassbare geschehen? Vielmehr stirbt Jesus in aller Gottverlassenheit, verzweifelt schreiend und ohne jeden Heroismus. Die Kläglichkeit, mit der der markinische Jesus stirbt, steht im starken Kontrast zum aristokratischen Ideal der Antike, nach dem man auch im Leiden noch Herr seiner selbst bleiben soll?³²

32 Unter dem Publikum kann man sowohl die in der literarischen Szene Anwesenden als auch die Leserschaft des Markusevangeliums verstehen.

33 S. Markus übler: Elia im Neuen Testament: Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum, BZNW 88, Berlin/New York 1997, 139ff; StracklBillerbeck: Exkurs Elias, IV12, 770f; Veerkamp: Tag, 15f;

34 S. Stefan Lücking: Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von Mk 14,1-11, SBS 152, Stuttgart 1993, 116.

Sehen wir uns noch einmal die Motive und Anspielungen in der Todesszene Jesu an. Da reißt kein Himmel auf, da erschallt keine Stimme, die Jesus als Sohn Gottes bestätigt. Vielmehr zerreißt der Vorhang des Tempels. Hier legt sich nicht der Geist Gottes auf Jesus, er wird ihm wieder genommen. In der sechsten Stunde des Rüsttages vor dem Passah geschieht Finsternis. Im Tod Jesu kommt kein Gott, der befreit wie einst in Ägypten. Hier wird nicht die Erstgeburt der Feinde erschlagen, sondern der Erstgeborene Gottes stirbt. Parallel wird die Rücknahme der Schöpfung erzählt. In der Stunde des höchsten Sonnenstandes tritt Finsternis ein. Rücknahme der Schöpfung, Negation des Exodus, das Schweigen und Nichteingreifen Gottes: Deutlicher und bedrückender kann Markus nicht von der Gottesferne sprechen. Im Markusevangelium wird das Kreuzesgeschehen in seiner ganzen Grauenhaftigkeit dargestellt. Markus vermeidet an dieser Stelle eine vorschnelle theologische Sinndeutung. Er lässt die Verzweiflung und den Zweifel in ihrer ganzen Härte zu Wort kommen. Kein schneller Trost wird geboten.

Nun gibt es aus der Distanz geurteilt durchaus eine rationale Erklärung der Ereignisse. Die aufständischen Gruppierungen waren so zerstritten, dass ein effektives Vorgehen gegen die Römer nicht möglich war." Nun hilft eine rationale Erklärung aber nicht bei der Bewältigung von Gewalterfahrungen. Selbst wenn sich die Faktoren nachvollziehbar benennen lassen, so bleibt doch die Frage nach dem Sinn des Geschehens. Denn das Ende Jerusalems ist ja nicht eine Kriegsniederlage wie jede andere. Es gibt drei große, einschneidende Katastrophen in der jüdischen Geschichte:

- 1) die Zerstörung des ersten Tempels, in dessen Folge die politische und religiöse Elite ins babylonische Exil verschleppt wurde,
- 2) die Zerstörung des zweiten Tempels 70 n.Chr. und
- 3) der Holocaust.

Mit der Zerstörung des zweiten Tempels intendierten die Römer eine bewusste und gezielte Vernichtung des jüdischen Kultes. Der Tempel

35 Narrativ finden wir dies — wie bereits erwähnt — in den Streitigkeiten Jesu mit den unterschiedlichen religionspolitischen Gruppierungen innerhalb der drei Tage im Tempel (11,15-12,40). Zwar verfestigen diese Streitigkeiten deren Beschluss, Jesus zu töten, aber sie können ihn wegen seines Rückhalts im Volk nicht ergreifen, ohne einen Aufruhr auszulösen (14,1.2). Erst durch die Wankelmütigkeit des Volkes, das sich für Barrabas anstatt für Jesus entscheidet, wird die Kreuzigung Jesu möglich (14,1-15).

wurde in Brand gesetzt, seine Mauern geschleift (BJ 6,7; 6,8; 7,1,1f) und der Tempelschatz geplündert (BJ 7,1,3). Die Kultgeräte wurden nach Rom gebracht und im neu errichteten Tempel zu Ehren der Friedensgöttin aufgestellt (BJ 7,5,7). Die Tempelsteuer wurde umgewidmet zu einer Abgabe an den Jupiter Capitolinus (BJ 7,5,7), um den Wiederaufbau des zerstörten Jupitertempels in Rom zu finanzieren." Die (Hohen-)Priester, Schriftgelehrten und Ältesten als religionspolitische Elite gingen auch mit der Zerstörung des Tempels unter. Ganz andere Gruppierungen wie die Pharisäer gewannen ab dem zweiten Jh. n.Chr. an Einfluss. Vom Zentralkult im Tempel verlagert sich der Gottesdienst in die Synagogen und von Jerusalem in die Gemeinden der Diaspora — Folgen, die bis auf den heutigen Tag noch anhalten.

Das Problem der Theodizee, der (vermeidlichen) Abwesenheit Gottes im Leiden bedingt eine Reihe weiterer theologischer Fragen und Verstörungen.

3. Verstörung und Sprachlosigkeit — die Krise des Auferstehungsglaubens

Das Markusevangelium hat einen merkwürdigen, viel diskutierten Schluss. Nach der Verkündigung der Auferweckung fordert der junge Mann im Grab die Frauen auf, das Gehörte den Jüngern zu sagen: »Er geht euch voraus nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er es euch gesagt hat« (16,7). Und dann heißt es: »Da verließen sie das Grab und flohen, denn Schrecken und Entsetzen hatte sie gepackt. Und sie sagten niemanden etwas davon; denn sie fürchteten sich« (16,8). Das ist das Ende des Markusevangeliums: keine Weitergabe der Auferstehungsbotschaft, keine Erscheinungserzählungen, sondern Furcht, Sprachlosigkeit und Erstarrung.³⁷ In einer zerbrochenen Welt besteht die Versuchung, an sich, am Menschen und letztlich an Gott — und damit am Sinn des Ganzen — zu verzweifeln. Diese Darstellung des Markusevan-

36 S. Theißen: Lokalkolorit, 275; Helmut Schwier: Tempel und Tempelzerstörung, Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten Jüdischen Krieg (66-74 n.Chr.), NTOA 11, Göttingen/Freiburg (Schweiz) 1989, 273ff, 323ff.

37 Nach Scarry: Körper, 11-39, gehört der Schmerz zu den allerintimsten Erlebnissen, deren wir fähig sind. Schmerz ist ebenso wenig teilbar, wie er mitteilbar ist. Er zertrümmert die Sprache und damit die Grundlage des sozialen Austausches.

geliums ist nur erklärbar, wenn der Glaube und die Tradierung der Auferstehung ernsthaft gefährdet schien. Denn die Sprachlosigkeit betrifft nicht nur Neben-, sondern auch Hauptfiguren des Evangeliums. In der Passionsgeschichte sind die Zwölf, die Repräsentanten der Tradition, gar nicht mehr anwesend. Und auch die Frauen, die nach dem Abtreten der Jünger in der Passionsgeschichte als wahre Nachfolgerinnen dargestellt werden (15,40f), bleiben am Ende sprachlos. Auch mit ihnen geht in der Erzählung die Tradierung nicht weiter. Das ist zunächst so ungeheuerlich, dass die Exegeten lange über einen verlorenen Schluss des Evangeliums diskutiert haben bzw. bereits sehr früh — literarisch wenig überzeugend — ein sekundärer Schluss (16,9-20) quasi als summary der anderen Evangelien hinzugefügt wurde. Offensichtlich sollte diesem schockierenden Schluss des Evangeliums doch noch eine Art »happy end« folgen. Man muss den Schluss aber absolut ernst nehmen und darf ihn nicht leichtfertig übergehen. Offensichtlich ist es Markus nicht möglich, wie Paulus triumphierend zu rufen: »Tod, wo ist Dein Sieg? Tod, wo ist Dein Stachel?« (1Kor 15,55).

Der Grund einer solchen Verstörung können nur die Ereignisse 70 n.Chr. sein, ein Datum, an dem die Christen nicht einfach unbeteiligt vorbeigehen konnten, zumal viele Christen ja Judenchristen waren. Für die Judenchristen und mit ihnen lebenden Heidenchristen ist ein »Weiter — so« oder »dies geht uns nichts an« nicht ohne weiteres möglich." »[...] wenn ein Menschenalter nach dem ersten Osterruf: Er ist auferstanden! keine allgemeine Auferstehung, kein universaler Ausbruch der Gottesherrschaft gekommen ist, sondern zehntausendfaches Sterben und der Untergang Jerusalems — ist es dann nicht Zeit für das Eingeständnis, dass die Botschaft des Evangeliums bloßes Gerede war? Oder anders: Wenn die Auferstehungsbotschaft kein Gerede war, dann muss sich die christliche Gemeinde [...] nun auf einmal mit der Möglichkeit auseinandersetzen, dass sie selbst von »Auferstehung« immer schon eine falsche Vorstellung gehabt haben mochte [...].«"

Die These von einem drohenden Traditionsabbruch bzw. einer Krise des Auferstehungsglaubens erklärt einige der wichtigsten und gleichzeitig merkwürdigsten Erzählzüge des Markusevangeliums. Im Prolog

38 Auch wenn wir Deutschen von den Terroranschlägen des 11. September in New York nicht unmittelbar betroffen sind, so sind ihre politischen Auswirkungen doch auch für Europa von einschneidender Bedeutung.

39 Bedenbender: Echos, 5.

heißt es in 1,1: »Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes«. Und in 1,15: »Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium.« Auffällig ist, dass die so macht- und hoffnungsvollen Stichworte wie Messias, Evangelium, Buße und Umkehr in 1,16-8,26 nicht aufgegriffen werden. Diese theologischen Leitbegriffe fehlen im Galiläa-Teil. Nicht die Fortsetzung bzw. Entfaltung dieses hoffnungsvollen Anfangs, sondern sein Abbruch wird erzählt."

Die These von der Zerstörung Jerusalems als Auslöser einer innerchristlichen Krise erklärt auch die Gestaltung der Jüngerfiguren. Das Motiv des »Jüngerunverständnisses« ist eines der markanten Merkmale markinischer Theologie. Gemeint ist damit folgendes: Die Jünger werden von Jesus berufen, sind Zeugen seiner Wunder, werden von ihm z.T. exklusiv unterwiesen. Gleichzeitig werden sie von Markus in dieser exklusiven Stellung demontiert. Sie sehen und sehen doch nicht; sie hören und hören doch nicht (Jes 6,9). Im ganzen ersten Teil des Evangeliums bis 8,26 unterscheiden sie sich nicht von den Zuhörern und Zuhörerinnen Jesu — seien dies z.B. die Menge oder seine Gegner —, sondern auch die Jünger kennzeichnet der Verlust einer christologischen Sprache. Im Galiläa-Teil des Markusevangeliums geht es um die Frage, wer Jesus ist. Das Wunder der Seestillung (4,35-41) und der Seewandel (6,45-52) z.B. lässt Jesus wie schon bei den Dämonenheilungen (1,21-28; 5,1-20 u.a.) als Sieger über die dämonischen Mächte erscheinen, denn der See ist nach jüdischen Vorstellungen — und diesen folgt Markus — eine dämonische Macht.⁴⁰ Sie werden Zeugen einer Totenaufweckung der Tochter des Jairus (5,21-43). Auch die beiden Speisewundergeschichten (6,30-44; 8,1-9) enthalten so viele Anspielungen und gleichzeitige Überbietungen alttestamentlicher Speisewunder, dass für die Leserschaft deutlich wird, dass Jesus mehr ist als ein Prophet. Selbst nach diesen Wundern zieht Jesus in einem Gespräch mit den Jüngern ein negatives Resümee, wenn es in 8,17 heißt: »Merkt und versteht ihr noch immer nicht? Ist denn euer Herz verhärtet?« Zweimal wird die Haltung der Jünger als Verstocktheit und Verhärtung bezeichnet (6,52; 8,17), ein Vokabular, mit dem Markus ansonsten sei-

40 widmet seinen ganzen dritten Artikel solchen Verstörungen und erzählerischen Abbrüchen. In diesem Artikel kann ich nur auf das bekannte Motiv des Jüngerunverständnisses eingehen. S. Bedenbender: Echos, 1-136.

41 S. Johannes Schreiber: Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums, Hamburg 1967, 208f.

ne Gegner beschreibt (3,5f). Die Jünger sehen keinen Anlass, von Jesus als Messias zu sprechen — mit einer Ausnahme, dem Messiasbekenntnis des Petrus in 8,29. Der nachfolgende Konflikt aber zeigt, dass Petrus zwar das Richtige gesagt, aber das Falsche verstanden hat. Es folgt nämlich nach seinem Messiasbekenntnis die erste Leidensankündigung. Daraufhin macht Petrus Jesus Vorwürfe und wird von Jesus dafür als Satan bezeichnet (8,32f).

Im zweiten Teil des Evangeliums »auf dem Weg nach Jerusalem« werden die Jünger exklusiv unterwiesen. Vor allem die drei Leidensankündigungen und die apokalyptische Rede (Mk 13) rücken das Thema »Leiden und Tod« in den Mittelpunkt. Aber auch hier ist die Darstellung der Jünger nicht positiver. Die Reaktion der Jünger auf die Leidensankündigung ist Furcht — übrigens bei Markus der Gegenbegriff zu Glaube — (9,6.32; 10,26.32). In diesem Abschnitt wird geschildert, dass sie mit den ihnen anvertrauten Aufgaben überfordert sind (6,37; 8,4; 9,18f). Sie zeigen Eifersucht untereinander (10,35-40) und haben Autoritätsprobleme (9,38-40). Leidensnachfolge und die Nachfolge des Dienens werden nicht von ihnen erzählt. Petrus verleugnet Jesus, die Jünger flüchten nach der Gefangennahme Jesu und sind ab diesem Zeitpunkt in der gesamten Passion abwesend. Nur noch Frauen stehen in der Nähe des Kreuzes. Aber selbst die Frauen, von denen eine Leidensnachfolge erzählt wird, bleiben merkwürdig stumm. Weder die Salbende in Beranien, noch die Frauen in der Nähe des Kreuzes, noch Josef von Arimathäa, noch die Frauen am Grabe sagen etwas. Die wichtigsten Personen im Markusevangelium sind entweder verwirrt oder verstehen nicht, wer Jesus ist und die Bedeutung dessen, was geschieht. Und alle sind mit Sprachlosigkeit geschlagen.

Noch ein Beispiel: Ganz exemplarisch für die Krise des Auferstehungsglaubens ist 9,2-29. Nach der Verklärung Jesu wissen die Jünger, wer Jesus ist und welches Schicksal ihn erwartet. Auf dem Rückweg vom Berg der Verklärung heißt es: »Während sie den Berg herabstiegen, verbot er ihnen, irgend jemand zu erzählen, was sie gesehen hatten, bis der Menschensohn von den Toten auferstanden sei. Diese Worte beschäftigten sie, und sie fragten einander, was das sei: von den Toten auferstehen« (9,9f). Nun wusste selbst jeder einigermaßen gebildete Ausländer in Israel, was mit der Auferstehung gemeint war. Wenn hier das Thema »Auferstehung« unverständlich ist, wird es für Markus eine besondere Bedeutung haben. Denn in der nachfolgenden Dämonen-austreibung (9,14-29) vermögen die Jünger nicht, den sprachlosen (!)

Dämon aus dem Jungen zu vertreiben. Erst Jesus vermag dies. »In der Perikope gibt es einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Nicht-Vertrauen, Sprachlosigkeit und Ohnmacht auf der einen, Vertrauen, Sprachfähigkeit und einer wunderbaren Tat auf der anderen Seite [...]; wenn überhaupt ein Wechsel gelingen kann, dann nur in der Form eines Sprunges. V. 24 berichtet von so einem Sprung, formuliert als Paradox: >Ich vertraue, hilf meinem Nicht-Vertrauen!«." Erst nach diesem Satz ist Heilung möglich. Dies ist ein Schlüsselsatz für die hier beschriebene Glaubenskrise.

Markus teilt die Position der Jünger nicht. Er schildert ihre Irrtümer sehr breit, aber diese wollen von ihm nicht nur widerlegt werden. Sie sollen auch in ihrer Notwendigkeit begriffen werden." Markus räumt dieser Haltung der Jünger eine gewisse Berechtigung ein. Angesichts eines solchen Kriegstraumas ist die Erstarrung und die Verzweiflung normal und nachvollziehbar. Wenn Markus Irrtum, Glaubenszweifel und Versagen mit den wichtigsten Personen seiner Erzählung verbindet, dann räumt er der Verzweiflung ein gewisses, zumindest nachvollziehbares Recht ein. Jede vorschnelle tröstliche Antwort trüge wohl kaum, sie hätte nur die Wirkung einer Narkose.

4. Wege aus der Sprachlosigkeit

Wenn weder die Jünger noch ein(e) andere(r) Person(enkreis) innerhalb des Markusevangeliums die Botschaft der Auferstehung weitertragen, sondern entweder auf der Bühne des Geschehens gar nicht mehr anwesend oder mit Sprachlosigkeit geschlagen sind, kann nur noch der Autor des Evangeliums selbst die Botschaft weitertragen und Wege aus der Sprachlosigkeit weisen. Zur Position der Allwissenheit des Evangelisten Markus ist bereits einiges geschrieben worden. Abrams z.B. spricht von seiner auktorialen (= allwissenden) Erzählweise, d.h., der Autor des Markusevangeliums weiß alles, was man über die handelnden Personen und die Ereignisse wissen muss, er kennt sogar ihre Gedanken, Gefühle und Motive." Er beschreibt das Geschehen und seine

42 Bedenbender: Echos, 9.

43 S. Bedenbender: Echos, 68.

44 S. Meyer H. Abrams: A Glossary of Literary Terms, New York 41981, 143. Eine Reihe von Beispielen findet sich in: Norman R. Petersen: Die »Perspektive.« in der Erzäh-

Figuren sowohl von innen als auch von außen, und seine Leser und Leserinnen sind dabei die unsichtbaren Zeugen und Zeuginnen.

Dies gilt vor allem für die heilsgeschichtlichen Linien und Perspektiven, die Markus seiner Leserschaft aufzeigt. Ganz wichtig ist in diesem Zusammenhang Mk 1,1-13. Diese Verse beginnen mit dem programmatischen Satz »Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes« (1,1) und berichten dann von Johannes dem Täufer als der Stimme in der Wüste, der Taufe Jesu und seiner Versuchung. In der Taufszene erzählt Markus, dass Jesus von einer Himmelsstimme, die Jesus als ihren geliebten Sohn kennzeichnet (1,11). Seine Leserschaft weiß also von der ersten Zeile an, dass Jesus der Messias, der Sohn Gottes ist (Mk 1,1) und wird durch Markus Zeuge eines Geschehens, von dem es in den Szenen selber keine weiteren Zeugen mehr gibt. Die Lesenden wissen damit weit mehr als die in der Erzählung agierenden Personen, denn die Berufung der ersten Jünger (1,16ff) wird erst nach der Taufe und der Versuchung Jesu erzählt. Diese wissen im Gegensatz zum Autor und zu den Lesenden nichts von der Proklamation des Sohnes Gottes durch die Himmelsstimme. Und so werden seit Lohmeyer" die Verse 1,1-13 als Prolog (im Himmel) bezeichnet, denn sie offenbaren den Lesern und Leserinnen ein transzendentes Wissen, das alle anderen Personen der Erzählung mit Ausnahme von Jesus und den Dämonen (s. Mk 3,11; 5,7; 9,7) nicht oder noch nicht haben. Dieser Wissensvorsprung ist aber sehr wichtig für unsere Fragestellung. Schen wir uns in diesem Zusammenhang den Prolog ein wenig näher an.

4.1 Der Anfang (1,1)

Sieht am Ende des Evangeliums alles nach Resignation, Erstarrung und Abbruch aus, deutet Mk 16,7 mit der Aufforderung »Geht aber hin und sagt seinen Jüngern, dass er vor euch hingehen wird nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er gesagt hat«, auf den Anfang der Erzählung. Galiläa ist für Markus die Heimat des Evangeliums und der Verweis auf eine bestimmte Praxis Jesu, der es nachzufolgen gilt. Die Bewegung bedeutet aber auch, sich von Jerusalem — im wörtlichen wie

lung des Markusevangeliums, in: Ferdinand Hahn (Hg.): Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markuskforschung, SBS 118/119, Stuttgart 1985, 89; Hans-Josef Klauck: Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog, BTHST 32, Neukirchen-Vluyn 1997, 43.

45 S. Lohmeyer: Evangelium des Markus, 9.

symbolischen Sinn — abzuwenden." »Der Zug nach Jerusalem war für die Galiläer der Zug in die Vernichtung geworden. Und nun wird die Bewegung umgekehrt, von Jerusalem hinweg nach Galiläa [...]. Das ist als geographische Umkehr vor allem eine Umkehr der Politik: Befreiung der Gequälten und Dämonisierten.«⁴⁷ Der Hinweis auf Galiläa ist damit aber auch schlicht eine Aufforderung, das Evangelium noch einmal von vorne zu lesen.

Da heißt es in 1,1: »Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes« — eine seltsame Formulierung. Kein Autor eines Romans oder einer Erzählung würde den Lesenden mitteilen, dass nun sein Werk beginnt. Auf den ersten Blick ist dieses Wort »Anfang« überflüssig, banal oder zumindest irritierend. Sinnvoll wäre noch die Formulierung »Evangelium von Jesus Christus« als eine Art Überschrift oder als Eröffnung des Lukasevangeliums. Denn dessen Evangelium als »Anfangswerk« findet seine Fortsetzung in der Apostelgeschichte. Aber eine solche Fortsetzung kennt das Markusevangelium nicht. Und worauf soll sich der Anfang beziehen: auf die Taufe Jesu, auf seine Galiläatätigkeit oder reicht der Anfang gar bis zur Auferstehungsbotschaft im Grab?⁴⁸

Wir haben also im Markusevangelium einen seltsamen Schluss und einen seltsamen Anfang. Verständlich wird diese literarische Gestaltung erst durch den Hinweis Bedenbenders auf eine Parallele zum Anfang und Ende der Tora.⁴⁹ Dtn endet mit dem Ausblick auf das gelobte Land, der Benennung des Josua zum Nachfolger des Mose und dem Tod des Mose. Der Abschluss der Tora schließt nicht mit dem Jubel über das Erreichen des gelobten Landes, dessen Inbesitznahme zu erzählen den Geschichtsbüchern überlassen bleibt. Der Schluss der Tora erinnert noch einmal an die Leiden in Ägypten und an die Zeichen und Wunder, die Moses zur Rettung Israels vollbrachte. »Das ist die Welt, die Israel kennt: ein Tummelplatz der Gewalten, auf dem die Tora sich zu behaupten hat.«" Schon in der antiken Synagoge wurde die Tora fortlaufend gelesen. In Zusammenhang mit Gen 1,1 liest sich das dann

so: Das Leben ist voller Chaos und Gefahren, und dann heißt es weiter: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, die Erde aber war wüst und leer, Finsternis [I] lag auf der Urflut, und Gottes Geist schwebte über den Wassern. Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht« (Gen 1,2,3). Die Entsprechungen zwischen dem Toraende und dem Schluss des Markusevangeliums liegen auf der Hand: Es geht um den Tod Mose bzw. Jesu und die Trauer um sie. Die jeweils letzten Verse sprechen vom Schrecken und der Furcht Israels bzw. der Frauen aufgrund der Wundertat Gottes." Und sowie das Ende der Tora wie des Markusevangeliums einander entsprechen, so auch der jeweilige Anfang. Denn der »Anfang« in Mk 1,1 ist ein Anzitiern von Gen 1." Der Anfang des Markusevangeliums meint daher keinen zeitlichen oder kausal bestimmten Anfang, sondern einen qualifizierten (Neu)Anfang, der die Urzeit erinnert und herbeisehnt, um »die Zeit der Welt und der Menschen so in die ›Zeit‹ Gottes hineinnehmen zu lassen, dass ein letzter Sinn aufscheint — mitten in der Gefahr und im Leid, aber auch in der Sehnsucht nach Zuwendung und Geborgenheit.«"

Gen 1 ist interessanterweise in exilisch-nachexilischer Zeit als Verarbeitung der Zerstörung des ersten Tempels entstanden, also einer vergleichbaren Situation, die Markus und seine Leserschaft zu bewältigen haben. Durch die Priesterschrift und die verschiedenen Exilspropheten wissen wir, dass die Zerstörung des ersten Tempels (586 v. Chr.) und die nachfolgende Deportation nach Babylon Israel nicht nur in ein politisches Desaster, sondern auch in eine tiefe Depression stürzte. Das Exil wird gedeutet als eine Erfahrung der Wüste, der Demütigung und Ohnmacht. Es ist die Erfahrung des Schweigens Gottes und der Gottesferne (s. z.B. Jes 10,27; 42,14; 54,7). Diese geschichtliche Erfahrung ist so einschneidend, dass sie auch einer theologischen Katastrophe gleichkommt. Ein Rückbezug auf alte theologische Sprachmuster, vor allem auf die Tradition des Exodus, scheint nicht mehr möglich."

51 Luther übersetzt die Zeichen und Wunden (Dm 34,11) sinngemäß mit 'Schreckens-

52 Fuß* einen Bezug auf Gen 1 sprechen auch andere Textbeobachtungen. Nur in Mk 13,8 ist der Begriff »Anfang, als eine rein zeitliche Angabe zu verstehen, an anderen Stellen wie in Mk 10,6 und 13,19 ist mit diesem Begriff ein Rückbezug zur Schöpfung gegeben. S. Klauck: Vorspiel, 77f.

53 Löning/Zenger: Anfang, 19.

54 S. Kath. Bibelwerk (Hg.): Grundkurs Bibel, Altes Testament Heft 5, Stuttgart 1993, 3ff.

46 S. Joachim Gnllka: Das Evangelium nach Markus, EKK 11/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn '1_978, 343.

47 Veerkamp: Tag, 32.

48 S. zu dieser Debatte: Bedenbender: Echos, 101; Bas van Iersel: Markuskommentar, Düsseldorf 1993, 79; Klauck: Vorspiel, 60, 77f.

49 S. Bedenbender: Echos, 101ff.

50 Bedenbender: Echos, 102.

Die priesterschriftliche Schöpfungsgeschichte ist also ein neuer theologischer Ansatz. Wer ist letztlich Herr über die Chaosmächte? Gen 1,2 nennt vier Elemente, die Gott nicht geschaffen hat, sondern mit seiner Schöpfung bündigt: die Tohuwabohu-Erde, die Finsternis, das Urmeer und die Wasser. In der biblischen Schöpfungsgeschichte geht es *nicht um* den Gegensatz von Sein und Nichtsein, sondern von Chaos und Ordnung, Untergang und Gewalt einerseits und Leben und Sinn andererseits. »Das hebräische Wortpaar Tohu wabohu malt schon lautlich die grausige Sinnlosigkeit eines solchen vorgeschöpflichen Zustands aus. Die ursprünglich konkrete Bedeutung des ersten der beiden Wörter (tohu) dürfte die weglose Wüste mit ihrer schauerlichen Nacht sein [...], und von da aus ist es zu der Bedeutung des Fruchtblosen, Leeren, Eitlen und Nichtigen gekommen [A. Das zweite Wort (bohu) charakterisiert ein Haus, das leer ist — ohne Geräte, Einrichtung oder Menschen, also einen Gegenstand, der seine Funktion nicht erfüllen kann, weil ihm die entscheidende Ausrüstung fehlt. So ist also die Erde in ihrem vorgeschöpflichen Zustand als Kontrastbild zu dem Zustand und zu der Fähigkeit, wozu der Schöpfergott sie in 1,9-13 schafft, gedacht [...].« Markus kann wohl kaum eindrucklichere biblische Bilder wie die der Finsternis, Wüste und Flut finden, die geeignet wären, die Dimensionen des Todes Jesu und der in der markinischen Version miterzählten Zerstörung Jerusalems zu schildern. Nicht mehr der Mensch, sondern allein Gottes Schöpfermacht vermag alle Finsternis und alles Chaos zu bändigen bzw. zurückzudrängen. Aus der Tohuwabohu-Erde wird fruchtbare Erde und ein Lebenshaus.

Wenn der Schöpfungsbericht als unmittelbarer Anschluss an das Ende der Tora bzw. der Anfang des Markusevangeliums direkt noch einmal nach dem Markusschluss gelesen wird, dann wird in einer Art Zeitraffer die mögliche Bewältigung einer traumatischen Erfahrung geschildert. Dies ist keine romantische, geschweige denn naheliegende, sich automatisch ergebende Perspektive. Sie ist aber eine mögliche Entwicklung, die nur in und mit einer religiösen Haltung geschehen kann. Denn zunächst muss man *glauben*, dass die Zerstörung und das Chaos nicht die Überhand behalten, sondern der Geist Gottes über dem Chaos schwebt und die Welt durch Gottes Tat neu entsteht." »Der gute

55 Zenger: Gottes Bogen, 81.

56 Über die religiöse Dimension der Verarbeitung von Traumatisierungen werde ich noch kurz im fünften Abschnitt eingehen. An dieser Stelle sei mir der Hinweis er-

Anfang der Befreiung der Schöpfung in der Exposition des Buches zeigt dem Leser die ganze Tragweite seines österlichen Glaubens. Die Auferweckung Jesu aus dem Tod wird auf dem Hintergrund der Katastrophe des Jüdischen Krieges erst recht zum Wahrzeichen der universalen Befreiung der Schöpfung. Das Markusevangelium entwirft keine utopische Idylle, sondern zeigt seinem Leser den Weg der Nachfolge des Gekreuzigten als die Anleitung zu einem Leben mitten im Milieu der Todesgewalt in der immer noch unbefreiten Schöpfung Gottes.«

4.2 Eine Stimme in der Wüste und aus dem Himmel (Mk 1,2011)

Mk 1,2E setzt diese theologische Linie mit dem Verweis auf Jesaja fort: Eine Stimme in der Wüste erschallt." Nun böten sich viele alttestamentliche Bibelverweise an, nach denen die Wüste zum Ort wird, an dem Gott sich selbst um sein Volk kümmert, so z.B. das Mannawunder (Ex 16) oder die Errettung des Elia (1 Kön 19,3-13). Warum Jesaja? Markus zitiert hier Deuterjesaja, weil dieser wie kein anderer Exilprophet die historische Katastrophe der Verwüstung des ersten Tempels mit dem Thema Neuschöpfung theologisch zu bewältigen sucht. Erinnern wir uns: Eindrücklich schildert vor allem *Wes* die Situation des Exils als Verlorenheit und Gottesferne (s.o.). Für ihn tragen die alten Traditionen nicht mehr. Und so fordert Jes 43 auf, nicht mehr an den Exodus zu denken. »Wo erfährt Deuterjesaja den Gott, dem ein ganz neues schöpferisches Heilshandeln zuzutrauen ist, das mehr ist als eine Neuauflage des Exodus? Auf welche Gotteserfahrung greift er zurück, wenn der Rückgriff auf die Gotteserfahrungen der Geschichte ver-

laubt, dass interessanterweise Scarry (Körper, 43-90, 241-270) in ihrer kulturgeschichtlichen Untersuchung zum Phänomen des Schmerzes den Sprach- und Weltverlust infolge von Folter und Kriegstraumata mit dem Bild der Zerstörung von Schöpfung umschreibt und deren Überwindung mit dem Begriff »Erzeugung«.

57 Löning/Zenger: Anfang, 77.

58 Das ins Mk 1,2 allein dem Propheten Jesaja zugeschriebene Zitat ist ein Mischzitat aus Mal 3,1 und Jes 40,3. Maleachi ist der letzte Prophet. Er kündigt noch einmal das Endgericht an. Vor dem Tag des Herrn sendet Gott jedoch seinen Boten, der ihm den Weg bereitet (Mal 3,1/Mk 1,2), den Maleachi am Schluß seines Buches als den Propheten Elia (Mal 3,23) näher identifiziert. Die Identifizierung Johannes des Täufers als wiedergekommener Elia wird in der Literatur immer wieder diskutiert, ist aber eine Frage, die wie die Figur Johannes des Täufers für unsere Thematik nicht relevant ist; S. z.B. Silvia Pellegrini: Elia — Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung im Markusevangelium, HBS 26, Freiburg i.Br. 2000; Öhler: Elia.

wehrt ist? Das Exil ist ja die Erfahrung der Ohnmacht und der Abwesenheit Jahwes. Es löst Fragen aus wie: Wer ist denn die bestimmende Macht der Weltgeschichte, wirklich Jahwe oder die verschiedenen Weltmächte wie Babylon, Kyrus u.a.? Hat es denn einen Sinn, immer wieder auf Jahwe zu vertrauen? Ist unser Gott nicht am Ende ohnmächtig? Ist unser Gott nicht am Ende?» Ein Neuanfang ist für DtJes nur mit einer wirklichen Neuschöpfung möglich. Ganz ähnlich wie die Gottesreden des Ijobbuches liest sich Jes 40,12ff:

»Wer misst das Meer mit der hohlen Hand? Wer kann mir der ausgespannten Hand den Himmel vermessen? Wer misst den Staub der Erde mit einem Scheffel? Wer wiegt die Berge mit einer Waage und mit Gewichten die Hügel? Wer bestimmt den Geist des Herrn? Wer kann sein Berater sein und ihn unterrichten? Wen fragt er um Rat, und wer vermittelt ihm Einsicht? Wer kann ihn über Pfade des Rechts belehren? Wer lehrt ihn das Wissen und zeigt ihm den Weg der Erkenntnis? Seht die Völker sind wie ein Tropfen am Eimer L.J. Alle Völker sind vor Gott wie ein Nichts, für ihn sind sie wertlos und nichtig. Mit wem wollt ihr Gott vergleichen und welches Bild an seine Stelle setzen? L...1 Wie ein Schleier spannt er den Himmel aus, er breitet ihn aus wie ein Zelt zum Wohnen. Er macht die Fürsten zunichte, er nimmt den Richtern der Erde jeden Einfluß. Kaum sind sie gesät und gepflanzt, kaum wurzelt ihr Stamm in der Erde, da bläst er sie an, so dass sie verdorren, der Sturm trägt sie fort wie Spreu [...].« (Jes 40,12-14.17f22-24)

Dieser und ähnliche Texte beantworten die Frage des »Warum?« nicht. Sie verweisen auf die Größe und Unbegreiflichkeit Gottes. Neben dem Schöpfergott ist die Macht großer Reiche und Herrscher nichtig und auch fremde Götter sind nichts (Jes 44,6-20; 45,5). Er ist Herr über Licht und Finsternis, über Heil und Unheil, alles ist gehalten in Gottes Hand (Jes 45,7). Und selbst aus der Wüste ist noch Heil zu erwarten:

»Denkt nicht an das, was früher war; auf das, was vergangen ist, sollt ihr nicht achten. Seht her, nun mache ich etwas Neues. Schon kommt es zum Vorschein, merkt ihr nicht? Ja, ich lege einen Weg an durch die Steppe und Straßen durch die Wüste.« (Jes 43,18f)

Für die Situation, die Markus und seine Gemeinde nach der vollständigen Vernichtung Jerusalems zu bewältigen haben, dürfte es keinen aktuelleren Text geben. Wenn nun eine Stimme in der Wüste erschallt (Mk 1,2), dann ist die Wüste nicht nur eine theologische Metapher.

Denn die Römer brauchten für ihre Rammböcke und für ihre unzähligen Kreuzigungen so viel Holz, dass im Kreis von achtzehn Kilometern um Jerusalem kein Baum mehr zu Finden war. Die einst blühenden Vorstädte Jerusalems waren im wahrsten Sinne des Wortes kahl geschlagen. Aus einer blühenden Gartenlandschaft war Wüste geworden (BJ 5,3,2). Auch literarisch gibt es eine Korrespondenz zwischen der Wüste und dem leeren Grab: Beides sind Orte, die nicht von Menschen, sondern von Dämonen bewohnt werden. Beides sind Orte des Todes und des Verderbens. Und in beiden Erzählungen soll aus dem Tod neues Leben erstehen, einmal durch die Auferweckung, zum anderen durch die Taufe.⁶⁰

Auch die Taufszene erzählt noch einmal mit anderen Bildern, was bereits in den ersten Versen entwickelt wurde. Auch sie nimmt Bezug auf die Schöpfungsgeschichte. Wie in Gen 1,2 schwebt der Geist über der Urflut (Gen 1,2; Mk 1,10) und eine Himmelsstimme spricht über den Wassern (Gen 1,3/ Mk 1,11). Wasser ist in biblischen Tagen nicht so positiv besetzt wie in unseren Meditationsbüchern, etwa als Quell des Wasser u.ä. (s. Psalmen). In einer Kultur, in der kaum ein Mensch schwimmen kann, in einem Land, wo in der Wüste durch plötzliche Wasser fluten in den Wadis mehr Menschen ertrinken als verdursten, steht die Flut für das Chaos und das Unberechenbare, in dem der Mensch unterzugehen droht. Wenn bei der Taufe der ganze Körper in den Fluten versinkt und wieder auftaucht, dann wird die Taufe transparent für den Tod und die Errettung aus dem Tod.⁶¹

Nun bezieht sich zwar Markus auf die Exiltheologie und ihre verschiedenen schöpfungstheologischen Ansätze, aber er fokussiert sie auf die Person Jesus Christus, den Sohn Gottes (Mk 1,1f.11). Die Heilszusagen sind bei Markus christologischer Art.

4.3 Das Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn Gottes (Mk 1,1)

Mit gleich drei programmatischen Namen wird hier das Evangelium näher charakterisiert und als Erzählung eröffnet. Jesus ist die gräzisierte Form des alttestamentlich-jüdischen Namens Josua, was übersetzt so

⁶⁰ S. van Iersel: Markuskommentar, 68f.

⁶¹ Nur aufgrund dieser Symbolik ist es Paulus möglich zu sagen: »Wißt ihr denn nicht, dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden mir ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben.« (Rom 6,30)

viel heißt wie »Gott wird retten« oder »Retter ist Gott«⁶² Die anderen beiden Namen sind Heilsbezeichnungen mit einem bestimmten Programm. Ich beschränke mich auf den Messiasitel, auf den ich hier exkursartig eingehen möchte.⁶³

Die christologischen Titel versuchen die Heilsbedeutung Jesu zu versprachlichen, denn die neutestamentliche Christologie ist keine Wesensspekulation. Die Exegese spricht von einer funktionalen oder soteriologischen (heilsbezogenen) Christologie. Sie greift dabei auf alttestamentliche Sprachformen und Bilder zurück, die sie auf Jesus anwendet und sie dabei neu interpretiert. Immer geht es bei diesen Titeln um die Bewältigung existentieller Nöte wie Hunger, Durst, Angst, Krankheit, Untergang und Tod. »Chrisos« ist die griechische Übersetzung des aramäischen »meschih« (Messias) und heißt »Gesalbten. Die älteste Form der israelitischen Messiasvorstellung scheint sich auf einen herrschenden König zu beziehen (Gen 49,10f; Num 24,7,17f; 1Sam 24,7.11; 26,9.11.16.23; 2Sam 1,14.16 u.a.). Es ist unwahrscheinlich, dass es einen solchen Titel schon zu einer Zeit gab, in der das Volk noch in Stammesverbänden lebte, er setzt bereits eine beherrschende politische Persönlichkeit und damit auch eine Staatsbildung voraus. m Stämme schließen sich aus einer wirtschaftlichen Not zusammen, um in gemeinsamer Anstrengung die Güter zu erwirtschaften, die das Überleben ermöglichen. Ein solcher Zusammenschluss ist im ersten Schritt die Stadt, in politischer Form der Staat, wie klein er auch sein mag. D.h. konkret: Ein solcher staatlicher Zusammenschluss steht für Produktivität, Funktionalität, Effizienz, Gewinnstreben, Erfolg, Verwaltung usw. Der König als Staatsmann ist damit ein homo oeconomicus.«⁶⁴ Die messianischen Aufgaben werden zunächst in direkter Anlehnung an die Aufgaben eines guten Königs beschrieben, der für äußere und innere Sicherheit zu sorgen hat und die ökonomische Versorgung ge-

währleisten soll. Seine erfolgreiche Politik wird in folgenden Bildern beschrieben: Er deckt den Tisch und bereitet das Mahl (Ps 72,16; 132,15), er gibt ein Gewand zum Kleiden und ein Haus zum Wohnen. Bei seiner Investitur wird der Messiaskönig gesalbt, gekleidet mit einem Purpurmantel⁶⁵, Weihereif⁶⁶ und einem Zepter.⁶⁷ Von den unterschiedlichen Handlungen bei der Königsintronisation wird die Salbung mit kostbarem Öl (1Sam 10,1; 16,13; 2Sam 2,4; 1 Kön 1,39; 2Kön 9,6; 11,12 u.a.) namengebend. Die Salbung ist eine Salbung mit Olivenöl, das der Inbegriff einer fetten Ernte ist. Damit ist die Salbung Inbegriff des ökonomischen Erfolgs. Der Gesalbte hat also den Auftrag, auch ein ökonomisch erfolgreicher Staatsmann zu sein. Ein weiteres Zeichen der Investitur eines Königs ist das Zepter. Das Zepter hat im Alten Orient die Form eines Hirtenstabs. Somit ist der Hirte in diesem Zusammenhang nicht einfach nur ein landwirtschaftlicher Beruf, sondern der Titel eines Herrschers, der sein Volk weidet und ihm den Tisch deckt (Ez 34,23.31; 37,24).⁶⁸

Diese stark am ökonomischen Erfolg orientierten ersten Messiasvorstellungen bleiben aber defizitär. Denn ein noch so erfolgreicher Staatsmann kann seine Volksangehörigen nicht vor Unglück, Krankheit und Tod schützen. Und so verändern sich nach dem Niedergang des Königums die Bilder, zumal die Erfahrung des Exils (s.o.) mit ihren Verlusten und Niederlagen, Ohnmacht und Machtlosigkeit diese einseitige Definition von Glück und Erfolg hinter sich lassen muss. In den prophetischen Texten wird dann in unterschiedlicher Weise eine eschatologische Rettergestalt mit messianischen Zügen angekündigt. Jesaja oder Micha gehen von einem Retter aus dem Haus Davids aus (Jes 9,6; Mi 5,1-15 u.a.); der Titel »Sohn Davids« meint also ebenfalls eine messianische Gestalt. »Sein Kommen wird angekündigt als ein idealer König, der eine eschatologische, heilvolle Wende vollzieht: Milch und Honig fließen, Armen widerfährt Gerechtigkeit, Taube hören, Blinde sehen, Verlorene werden getröstet, ein Reich des Friedens beendet jede militärische Auseinandersetzung und das Lamm liegt neben dem Wolf etc.

66 S. z.B. Est 8,15; 1Makk 10,20.

67 Weihereif wird oft auch mit Krone übersetzt: s. z.B. 2Sam 30; Est 8,15; 1 Makk 6,15; 11,54; Ps 21,4; 89,20; 132,18; Jer 13,18.

68 S. z.B. Gen 49,10; Num 24,17; Ps 110,2.

69 S. Monika Fander: Christologische Titel, in: Ulrike Bechmann/Monika Fander (Hg.): Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, 99 Wörter Theologie konkret, München 2003, 56f.

62 Am Ende der Tora bestimmt Moses kurz vor seinem Tod seinen Nachfolger, der das Volk ins Gelobte Land führen wird. Dieser heißt Josua! (Dm 31,1-8.23)

63 Die exegetische Diskussion, in welchem Verhältnis die Titel »Messias«, »Sohn Gottes, und »Menschensohn«, im Markusevangelium zueinander stehen, ist sehr kontrovers bis verwirrend unterschiedlich in ihren Positionen. Ich teile die Position Klaucks, der den Sohn Gottes — und den Menschensohntitel für eine weitere Variante messianischer Vorstellungen hält. Zur Kurzinformation zu empfehlen: Klauck: Vorspiel, 78ff.

64 S. Jan Nelis: Art. Alessiaserwartung, LThK 3, Freiburg i.Br. ³1996, 1138f.

65 5. Hermann Seifermann: Der Rahmen für das Auftreten Israels auf der Bühne der Geschichte, unveröffentlichtes Skript einer Vorlesung in Eichstätt und München 1987, 4ff.

(Jes 9,1ff; 11; 29,18ff; 42,7; 61; Mi 5,1.15; Sach 9,9ff u.a.)« Die tiefgreifende politische Krise, die die römische Besetzung in Israel auslöste, führte zur Zeitenwende zu einer neuen Renaissance unterschiedlicher Messiaserwartungen. Viele erwarteten eine königliche Rettergestalt, einen politischen Messias, der das Land von den Römern befreit. Andere Erwartungen waren mit der Hoffnung auf eine neue (utopische) Heilszeit verbunden.

Im Markusevangelium finden wir die bisher beschriebenen facettenreichen Bilder wieder. Kein anderes Evangelium ist so reich an Erzählungen von Wunder- und Krankenheilungen. Sattwerden und Heimatfinden sind Motive des Königsmessias, die wir auch bei Jesus — natürlich in veränderter Form — finden: Gleich zweimal erzählt das Markusevangelium von einem Speisewunder (6,30-43; 8,1-10). In der Einleitung der Erzählung der Speisung der Fünftausend wird Jesus sogar als Hirte bezeichnet, der sein verlorenes Volk zusammenführen wird (6,34). Er gibt den Verlorenen Heimat in der Nachfolgemeinschaft, der familia Dei. Viele Heilungen sind als Integrationsgeschichten zu lesen. »Über das (Brot-Essen) konstituiert sich Zugehörigkeit (z.B. bei der Schwiegermutter des Simon, Zachäus, Tochter des Jairus, Speisewundergeschichten, Abendmahl) oder Nichtzugehörigkeit (Ährenraufen, Ärger über Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern, Enthauptung des Täufers während eines Essens) zur familia Dei.«⁷¹ Entsprechend den Verheißungen des Jesaja werden durch Jesus Blinde sehend (Jes 42,7; Mk 8,22-26; 10,46-52). Kein Evangelium zeigt eine solch radikale Haltung gegenüber den Reichen und Armen wie das Markusevangelium: »Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Himmelreich« (10,25 s. auch 10,17-22). Diese und noch viele andere Beispiele bestätigen Jesus in seiner Messianität.

Die vorgestellten alttestamentlichen und vom Neuen Testament rezipierten Heilsbilder schildern die Beseitigung von Hunger, Durst, Krankheit und Angst. Was sie aber nicht leisten: Sie zeigen nicht die Rettung vor dem Tod. Der Tod bleibt das unbewältigte Problem."

70 Fander: Titel, 57.

71 Monika Fander: Das Evangelium nach Markus. Frauen als wahre Nachfolgerinnen Jesu, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.): Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1999, 505.

72 Aus diesem Grunde Tür sich Markus schwer mir der messianischen Aussagekraft der Wunder. Zwar zeigen sie Aspekte des messianischen Wirkens Jesu, aber zum tiefen Verständnis der markinischen Messiasvorstellung bedarf es erst noch der Erfahrung

Wenn also Jesus als Messias das Heil im umfassenden Sinne bringt, muss auch das ungelöste Problem des Todes eine Antwort finden.

4.4 Paradoxien und Vexierbilder

Markus greift auch hier auf die Theologie des Jesaja zurück und integriert dessen Vorstellungen vom leidenden Gottesknecht in seine Vorstellung vom Messias. Jesus ist nach Markus der leidende Messias. Die universalistische Heilsperspektive ist wie bei Jesaja nicht mehr mit einem gewalttätigen Eingreifen Gottes, mit der Vernichtung der Feinde durch Jahwe wie beim ersten Exodus verbunden." Jahwe hat dem Gottesknecht nicht geholfen, er wurde verurteilt und zerbrochen. »Im vierten Lied des Gottesknechtes aber, das uns so nahe an die Gestalt Jesu heranführt, wird uns der Glaube nahegelegt, dass es durch die Durchkreuzung aller Hoffnungsbilder hindurch zur Erfüllung der Hoffnung kommt. Die große Hoffnung verwirklicht sich im Verzicht auf Gewalt, im Erleiden und Durchleiden der Gegenwart und der Mitmenschen und vielleicht auch Gottes — gegen alle menschliche Tendenz zur Ideologisierung des Glaubens. Vielleicht hat Deuterojesaja selber lernen müssen. Denn er erwartete eine machtvolle Wende zunächst von Cyrus, eine Wende, wie man sie sich eben menschlich ausmalen kann: eine mit militärischer Macht herbeigeführte Wende, die dann natürlich Sieget und Besiegte kennt und hervorbringt. Aber die wirkliche Wende kam nicht durch den siegreichen Cyrus. Sie sollte durch das Zerbrechen des Gottessohnes geschehen.«⁷⁴ Jesus wird nicht durch ein gewalttätiges Eingreifen gerettet, sondern er geht durch die Ohnmacht und durch die Erfahrung der Finsternis hindurch. Da ist kein Gott, der mir starkem Arm wie im Exodus eingreift und die Feinde zerschmettert. Erst der Weg durch das Leid führt zur Auferstehung und zum Leben.

von Kreuz und Auferstehung. Und deshalb verbietet Jesus den Geheilten, irgendetwas von dem Erfahrenen weiterzuerzählen (s. z.B. 3,12; 5,43). Die exegetische Forschung hat diesen für Markus so typischen Erzählzug Messiasgeheimnistheorie genannt.

73 Bei Jesaja sehen wir noch deutlich das Nebeneinander gewalttätiger Gottesvorstellungen und einer ganz anderer Gottes- bzw. Rettervorstellung. Z.B. spricht Jes 42,13 von Gott als Kriegsheld, der mit einem Schlachtruf gegen die Feinde in den Kampf zieht. Doch schon im nächsten Vers verändert sich das Bild und das Geschrei Jahwes ist das einer Gebärenden, die in Geburtswehen liegt. Es ließen sich eine ganze Reihe von ähnlichen Beispielen aufzeigen, wo gewaltsame Bilder des ersten Exodus neben Bilder des Trostes und des Friedens stehen.

74 Kath. Bibelwerk (Hg.); Grundkurs Bibel AT 5, 10.

Erfolg wird nicht mehr in weltlichen Kategorien formuliert, sondern der Tod wird bestanden im Durchgang durch Leid und Ohnmacht und im Vertrauen auf Gott. Der, der Spott und Hohn auf sich zog und einen schmachvollen verzweifelten Tod starb, *lebt jetzt*. Deshalb ist das Markusevangelium auch so reich an Paradoxien wie z.B.:

Mk 4,30-32: Das Senfkorn ist das kleinste Korn und bringt die größte Frucht.

Mk 8,35: »Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, wird es durchstehen.«

Mk 10,31: »Viele aber, die jetzt die Ersten sind, werden dann die Letzten sein, und die Letzten werden die Ersten sein.«

Mk 10,42f: »Ihr wisst dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht missbrauchen. Bei euch soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein.«

Übertragen auf den Tod Jesu heißt das: Was nach menschlichem Ermessen als ein Abbruch eines zunächst erfolgreichen Anfangs aussieht, wird durch die Auferweckung zu einem Sieg. Vordergründig haben die Machthaber der Welt sich mit ihren politischen und intriganten Mitteln durchgesetzt, doch der Gekreuzigte ist der, der sie überlebt. Aus Niederlage wird Sieg und aus Tod Leben. Hier wird Erfolg völlig umdefiniert. Der Begriff »Evangelium«, der so kraftvoll gleich am Anfang des Markusevangeliums steht, darf daher als Gegenbegriff zu dem »Evangelium« vom Herrschaftsantritt Vespasians gelesen werden, der den ersten Jüdischen Krieg zunächst als Oberbefehlshaber, später als Cäsar verantwortete. Denn die Nachricht von seinem Amtsantritt wird von Josephus als Evangelium bezeichnet (BJ 4,618)."

Bedenbender hat darauf aufmerksam gemacht, dass Markus sehr wohl, wenn auch versteckt, Auferstehungsgeschichten kennt.⁷⁵ In 1,35-39 heißt es, dass Jesus in aller Frühe *ῥῆτοί Εὐτυχό Ματ* aufstand/avotavic und an einem einsamen Ort ging, um zu beten. *ῥῆτο.οι* in Verbindung mit *Μαν*, finden wir nur noch in der Grabesgeschichte in 16,2, und in 16,6 wird auch die Auferstehungsbotschaft mit der Vokabel *anastasis* umschrieben. Auch *aviarripī* ist in der biblischen Litera-

75 S. Renate Kirchhoff: Evangelium/Evangelen, in: Ulrike Bechmann/Monika Fander (Hg.): Grundbegriffe, 76.

76 S. Bedenbender: Echos, 22ff.

tur eindeutig Auferstehungsvokabular (s. Mk 8,31; 9,9.10.31; 16,9). Weiter heißt es in 1,36f, dass Simon und seine Begleiter ihm nacheilen und ihn suchen. Hier wird die in 16,7 in Aussicht gestellte Begegnung zwischen Jesus und seinen Jüngern in Galiläa schon andeutungsweise erzählt. Oder: In der Verklärungsszene (9,2-10) trägt Jesus ein strahlend weißes Gewand wie der junge Mann im Grab (16,5). Auch die Sturmstillung (4,35-41) kennt Anklänge an die Auferstehung. Die Jünger sitzen während des Sturms ängstlich im Boot, während Jesus schläft. Schlaf kann auch als eine Todesmetapher gelesen werden. Jesus wird von den verängstigten Jüngern geweckt *ἡ Εἰπὸ*. Auch die Erzählung vom Seewandel (6,48) enthält Osteranklänge. Die Formulierung, »Jesus wollte an den Jüngern vorbei gehen« (6,48), lässt an die Emmausgeschichte denken (Lk 24,28). Die Jünger halten Jesus für ein Gespenst (6,49), wie auch in Lk 24,37 der Auferweckte zunächst für ein Gespenst gehalten wird. Auch der Todesschrei Jesu kann auf zwei Ebenen gelesen werden. Er zitiert verzweifelt den Anfang von Ps 22, dessen Schluss in den Jubel über die Treue Gottes ausbricht, der das Schreien des Beters hört. Und auch die Zeitangabe in 16,2 ist beachtenswert. Nachdem der Tod am Kreuz dramatisch als Zurücknahme der Schöpfung und des Exodus gedeutet wird, kann die Zeitangabe in 16,2 »am ersten Tag der Woche« nicht einfach heißen: Am nächsten Tag, als sei zwei Tage vorher nichts geschehen. *Μία σαββάτοον* ist sozusagen *der erste* Tag und erinnert auch durch den Ausgang der Sonne an den ersten Schöpfungstag.⁷⁸ Bedenbender vergleicht solche Geschichten mit Veererbildern:⁷⁹ Zwei Bilder sind in einem Bild zu sehen und man sieht das eine oder andere. Berühmt ist das Bild, in dem man entweder eine alte oder eine junge Frau sieht.

»Für den Erzähler gibt es daher zwei Verstehensweisen, zwei Perspektiven, von denen aus die Dinge verstanden werden können: die eine ist die richtige, die andere die falsche — die eine ist die göttliche, die andere die menschliche.«⁷⁹ Man kann also das Markusevangelium auf zwei Ebenen lesen, einmal als Erstleser oder -leserin oder als jemand, dem/der der Sinn der Auferstehung noch nicht aufgegangen ist. Dann sieht man in der Geschichte Jesu eine Geschichte des Abbruchs und der Niederlage. Liest man sie aber in Kenntnis der Auferweckung Jesu, so ent-

77 S. ausführlich bei Veerkamp: Tag, 27f.

78 S. Bedenbender: Echos, 65.

79 Petersen: Perspektive, 81.

deckt man in einzelnen Stellen die Zeichen der Auferstehung und der frohen Botschaft. Mit dem Wissen um die Auferstehung und erst dann, also für die Lesenden am Ende des Buches, geschieht das, was manchmal auch in unseren Biographien geschieht. Erst in der Retrospektive setzt sich das, was unverständlich, leidvoll oder sinnlos erscheint, wie die einzelnen Teile eines Mosaiks zu einem sinnvollen Ganzen zusammen. Vor den Trümmern Jerusalems und den Leichenbergen von Jerusalem kann Markus nicht triumphierend die Auferstehungsbotschaft vermitteln. In der Haltung der nicht sehenden und nicht verstehenden Jünger thematisiert er die Krise des Glaubens und gesteht ihr auch, wenn er sie mit den Hauptfiguren seines Werkes verbindet, ein gewisses Recht zu. Durch seine Erzähltechnik werden aber einzelne Geschichten transparent für das dahinter Verborgene. Ob man — bleiben wir beim Beispiel des Seewandels — das Gespenst sieht oder den Auferstandenen, ob man in der Erstarrung stecken bleibt oder wieder Galiläa erreicht, hängt davon ab, ob der Botschaft der Auferstehung Kredit gegeben wird oder nicht. Von den Jüngern wird dieser Glaube nicht erzählt; Markus legt daher diese Frage seiner Leserschaft vor und damit auch uns. »Die Rhetorik der Erzählperspektive — sobald wir danach zu suchen verstehen — ist das Mittel, das wir am ehesten fassen können, das uns zudem lehrt, auf das zu hören, was uns der Erzähler sagen will. Und wenn wir erst einmal gelernt haben, auf seine Stimme zu hören, vermögen wir auch bald zu erkennen, was er uns offenbaren will. Vermutlich wollte er, dass seine Leser sehen und erkennen, hören und verstehen (s. 4,12). Wozu sonst sein Erzählen und Darstellen?«K

5. Nichtvertrauen und Vertrauen: Der qualitative Sprung

Weder die Schöpfungstheologie, Jesaja, das Buch Hiob noch das Markusevangelium beantworten die Frage nach dem Warum des erfahrenen Leids. Sie verweisen auf die großen Schöpfungstaten Gottes. Der Verweis ist beides: eine Erinnerung an die Größe und Weisheit Gottes, die unser Begreifen übersteigt und in ihrer Unbegreiflichkeit an ein Geheimnis rührt, das wir Gott nennen. Gleichzeitig formulieren die biblischen Zeugnisse eine Bearbeitung und Verarbeitung (?) erlittener Traumatisierungen, die sich jenseits einer Antwort nach dem Warum

verortet. Interessant finde ich, dass auch zeitgenössische biographische Bekenntnisse Ähnliches formulieren. Genau in dieser Tradition der jüdischen Bewältigungsversuche steht der ehemalige KZ-Häftling und spätere Nobelpreisträger für Literatur Eli Wiesel, wenn er in seiner Autobiographie schreibt:

»In Wahrheit steht es uns überhaupt nicht zu, für Gott zu entscheiden. Er allein besitzt die Freiheit, unter Seinen tausend Möglichkeiten zu wählen, Seine Leiden neben unsere zu stellen. Wir können nur versuchen, uns ihrer würdig zu erweisen. Ohne zu verstehen? Ja, ohne zu verstehen. Auf der Ebene Gottes unterliegt alles dem Geheimnis L.J. Er ist, und das muss uns genügen. Doch ich gebe zu, dass mir dies manchmal nicht genügt JA. Wie hat Gott es fertiggebracht, Sein Leiden und zudem das unsrige auszuhalten? Müssen wir davon ausgehen, dass das eine zur Rechtfertigung des anderen dient? Sicher nicht. Nichts kann Auschwitz rechtfertigen. Und wenn Gott selbst mir eine Rechtfertigung anböte, ich würde sie, glaube ich, zurückweisen. Treblinka hat alle Rechtfertigungen außer Kraft gesetzt. Und alle Antworten.«s'

Die Klage und Anklage Gottes aufgrund der erlebten Grausamkeiten führt bei Wiesel nicht zur Aufgabe seines Glaubens, an dem er trotz allen Unverständnisses von außen festhält.

»Heißt das, dass ich mich mit Gott versöhnt habe? Und vielleicht auch mit dem Messias? Ich protestiere weiterhin gegen Gottes offensichtliche Gleichgültigkeit dem Unrecht gegenüber, das seine Schöpfung verwüstet hat. Und der Messias hätte sich früher, viel früher zu erkennen geben müssen. Möglich, dass Kafka recht hat: Der Erlöser kommt nicht am letzten Tag, sondern am Tag darauf. Und wo bleibt mein Glaube? Sicher, ich hätte ihn aufgeben können. Ich hätte das Recht dazu. Ich könnte zahlreiche Gründe, sechs Millionen Gründe anführen, um meine Entscheidung zu rechtfertigen. Aber ich tue es nicht. Ich fühle mich außerstande, vom Weg meiner Vorväter abzuweichen [...]. In Wirklichkeit habe ich nie aufgehört, an Gott zu glauben. Ich sage dies immer wieder, denn ich spüre die Notwendigkeit dazu. Ich musste dies bereits früher deutlich machen und komme nun darauf zurück. Selbst im Reiche der Finsternis habe ich weiter gebetet. Sicher, mein Glaube war angegriffen, niedergeschmettert, und ist es heute noch. Es gab Zerreißproben, doch keinen Bruch. Und wenn ich in meinem ersten Zeugnis mit dem Bericht über den Tod eines Kindes, das gehängt wurde, auf den Tod Gottes hinweise, will ich damit zeigen, dass der Mörder mir dem Hängen eines unschuldigen Kindes und mutigen Jungen selbst darauf besteht, Gott umzubringen. Dies sage ich jedoch aus meinem Glauben heraus. Anders ausge-

drückt: Hätte ich den Glauben verloren, hätte ich mich nicht gegen den Himmel aufgelehnt. Nur weil ich noch an Gott glaube, verlange ich Rechenschaft von ihm. Hat nicht unser Ahnherr Hiob gesagt: >Und wollte Er mich auch töten — ich werde weiterhin all meine Hoffnung auf Ihn setzen.'

Seltsam: In manchen laizistischen Kreisen wird mir verübelt, dass ich öffentlich mein Recht einfordere, an Gott zu glauben. Vielen passte es besser ins Konzept, als sie sich auf meine Revolte gegen den Himmel beziehen konnten. Auch wenn ich Gefahr laufe, ihnen wieder zu missfallen, halte ich ihnen entgegen: Lassen Sie uns doch in Frieden, wenn wir mit einer Kraft, die Sie verwirrt und die unser Begriffsvermögen übersteigt, an der Tradition unserer Väter festhalten. Bilden Sie sich bloß nicht ein, wir würden es uns damit leicht machen. Im Gegenteil: Nichts ist schwieriger für uns, doch was sage ich? Sie werden uns sowieso nicht verstehen.«⁸²

Nach der Erfahrung extremer Gewalt ist nichts mehr, wie es einmal war. Es gibt nur ein Vorher und ein Nachher. Aber es ist sinnlos, das Ganze verstehen zu wollen, und wenn man nicht zynisch sein will, bleibt die Frage nach dem Warum unbeantwortet. Laut einer kanadischen Studie gaben 80% der Frauen an, dass sie selbst zwanzig Jahre nach dem sexuellen Missbrauch die Suche nach dem Sinn nicht aufgegeben haben.⁸³ Aber selbst wenn sich systemisch erklären lässt, warum es so und nicht anders kommen mußte, warum wie — in vielen Fällen — der Vater zum Täter geworden ist, bleibt die Frage unbeantwortet: Warum passiert das ausgerechnet mir? Ursula Wirtz schreibt als Therapeutin über ihre Erfahrungen mit Inzestopfern so: »Letztendlich greift die Warum-Frage zu kurz. Das lineare aristotelische Denken, für das die Kausalität so zentral war, hat sich nicht nur in der Physik als überholt erwiesen. Im Bereich der Bewußtseinsentwicklung sprechen wir von einem Paradigmenwechsel, das heißt einer neuen Bewußtseins Ebene, die jenseits der uns so vertrauten Aufspaltung alles Wirklichen in Gegensätzen liegt, in gut und böse, wahr und falsch, Freiheit und Notwendigkeit [...]. In Philosophie und Psychotherapie nähern wir uns in der Rückbesinnung auf unsere Mystiker wieder der Idee einer inneren Einheit der Gegensätze. Die mittelalterlichen Mystiker hatten schon von der Notwendigkeit gesprochen, uns auf die Dimension hin zu öffnen, die jenseits des Warum liegt. In der Reduktion auf Ursache, Grün-

82 Eli Wiesel: ... Und das Meer wird nicht voll. Autobiographie 1969-1996, Hamburg 1997, 107-109.

83 S. Roxane L. Silver/Cheryl Boon/Mary H. Stones: Searching for Meaning in Misfortune. Making Sense of Incest, Journal of Social Issue 39 {1983}, 81-102.

de und Bedingungen ist letztlich kein Sinn und kein Wert aufzufinden. Darum verzweifeln 50% der Frauen dieser Studie an der ewigen Frage nach dem Warum. Zweifellos stellt das Bedürfnis, Klarheit über das Wie und Warum des Inzests zu erhalten, einen wichtigen Schritt dar, das Geschehen in den Griff zu bekommen. Aber dann muß ich noch einen Schritt weitergehen, das Unverständliche loslassen als etwas nicht zu Begreifendes und lernen, dass der Sinn oder die Wahrheit jenseits rationalen Verstehens liegt. In der Entscheidung, ob ich mich von der ewigen Frage nach dem Warum weiterhin vergewaltigen lasse, oder mich zu dem, was mir passiert ist, neu einstelle, liegt meine persönliche Freiheit.«⁸⁴

In Rückgriff auf Jaspers betont sie, dass wir nicht darüber entscheiden, was uns zustoßt, aber dass es ein Akt der Freiheit ist, wie wir uns zu unserem Schicksal stellen — eine Freiheit, die einer geistigen und geistlichen Verortung bedarf.⁸⁵ Eine geistig-spirituelle Verortung kann aber nicht wie ein neues Kleid angezogen werden. Sie wächst oder wächst nicht. Für viele Traumatisierte ist Gott tot und bleibt es auch. Aber wir sollten in Achtung vor biblischen und nichtbiblischen Zeugnissen anerkennen, dass der Glaube zu einer Bewältigung des Schrecklichen und Unbegreifbaren beitragen kann, auch wenn das Unbegreifliche unbegreiflich bleibt und das Schreckliche schrecklich. Ein weiteres Beispiel einer solchen religiösen Bearbeitung, in diesem Fall des sexuellen Missbrauchs, erzählt Carola Moosbach in ihrem Buch »Gottflamme Du Schöne«. Nach vielen Gesprächen mit einer Pfarrerin, die sie die Gottsagerin nennt, ist es ihr möglich, den erlittenen sexuellen Mißbrauch in Form von Klage- und Lobgebeten zu artikulieren. Am Ende ihres Vorworts schreibt sie:

«Die Frau [gemeint ist sie selbst] schämte sich dafür, Gott zu brauchen. Schließlich aber begriff sie, dass sie sich ihren Stolz nicht leisten konnte. Sie konnte es sich nicht leisten, ihren Vater zum Sieger zu erklären und das Leben für sinnlos. Sie konnte es sich nicht leisten, auf Gott zu verzichten. Und so beschloß sie, Gott anzusprechen, und das tat sehr weh. Sie erinnerte sich daran, wie sie das letzte Mal zu Gott um Hilfe geschrien hatte. Das war in dem Keller gewesen, in dem sie gestorben war, und daran hatte auch Gott nichts ändern können. Sie wußte nicht, ob sie Gott das jemals würde verzeihen können. Als sie das erste Mal Gott ansprach, tat sie es daher eher

84 Ursula Wirtz: Seelenmord. Inzest und Therapie, Stuttgart 1989, 153f-85 S. Wirtz: Seelenmord, 154f.

probeweise und erzählte niemanden etwas davon. Mit der Zeit aber wurde sie mutiger und sie begann, all ihre Fragen und Anklagen in Richtung Gott zu schleudern. Wenn Gott das nicht ertragen kann, hat es ohnehin keinen Sinn mir ihr, dachte sie. Als sie alles gesagt hatte, was *es* in dieser Hinsicht zu sagen gab, konnte sie endlich auch das tun, was so schwer für sie war wie nichts auf der Welt: sie konnte Gott darum bitten, von ihr gefunden zu werden. Etwas in ihr löste sich auf, als sie das tat, etwas, das schon sehr lange sehr weh getan hatte. Die Frau mußte plötzlich sehr weinen, und das machte sie seltsamerweise sehr froh. Vor lauter Erleichterung muß sie dann wohl einen Moment lang vergessen haben, sich zu verstecken, und so konnte auch Gott sie endlich finden.»^m

Das ist mehr als nur eine Versprachlichung traumatisierender Erfahrungen. »Sich von Gott finden lassen« markiert eine biographische Wende, die nicht als Folge therapeutischer Arbeit, sondern als religiöse Dimension beschrieben wird.

Wenden wir uns von den zeitgenössischen Zeugnissen noch einmal dem Markusevangelium zu. Markus fokussiert bereits vorhandene alttestamentliche Antworten auf die Person Jesus Christus. Dreh- und Angelpunkt seines Zeugnisses ist die Auferweckung Jesu aus dem Tod, also eines externen Eingreifens Gottes. Dieses wird nicht als gewalttätiges Eingreifen in die Geschichte erzählt, das Leid und Gewalt verhindert, sondern als ein Verwandlungsprozess, der durch das Leid und den Tod hindurchgeht. Die Auferweckung Jesu kündigt die ultimative Sehnsucht des Menschen an: Jesus wurde nicht dem Tod übergeben, sondern er lebt weiter in Gott. Da Markus die Kriegereignisse um 70 n.Chr. und das Schicksal Jesu erzählend übereinander legt, eröffnet die Auferstehung Jesu auch die Hoffnung für die Überlebenden seiner Zeit, aber auch für die im physischen Tod Verbliebenen. Die Darstellung des Markus ist weit entfernt von einer banalisierenden Antwort, die da heißt: »Das Leben geht weiter, Kopf hoch.« Von daher ist seine Theologie kein Rezeptbuch für positives Denken, mit Tipps, wie man möglichst schnell aus einer Krise herauskommt. Denn für viele Traumatisierte ist Gott tot und bleibt es auch. Bis zum Schluss seines Evangeliums hält Markus beide Perspektiven durch: die der Verlassenheit und Glaubenskrise einerseits und parallel dazu die Botschaft der Auferstehung und damit die Rettung aus dem Tod. Er tut dies als Bekenntnis: Jesus, der Gekreuzigte lebt. Der Tod in all seinen Dimensionen, seine physischer und psychologischer Natur, hat nicht das letzte Wort.

86 Moosbach: Gortflamme, 15f.

Wie der Perspektivenwechsel gelingen kann, wird nicht beschrieben und kann wahrscheinlich auch nicht beschrieben werden. Er deutet sich in einigen Erzählungen lediglich an. Bei dem Seewandel z.B. sagt Jesus zu den erschreckten Jüngern: »Habt Vertrauen, ich bin es; fürchtet euch nicht.« Und danach legte sich der Wind (6,50f). Oder der Vater des Kindes, das von einem stummen Geist besessen ist, bittet Jesus: »Ich glaube, hilf meinem Unglauben« (9,24). Der Schritt von der Verzweiflung zur Rettung bleibt ein qualitativer Sprung: vom Nichtvertrauen zum Vertrauen.

Trotz berechtigter feministischer Kritik: die Zeugnisse der Womanist Theology wie auch Untersuchungen zur christologischen Sprache afrikanischer Frauen⁸⁷ haben gezeigt, dass diese sich mit dem Leiden und Kreuz Jesu identifizieren können und die Auferstehung Christi ihnen Grund für ihre Hoffnung ist. Diese Identifikationen sind weit entfernt von Masochismus, Abhängigkeit oder Machtlosigkeit.⁸⁸

Das neutestamentliche Zeugnis kann aber auch eine Hilfe nicht nur für Menschen mit Gewalterfahrungen sein. Spätestens in der Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit werden dies Texte von Tod und Auferstehung Jesu Christi wichtig. Als die bekannte Feministische Theologin Herlinda Pissarek-Hudelist an Krebs erkrankte und sich mit ihrem eigenen Tod konfrontiert sah, soll sie gesagt haben: »Und was nützt mir jetzt die feministische Theologie?«⁸⁹ Ist die feministische Theologie also >nur< eine Theologie fürs Leben? Andrea Daemen hat in ihrer Analyse feministisch-christologischen Ansätzen m.E. einen ganz wesentlichen Punkt berührt, wenn sie darauf aufmerksam macht, dass deren Fokussierung auf die heilsame, heilende und solidarische Praxis Jesu Ethik ist. »Zwar wird es [= Jesu Leben] auf diese Weise als Ethik reflektiert, aber weder sein Scheitern am Kreuz thematisiert als Konsequenz dieser lebensbedrohlichen, keineswegs »heilsamen« Praxis noch das Zeugnis, dass er als der Auferstandene geglaubt wurde. Erlösung

87 S. z.B. Jacquelyn Grant: *White Women's Christ and Black Women's Jesus. Feminist Christology. A Womanist Response*, Atlanta 1989; Doris Strahm: *Vom Rand zur Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika, Theologie in Geschichte und Gesellschaft Bd. 4*, Luzern 1997.

88 S. Julie M. Hopkins: »Wegen deiner Schuld Christlicher Masochismus und die existentielle Schuld, Schlangenbrut 53 (1996), 16.

89 Diese Begebenheit erzählte Elisabeth Moltmann-Wendel auf einem Symposium anlässlich des 60. Geburtstags von Helen Schlingel-Straumann in der Karh. Akademie Freiburg i.Br. im Jahr 2000.

wird als Heilung in und durch Beziehung verstanden — Jesus als der besondere Mensch. Das ist keine Christologie [...] . Das »Besondere« ist eben [...], dass er als das in ihr [= seiner Praxis] gescheiterte Opfer durch Gott gerettet geglaubt wurde bzw. wird, was wieder neu in diese Praxis ruft.«⁹⁰ Inklusiv kann diese Erfahrung sein, weil sie auch die Rettung aller Opfer durch Gott verheißt. Die Auseinandersetzung mit existentiellen Thema kann die Feministische Theologie m.E. noch vertiefen. Sie eröffnet Dimensionen für Betroffene wie für ein seelsorgliches Gespräch. Auflehnung gegen Gewalt und Ungerechtigkeit ist wichtig, aber die theologische Reflexion des Unvermeidbaren und Unbegreiflichen ebenso. Christlich gesprochen: Dies kann keine Jesulogie leisten, sondern nur eine Christologie. Wollen wir als feministische Theologinnen sie wirklich aufgeben oder uns nicht trotz aller berechtigter Kritik mit ihr neu auseinandersetzen?

90 Andrea Daernen: »Kann ein Erlöser Frauen erlösen?« Überlegungen zur kontextuellen Christologie Rosemary Radford Ruethers, *Schlangenbrut* 53 (1996), 18.

Inhalt

Einleitung	
Christologie im Lebensbezug7

Elisabeth Moltmann-Wendel

Ein anderer Jesus	
Befreier — Ganzmacher — Geborener	12

Elisabeth Naurath

Gott kommt als Kind zu uns	
Christologie und Kindertheologie	34

Renate Kirchhoff

»So soll es bei euch nicht sein!« (Mk 10,43a)	
Vom Konflikt als einem Strukturprinzip christlichen Miteinanders	58

Brigitte Enzner-Probst

Kreative Erlösung	
Eine Perspektive auf Schöpfungstheologie und Christologie aus der liturgischen Praxis von Frauen	88

Monika Fander

»Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« (Mk 15,34)	
(Kriegs-) Traumatisierung als Thema des Markusevangeliums	116

Valeria Ferrari Schiefer

Beheimatet sein — Am Baum des Lebens die eigenen Wurzeln finden	
Der Schwarze Christus und die Symbolik des Baumes in der theologischen Reflexion der Beatrice Kirnpa Vita (1684-1706) (Kongo)	157