

# „Wer wird ein Zeuge sein für meinen Herrn?“

Zeugnis geben als ein ekklesiologisches und missiologisches Paradigma

Andrew Suderman<sup>1</sup>



Ein bekanntes afro-amerikanisches Spiritual aus der Zeit der Sklaverei im Süden der USA stellt die schmerzliche Frage: „Wer wird ein Zeuge sein für meinen Herrn?“ Selbst diejenigen, die in einer sehr untergeordneten gesellschaftlichen Stellung festgehalten wurden, waren fest überzeugt, für Jesus Christus Zeugnis ablegen zu können; sie konnten und wollten Jesus Christus mit ihren Mündern und ihren Körpern bezeugen. Dieses Zeugnis durch mündliche Verkündigung und Opfer des Leibes während der Zeit der Sklaverei in den USA zeigt Ähnlichkeit mit den Erfahrungen der Alten Kirche. „Zeuge“ sein oder „Zeugnis geben“ wurde in den Zeiten der Alten Kirche gleichbedeutend mit „das Martyrium erleiden“. Es war kein Zufall, dass sich das Wort *μαρτύς* (*martys*) – Zeuge – auch zur Bezeichnung für denjenigen entwickelte, der für den Glauben den gewaltsamen Tod erduldet. Märtyrertum wurde eine Form des Zeugnisgebens.

In der Apostelgeschichte sehen wir, wie sich diese Verbindung zwischen Zeugnis und Märtyrertod entwickelt. Die Apostelgeschichte erzählt von dem ersten Jünger, der den Märtyrertod erlitt – Stephanus. Und viele folgten ihm. Die Voraussage in Lukas 6,40, der Jünger sei wie sein Meister, erfüllt sich in der Apostelgeschichte, wo die Jünger, wie ihr Meister, „handeln und leiden für die Wahrheit Christi, so wie Christus selbst gehandelt und gelitten hat“.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Andrew Suderman ist Direktor des Mennonitischen (*Anabaptistischen*) Netzwerks in Südafrika (ANiSA) und Doktorand an der School of Religion, Classics and Philosophy, Universität von Kwazulu-Natal. Auf der Vollversammlung der Mennonitischen Weltkonferenz im Juli 2015 wurde er zum Sekretär der Friedenskommission ernannt.

<sup>2</sup> *William H. Willimon: Acts*, Louisville, KY, 2010, 14.

Aber dieses Märtyrertum – dieses Leben in der Nachfolge Jesu, das die Konsequenzen eines solchen Lebens auf sich nimmt – ist mehr als nur ein hilfloses Opfer derjenigen, die Jesus bezeugen. Die Nachfolger Jesu verkörpern vielmehr dadurch die alternative politische Agenda und die andere Form der Macht, die Jesus durch sein Leben gezeigt hat.

In diesem Aufsatz versuche ich zu zeigen, wie Jesu Verheißung in Apostelgeschichte 1,4–8 – die Verheißung der Zeugenschaft für Jesus Christus – die Grundlage sein kann für eine alternative Ekklesiologie, deren notwendige missiologische Implikationen ein auf dem Konzept „Christentum“ basierendes Paradigma in Frage stellen, das die christliche Kirche so lange in ihrer Geschichte beherrschte. Jesu Verheißung verweist auf eine andere Art von Macht, die die Grundlage dieses alternativen Paradigmas bildet: eine Form von Macht, die sich in der Nachfolge verkörpert; eine Form von Macht, die sich wesentlich von der des Römischen Reiches unterscheidet. Die Kirche *nach* Konstantin aber übernahm jenes imperiale Verständnis von Macht weitgehend. Die von Jesus verheißene alternative Form von Macht aber – ich würde hier von einem umgekehrten Machtverständnis sprechen – empfangen die Jünger durch den Heiligen Geist. Diese Form von Macht ermöglicht es der Kirche auch, auf die allzu offensichtliche gesellschaftliche Realität von Gewalt, Unterdrückung, Armut und Ungleichheit – ein gemeinsames Erbe auch des Kolonialismus – auf eine Weise zu antworten, die Züge des Reiches Gottes trägt, die sie zugleich verkörpert: Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung.

### *Das „Christentum“-Paradigma*

Das Jahr 312 n. Chr. war ein entscheidendes für die Kirche, denn es entwickelte sich eine neue Beziehung zwischen ihr und dem Römischen Reich. Es markierte zugleich das Ende der Christenverfolgungen. Das christliche Bekenntnis wurde nun nicht nur toleriert, sondern entwickelte sich zur Staatsreligion im Römischen Reich (386 n. Chr.). Diese Wende war der Ursprung dessen, was später „Christentum“ genannt wurde – die enge Beziehung zwischen Kirche und Reich (bzw. später dann zwischen Kirche und Staat), ihre Zusammenarbeit bei der Gestaltung einer „christlichen“ Gesellschaft. Die Interessen der Kirche wurden zu Interessen des Reiches, und die Interessen des Reiches waren aufs Engste mit denen der Kirche verbunden.

Die Kirche begrüßte diese neuen Verhältnisse; eine Hoffnung hatte sich erfüllt – die Zeit des Leidens und des Sterbens für den Glauben war zu Ende. Man kann der Kirche kaum einen Vorwurf machen, dass sie diesen

Wandel begrüßte. Die Christen dieser Zeit glaubten, dass mit Konstantin und seinen Bestrebungen zur Legalisierung des christlichen Glaubens ihre Gebete erhört worden waren. Eusebius z. B. konnte kaum Worte finden, um diesen neuen christlichen Kaiser zu preisen, nannte ihn „fast einen weiteren Christus“, „den einzig wahren Philosophen“ und „ein Gefäß des göttlichen Logos“. Konstantin selbst sah sich in ähnlichem Licht – er betrachtete sich als 13. Jünger und Bischof der Bischöfe<sup>3</sup> – ein von Gott ordneter Bischof, mit dem Auftrag alles im Blick zu behalten, was außerhalb der Kirche geschieht.

Im Zuge der Entwicklung dieser neuen Beziehung zwischen Kirche und Reich formte sich auch der gedankliche Bezugsrahmen hinsichtlich der Rolle und Funktion von Kirche und Reich, auf deren Grundlage sich das „Christentum“ herausbildete. Harry Huebner beschreibt einige der Folgen aus dieser Konversion des Römischen Reiches zum Christentum.<sup>4</sup>

Es kam erstens zur Unterscheidung zwischen der „sichtbaren“ und der „unsichtbaren“ Kirche. Vor Konstantin war die Kirche ein sichtbares Gebilde, ein öffentlich sichtbares, gesellschaftliches Gegenmodell. Nach Konstantin galt die wahre Kirche im Sinne einer Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen nicht mehr als sichtbar. Die „wahre“ Kirche war nun im Inneren, in den Herzen der Männer und Frauen, und nur Gott allein konnte sie sehen.<sup>5</sup>

Zum Zweiten kam es zur Trennung zwischen dem gesellschaftlichen und dem spirituellen Bereich. Während für die ersten Christen die Kirche selbst eine politische Funktion hatte, weil sie sich mit Fragen der Wirtschaft, Regierung, Macht und mit ihren Feinden auseinandersetzte, führte

<sup>3</sup> *John Howard Yoder/Theodore J. Koontz/Andy Alexis-Baker: Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution*, Grand Rapids, MI, 2009, 58.

<sup>4</sup> Vgl. *Harry J. Huebner: An Introduction to Christian Ethics: History, Movements, People*, Waco, TX, 2012, 61. Obwohl Huebners jüngstes Buch im Titel das Wort „Einführung“ trägt, ist es nichtsdestotrotz ein Werk von wissenschaftlicher Stringenz, Zuverlässigkeit und umfassender historischer Weite. Es genügt, einen Blick hineinzuworfen, um zu erkennen, dass man es hier nicht mit einer gewöhnlichen „Einführung“ zu tun hat. Huebner gibt eine hervorragende Darstellung der Entwicklung in der Zeit der „konstantinischen Wende“.

<sup>5</sup> Vgl. *Huebner, An Introduction*, 2012, 61. Siehe auch *John Howard Yoder: The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*, Notre Dame, Indiana, 1984, 136. Wie Yoder anmerkt, befand sich die Kirche vor der konstantinischen Wende in der Minderheit, während nach der Wende nun das ganze Römische Reich christlich war. Aber die „wahre Kirche“, so meinte man, war immer noch in der Minderheit, sie war nun einfach verborgen und unsichtbar. Augustinus, auf den das Konzept der *ecclesia invisibilis* hauptsächlich zurückgeht, glaubte, dass etwa fünf Prozent der sichtbaren Kirche nach Konstantin zur wahren Kirche zu rechnen sei.

das neue Verhältnis zwischen Kirche und Römischem Reich nun zu einer Arbeitsteilung – die Kirche befasste sich mit dem Geist und dem Individuum, das Reich aber mit dem Körper und der Politik.<sup>6</sup>

Drittens führte diese ekklesiologische Neuausrichtung zu einem veränderten Verständnis der Art und Weise, in der Gott die Welt regiert. Statt durch die ihm treue Kirche im vorkonstantinischen Verständnis wirkte Gott nun durch den Kaiser. Die Rolle der religiösen Funktionsträger beschränkte sich jetzt auf den geistlichen Beistand der Führungsverantwortlichen und deren Beratung bei gesellschaftlich relevanten Entscheidungen. Indem die Kirche akzeptierte, innerhalb der Machtstrukturen des Kaiserreiches zu agieren, wurde sie irrelevant, wenn es um Entscheidungen ging, die den Lauf der Welt bestimmten. Sie spielte keine direkte Rolle mehr in politischen Prozessen, die das Kaiserreich hätten herausfordern können. Ihre „politische“ Funktion wurde durch eine rein „religiöse“ ersetzt.<sup>7</sup>

Charles Villa-Vicencio merkt an:

Die Einladung von Kaiser Konstantin im Jahr 312 n. Chr. an die bis dahin verfolgte und von jedem direkten politischen Einfluss fern gehaltene Kirche, *innerhalb* der Machtstrukturen des Staates zu agieren, führte zu der Kapitulation der Kirche vor den kaiserlichen Forderungen. Man sagt, Konstantin habe „durch Freundlichkeit“ das erreicht, „was seine Vorgänger nicht mit Gewalt erreichen konnten“.<sup>8</sup>

Viertens bildete sich die Unterscheidung zwischen dem „religiösen Stand“ und dem „Laienstand“ heraus. Soweit man von der sichtbaren Kirche sprechen konnte, wurde sie von der Kirchenhierarchie repräsentiert. Dieser Dualismus hatte eine unterschiedliche Ethik im Blick auf die „Religiösen“ und die „Laien“ zur Folge. John Howard Yoder merkt an, dass „die Definition des Glaubens nicht länger die Versammlung der Gläubigen zur Grundlage hatte. Das Resultat war, dass diejenigen, die die Kirche sehen wollten, auf den Klerus schauen mussten, insbesondere das Bischofsamt, und nunmehr ‚die Kirche‘ eher die Hierarchie als das Volk bedeutete“.<sup>9</sup> Huebner weist darauf hin, dass dieser Dualismus in gewisser Weise einen

<sup>6</sup> Vgl. Huebner, *An Introduction*, 61.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Es sei hier angemerkt, dass, obwohl ich versuche, die Begriffe „Reich“ und „Staat“ streng geschichtlich auseinanderzuhalten, um jeden Anachronismus zu vermeiden, doch manche von mir zitierten Autoren, wie Villa-Vicencio, „Staat“ als Synonym für „Reich“ benutzen. Beide Begriffe beziehen sich gleichermaßen auf die herrschende Macht der angesprochenen Epoche. Vgl. *Charles Villa-Vicencio: A Theology of Reconstruction: Nation-Building and Human Rights*, Cape Town, South Africa, 1992.

<sup>9</sup> Yoder, *The Priestly Kingdom*, 131.

inneren Widerspruch der „konstantinischen Synthese“ widerspiegelt, „nach der jede und jeder ein Christ von Gesetzes wegen ist, dies aber gleichzeitig besagt, dass nicht jeder Christ aus Überzeugung ist“. <sup>10</sup> Das Kaiserreich gewährte dem Klerus aufgrund seiner Verdienste gewisse Vergünstigungen. Eusebius z. B. erwähnt, dass der „Klerus ‚von allen öffentlichen Pflichten ausgenommen ist, damit er nicht aufgrund irgendeines Fehlers oder einer sträflichen Nachlässigkeit seinen Dienst an Gott vernachlässigt, sondern sich ganz ohne Ablenkung seinen Pflichten widmen kann. Denn durch seine Hingabe an Gott erwächst dem Staat der größte Nutzen‘“. <sup>11</sup>

Und schließlich Fünftens: Als schließlich das Christentum das ganze Reich umfasst, werden andere Richtlinien für nötig gehalten als die Bibel und die Einsichten der Gemeinschaft der Gläubigen, da die Ethik Jesu, wie man meint, nicht länger „realistisch“ ist angesichts der Art und Weise, wie die Gesellschaft im Ganzen funktioniert. Der ethische Diskurs innerhalb des Christentums ist jetzt vor allem mit zwei Testfragen konfrontiert: 1. Kann man ein bestimmtes Verhalten von allen verlangen? 2. Was würde geschehen, wenn jeder sich so verhielte? <sup>12</sup> Somit bekommen Gesetzgebung und Politik des Reiches jetzt auch innerhalb der Kirche ein großes Gewicht, da die Regierung jetzt die alleinige verantwortliche Bezugsgröße für politische und soziale Belange ist.

Die Folgen dieser Wende sind weitreichend. Die konstantinische Wende veränderte den ekklesiologischen Charakter und das Zeugnis der Kirche, ihr politisches Agieren und auch ihren missionarischen Fokus. Während die Kirche vor Konstantin darum besorgt war, wie sie dem Beispiel Jesu folgen könne und dieses verkörpere, ging es der Kirche nach Konstantin vor allem um den rechten Glauben (die Orthodoxie). Es kam also zu einer Trennung zwischen den Glaubenssätzen der Kirche und den Ausdrucksformen eines Lebens, das Jesu gelebtem Beispiel nacheifern wollte. Infolge dieser Wende war die Kirche nicht länger eine bestimmte – oder besondere – Gemeinschaft, da jeder im Reich nun – zumindest offiziell – der Kirche angehörte.

<sup>10</sup> *Huebner*, An Introduction, 62.

<sup>11</sup> Ebd., 61.

<sup>12</sup> Vgl. *Yoder*, The Priestly Kindom, 139.

<sup>13</sup> *Arne Rasmusson*: The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas, Notre Dame, IN, 1995, 222. Eine ausgezeichnete Darstellung der konstantinischen Wende und wie man damals „Konversion“ (d. h. „Christ“ zu werden) verstand, findet sich bei *Alan Kreider*: The Change of Conversion and the Origin of Christendom, Harrisburg, Pa., 1999. Vgl. auch *Yoder*, The Priestly Kingdom, 135–147; *John Howard Yoder*: The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism, Waterloo, ON, 2003, 65–84; *ders.*: The Disavowal of Constantine: An Alternative Perspective on Interfaith Dialogue; in: The Royal Priest-

Arne Rasmusson fasst das gut zusammen:

Die konstantinische Wende brachte es mit sich, dass die Kirche nicht mehr Minderheit war, sondern mit der Zeit die kaiserliche Religion aller wurde. Kein Christ zu sein bedurfte eines festen und bewussten Entschlusses. Es entstand die Doktrin von der unsichtbaren Kirche, da die wahren Gläubigen oder Erwählten immer noch als eine kleine Minderheit angesehen wurden. „Kirche“ bezeichnete nicht länger ganz bestimmte Menschen, sondern von nun an vor allem die Hierarchie und die kirchlichen Institutionen, mit der Folge, dass der Glaube und das christliche Leben primär als etwas Innerliches begriffen wurden.<sup>13</sup>

Allan Boesak urteilt ähnlich:

Vor der konstantinischen Periode waren die Menschen in der christlichen Kirche ethnisch und gesellschaftlich verschieden und hatten weder Einfluss noch Macht. Als jedoch unter Konstantin das Christentum Staatsreligion wurde, veränderte sich die Kirche. Von nun an waren Kirche und Staat Verbündete. Das Bekenntnis der Kirche wurde das Bekenntnis des Staates, und die Politik des Staates wurde die Politik der Kirche. Die Politik des Reiches Gottes war fortan von der Zustimmung Cäsars abhängig.<sup>14</sup>

Die Wende führte zu einem signifikant neuen Verständnis von „Macht“. Die Kirche begann, dasselbe Machtverständnis wie das Römische Reich zu entwickeln und in ihrer Auseinandersetzung mit der Machtfrage dessen Struktur und Zielsetzung nachzuahmen.

Charles Villa-Vicencio merkt dazu an:

Eine der Folgen des konstantinischen Bündnisses zwischen der Kirche und dem Staat war das Entstehen hierarchischer Kontrollinstanzen in der Kirche, die denen des Staates glichen. In vielerlei Hinsicht ist die Kirche heute autoritärer, hierarchischer, repressiver, undemokratischer und weniger partizipatorisch und liberal als der Staat.<sup>15</sup>

Aufgrund der Arbeitsteilung zwischen Kirche und Reich, so Yoder, bei der das Reich für alles außerhalb der Kirche zuständig wurde, also auch für Belange außerhalb des nun selbst „christlichen“ Reiches, wurde nun „Mission“ als der Ruf an die Menschen zum Glauben an Jesus Christus ebenfalls

hood: Essays Ecclesiological and Ecumenical, hg. v. *Michael G. Cartwright*, Waterloo, ON, 1998, 242–261. Siehe auch *Stanley Hauerwas*: *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society*, Notre Dame, IN, 1992, 74–78.

<sup>14</sup> *Allan Aubrey Boesak*: *Farewell to Innocence: A Social-Ethical Study of Black Theology and Black Power*, Johannesburg, South Africa, 1977, 29. Boesak konstatiert im Weiteren, „der Fall der christlichen Kirche“ durch das konstantinische Bündnis sei genau dann erfolgt, als sie eine weiße Kirche wurde.

<sup>15</sup> *Villa-Vicencio*, *A Theology of Reconstruction*, 47.

neu definiert. „Jenseits der Grenzen des Reiches wurde sie identisch mit der Expansion der römischen Herrschaft.“<sup>16</sup> Das veränderte neue Machtverständnis beeinflusste also nicht nur die Ekklesiologie der Kirche, sondern auch ihre Mission und Identität.

Das Denken bzw. die Vorstellungswelt der Kirche wurde also durch ihre enge Beziehung mit dem Reich umgeformt und glich sich der Weise an, wie das Reich Konzepte wie „Macht“ definierte. Macht, als die Fähigkeit etwas zu bewirken, einschließlich wie man auf andere einwirkt (d. h. Politik), wurde als ein wesentliches Charakteristikum des Reiches verstanden, da diesem die Aufgabe oblag, sich um die gesellschaftlichen und politischen Belange in seinem Herrschaftsgebiet zu kümmern. Die Kirche gab ihr eigenes Verständnis von Macht auf und übernahm das des Reiches. Das Reich wiederum stützte sich auf die Kirche, um seinen expansiven Machtgebrauch rechtfertigen und absegnen zu lassen.

### *Die Vorstellung vom „Christentum“ und der Nationalstaat*

Das „Christentum“-Paradigma formte die Vorstellungswelt und das Selbstbild der Kirche. Und selbst als die Renaissance, die Reformation und andere mehr „politische“ Bewegungen die Grundlagen für das moderne Verständnis des Nationalstaates bzw. ein Bewusstsein der nationalen Identität legten, behielt die Kirche weitgehend ihre „konstantinische“ Rolle im Sinne der Idee eines „Christentums“ bei.<sup>17</sup> Obwohl die symbiotische Beziehung zwischen der Kirche und dem Kaiserreich mit dem Entstehen der modernen, liberalen Nationalstaaten zu Ende ging, knüpfte die Kirche ihre gesellschaftliche Bedeutung auch weiterhin an ihre Beziehung zu dem, was die staatliche Einheit darstellte, d. h. den Nationalstaat. „Das gesellschaftliche Arrangement bleibt, aber nun auf der nationalen Ebene.“<sup>18</sup> Yoder spricht hier von einem „Neokonstantinismus“.

William Cavanaugh sieht die Dinge ähnlich im Blick auf die Entstehung des Nationalstaates. Für die Kirche war ein Land wie eine organische Einheit, in der der Staat für die Körper und die Kirche für die Seelen verantwortlich war. In der Tat „hatte die Kirche ... bereits die Körper ihrer Mitglieder dem Staat übereignet“.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Yoder, *The Priestly Kingdom*, 134.

<sup>17</sup> Ebd., 141.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> *William T. Cavanaugh: Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Oxford 1998, 16.

Eine der Hauptmythen, die die Entstehung des modernen Nationalstaates begleiteten, war die oft ungeprüfte Annahme, dass Religion von Natur aus gewalttätig sei. Es wird oft angenommen, so Cavanaugh, dass der moderne Nationalstaat aufgrund und als Reaktion auf die gewalttätige Natur der Kirche entstand. Der Nationalstaat sollte demnach als ein einheitliches Gebilde fähig sein, die verschiedenen Glaubens- und weltanschaulichen Richtungen in einer Einheit zusammenzufassen. Der Nationalstaat sollte also der Friedensstifter sein, eine Einheit, die den wahren Frieden bringen würde, weil seine Bürger sich dem allgemeinen Wohl unterordneten. Die Religion wurde folglich in den privaten Bereich verwiesen, während die Loyalität dem souveränen Staat gegenüber die nötige Basis für die Einheit der unterschiedlichen Gruppen lieferte.<sup>20</sup> Das erinnert jedoch durchaus an das, was während der konstantinischen Wende geschah und an die Rolle, die die Christenheit dabei spielte, als der politische und der spirituelle, der gesellschaftliche und der persönliche Bereich voneinander getrennt wurden.

Cavanaugh stellt den Mythos in Frage, dass Religion von Natur aus gewalttätig sei, und weist darauf hin, dass die sog. „Religionskriege“ des 16. und 17. Jahrhunderts in der Tat besser verstanden werden können als die Geburtswehen des modernen Nationalstaates.<sup>21</sup> Der neue Staat versuchte, der einzige souveräne Gesellschaftskörper zu werden und dabei die anderen gesellschaftlichen Einheiten, wie die Kirche, als Friedensstifter zwischen unterschiedlichen, widerstreitenden und gewaltbereiten Gruppen abzulösen.<sup>22</sup> Damit wurde keineswegs das Problem der Gewalt gelöst, so Cavanaugh, sondern nur etwas Neues geschaffen, für das die Menschen bereit waren zu töten, nämlich der Nationalstaat.<sup>23</sup> „Angeblich wurde das Heilige von der Politik getrennt, um Frieden zu schaffen; in Wirklichkeit eignete sich der entstehende Staat das Heilige an und wurde selbst zu einer Art Religion.“<sup>24</sup>

Cavanaugh gesteht zu, dass die Kirche in die Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts involviert war und dass es bei diesen Kriegen nicht nur um Politik ging. „Der Punkt ist allerdings, dass der Übergang der Macht von der Kirche auf den Staat nicht die Lösung der Gewaltfrage des

<sup>20</sup> Vgl. *William T. Cavanaugh: The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, New York 2009, 10.

<sup>21</sup> *Kyle Gingerich Hiebert: Rezension von William T. Cavanaugh, The Myth of Religious Violence: Secular Ideologies and the Roots of Modern Conflict*; in: *The Heythrop Journal*, vol. 53, no. 3.

<sup>22</sup> *Cavanaugh, The Myth of Religious Violence*, 10.

<sup>23</sup> Ebd., 12.

<sup>24</sup> Ebd., 11.

16. und 17. Jahrhunderts war, sondern einer der Ursachen der Kriege. Die Kirche war zutiefst in das Gewaltgeschehen eingebunden, weil sie zunehmend mit dem Projekt der Staatsbildung identifiziert wurde und an ihm beteiligt war.<sup>25</sup> Die Kirche demontierte sich selbst als Gesellschaftskörper und übernahm die Rolle der Sorge für das moralische Leben der Bürger und überließ das Politische, d. h. das gesellschaftliche Leben der Bürger, dem Staat. Die Kirche wurde also in den privaten Bereich abgeschoben, wo ihre Aufgabe gewissermaßen die Seelsorge war, während der Staat seine Rolle als das eine gesellschaftliche Gebilde übernahm, das für die öffentliche Wohlfahrt in seinem Gebiet zuständig war.

Die Kirche ist also selbst bei der Entstehung des liberalen, säkularen Nationalstaates weiterhin der Logik des „Christentums“ gefolgt und dem damit einhergehenden Machtverständnis. Mit ihrem konstantinischen Selbstbild hat sie weiterhin Macht als Herrschaft über andere verstanden, durch die die Gesellschaft geordnet und strukturiert werden soll. Und dem Reich oder Staat obliegt es, diese Macht auszuüben. Innerhalb der Kirche hat das geschichtlich gesehen dazu geführt, die Machtstrukturen des Reiches nachzuahmen – ein von oben nach unten sich orientierendes, hierarchisches Verständnis von Autorität –, um wirksam das Reich beeinflussen zu können oder diejenigen, die sich „an der Macht“ befinden, d. h. diejenigen, die über die Gesellschaft herrschen und sie bestimmen. Die Kirche hat sich also die Annahme zu eigen gemacht, dass Macht die Fähigkeit ist, die Gesellschaft zu ordnen und zu beeinflussen, und dass diese dem Reich bzw. dem Staat zueignet. Die Rolle der Kirche, wenn sie überhaupt eine hatte, war es zu versuchen, die Art und Weise wie die „Mächtigen“ ihre Macht gebrauchen zu beeinflussen.

### *Die durch den Heiligen Geist gewährte Macht*

Historisch gesehen hat die Kirche, mit wenigen bemerkenswerten Ausnahmen,<sup>26</sup> akzeptiert, wie das Reich oder der Staat Macht verstanden hat. Dieses Verständnis von Macht steht jedoch in vieler Hinsicht im Gegensatz zur Darstellung von Macht in der Bibel, insbesondere Gottes

<sup>25</sup> Ebd., 11 f.

<sup>26</sup> Einige dieser bemerkenswerten Ausnahmen finden sich bei den Täufern (*Anabaptisten*) und auch bei Vertretern der Befreiungstheologie, die die Macht des Volkes im Kampf gegen repressive Regime in den Mittelpunkt stellen – eine „Macht von unten“. In dieser Hinsicht gibt es viele Gemeinsamkeiten zwischen der Befreiungstheologie und der Täuferbewegung.

Macht, die die Kirche annehmen und von der sie sich leiten lassen soll. Zum Beispiel wird ein kleines und scheinbar unbedeutendes Volk zum „Volk Gottes“ erwählt; ein Kind besiegt einen berühmten Krieger mit einer Steinschleuder; ein Retter wird geboren in einer Zimmermannsfamilie; der Tod wird paradoxerweise überwunden durch den Tod und ermöglicht das Leben. Alle diese Beispiele zeigen die radikal andere Art und Weise wie Gott wirkt. Gottes Wirken zeigt eine alternative Möglichkeit der Wirklichkeit und fordert uns heraus, unser Leben nach einer solchen Wirklichkeit auszurichten. Die Schwierigkeit besteht aber nicht nur darin, unser Leben auszurichten und an Gottes Mission teilzuhaben, sondern auch dieser aller Logik widersprechenden Macht zu *glauben* und zu *vertrauen*, wie sie sich in der Geschichte von Gottes aktiver Gegenwart in der Welt selbst bezeugt.

Die Ankündigung, die Jesus seinen Jüngern am Anfang der Apostelgeschichte gibt, hilft uns, diese alternative Form von Macht besser zu verstehen.

„Und als er mit ihnen zusammen war, befahl er ihnen, Jerusalem nicht zu verlassen, sondern zu warten auf die Verheißung des Vaters, die ihr, so sprach er, von mir gehört habt; denn Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber sollt mit dem Heiligen Geist getauft werden nicht lange nach diesen Tagen. Die nun zusammengekommen waren, fragten ihn und sprachen: Herr, wirst du in dieser Zeit wieder aufrichten das Reich für Israel? Er sprach aber zu ihnen: Es gebührt euch nicht, Zeit oder Stunde zu wissen, die der Vater in seiner Macht bestimmt hat; aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde“ (Apg 1,4–8).

Die Apostelgeschichte beginnt damit, dass Jesus seine Jünger an die Verheißung der Herabkunft des Heiligen Geistes erinnert. Mit dem Weggang Jesu wird ein anderer Helfer kommen, der die Jünger begleitet auf ihrem Weg und sie wie ein Lehrer stärkt. Die Verheißung der Taufe mit Feuer, die bereits in Lukas 3,16<sup>27</sup> vorhergesagt wird, erfüllt sich mit der im 2. Kapitel der Apostelgeschichte geschilderten Herabkunft des Heiligen Geistes – dem Pfingstereignis. Die Apostelgeschichte sagt, dass mit dem feurigen Erscheinen des Heiligen Geistes die Verheißung Jesu in Apg 1,4–8 erfüllt ist: „Aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen.“

In der Folge zeigt uns dann die Apostelgeschichte, wie der Heilige Geist in der neu gebildeten Gemeinschaft und durch sie wirkt – die Kirche,

<sup>27</sup> „Johannes [antwortete] und sprach zu allen: Ich taufe euch mit Wasser; es kommt aber einer, der ist stärker als ich, und ich bin nicht wert, dass ich ihm die Riemen seiner Schuhe löse; der wird euch mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen“ (Lk 3,16).

eine Gemeinschaft, die erst durch den Heiligen Geist geformt wurde. Das Pfingstereignis markiert einen Moment, in dem die Kraft Gottes den Jüngern Jesu verliehen wird, damit sie dem Beispiel ihres Lehrers folgen. Die Zusage von Lukas 6,40: „Der Jünger steht nicht über dem Meister; wenn er vollkommen ist, so ist er wie sein Meister“, erfüllt sich durch das Leben der Jünger Jesu, die in der Nachfolge handeln und leiden.

Der Schlüssel zum Verständnis der Fähigkeit der Jünger, dem Beispiel Jesu zu folgen, liegt in der Macht, die sie durch den Heiligen Geist empfangen haben.

Um Jesu Verheißung und die Taten der Apostel nach Pfingsten besser verstehen zu können, müssen wir den Bedeutungsunterschied zwischen den Begriffen Macht/Kraft (*dynamis*) und Autorität (*exousia*), insbesondere im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte, die ja beide vom selben Verfasser stammen, verstehen. Beide Begriffe werden meist mit Macht/Kraft übersetzt. Aber sie sind in ihrer Bedeutung nicht identisch. Es gibt vielmehr bedeutsame Unterschiede im Gebrauch dieser zwei Begriffe.

*Dynamis* kommt fünfzehnmal im Lukasevangelium und zehnmal in der Apostelgeschichte vor. Der Verfasser benutzt den Begriff *dynamis*, um die Fähigkeit des Handelns zu bezeichnen. Insbesondere wird damit ein Handeln bezeichnet, das die Dinge verändert. Der Begriff wird entweder (außer in Lk 10,19) benutzt, um Gott selbst zu charakterisieren (z. B. die Kraft des Höchsten, die Kraft des Heiligen Geistes, die Kraft des Herrn, die Kraft Gottes etc.) oder im weiteren Sinne für das, was aufgrund von Gottes Macht möglich ist (z. B. die Kraft zu heilen, die Macht Geister auszutreiben, mächtige Taten zu vollbringen, die Kraft von Zeichen und Wundern, etc.). Fast immer wird *dynamis* gebraucht, um die Fähigkeit Gottes zu beschreiben oder jener, die in den Wegen Gottes gehen und verändernd handeln.

Der Begriff *exousia* wird oft benutzt, um Macht im Sinne von Autorität zu bezeichnen. Der Verfasser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte verwendet diesen Begriff vor allem, um Handlungsautorität zu bezeichnen und nicht so sehr die Fähigkeit zum Handeln selbst. Der Begriff kommt sechzehnmal im Lukasevangelium und siebenmal in der Apostelgeschichte vor. Während *dynamis* (außer in Lk 10,19) positive Bedeutung hat, ist der Begriff *exousia* komplexer. Er hat positive Bedeutung, wenn er sich auf die Autorität Gottes oder Jesu Christi bezieht.<sup>28</sup> In 17 von 23 Fäl-

<sup>28</sup> Z. B. Lk 4,32 und 4,36, Jesus hat die Vollmacht über Geister; 5,24, Jesus hat Autorität/Vollmacht Sünden zu vergeben; 9,1, Jesus gibt den Jüngern Macht/Autorität über die bösen Geister und Krankheiten zu heilen; Apg 1,7, Gott hat Macht/Autorität; 8,19, Simon möchte Macht/Autorität, damit jeder, dem er die Hand auflegt, den Heiligen Geist empfängt.

len jedoch wird *exousia* in einem eher negativen, abschätzigen Sinne gebraucht, um diejenigen zu bezeichnen, die eine „weltliche“ – im Gegensatz zur göttlichen Autorität – innehaben.<sup>29</sup> Es gibt verschiedene Stellen, wo der Verfasser mit dem Begriff *exousia* eine Herrschaft über andere bezeichnet, die im Gegensatz zu Gottes Macht steht.

Drei Beispiele mögen hier genügen:

1. In der Erzählung von Jesu Versuchung spricht der Teufel von der Autorität (*exousia*), die er besitzt und mit der er Jesus versucht: „Alle diese Macht/Autorität will ich dir geben und ihre Herrlichkeit; denn sie ist mir übergeben, und ich gebe sie, wem ich will“ (Lk 4,6). Hier ist *exousia* ein Besitz und Instrument des Teufels.

2. Ein zweites Beispiel ist die Szene, in der Jesu Vollmacht hinterfragt wird (Lk 20,1–8). Jesus wird gefragt: „Aus welcher Vollmacht tust du das?“ [Wunder, Heilen, Austreiben unreiner Geister etc.] Anstatt sich auf die Auseinandersetzung darüber einzulassen, wer die Autorität hat, weicht Jesus auf ähnliche Weise der Frage aus wie bei der Versuchung durch den Teufel, wo er sich der Macht/Autorität des Teufels verweigerte, und weigert sich auch hier, an dem System der Herrschaft und Autorität über andere teilzuhaben. Interessanterweise bringt der Verfasser im selben Kapitel diese Macht/Autorität, die Jesus ablehnt, wieder zur Sprache – als die Macht des Statthalters. *Exousia* wird wieder als ein Merkmal weltlicher Herrschaft gekennzeichnet und nicht eines des Reiches Gottes (was wieder die zweite Versuchung Jesu bezüglich der Reiche dieser Welt in den Blick bringt – Lk 4,5–8).

3. In Kap. 26 der Apostelgeschichte kommt der Begriff *exousia* dreimal in einer interessanten Wechselbeziehung vor. Die beiden ersten Male bezeichnet er die Macht/Autorität der Hohenpriester unter Hinweis auf die Zeit, als Paulus noch die Kirche verfolgte. In 26,18 bezeichnet er die Gewalt des Satans.

Obwohl noch mehr Beispiele angeführt werden könnten, mögen diese genügen, um zu zeigen, dass *exousia*, wenn nicht auf Gott bezogen, sehr oft negative Konnotationen hat.

<sup>29</sup> Z. B. bezieht sich Lk 4,6 auf die Macht/Autorität, die der Teufel gewährt; in 7,8 auf die Autorität des Hauptmanns über andere; 12,11 auf die Mächtigen in der Synagoge und die Obrigkeit; 19,17 auf einen Knecht, der Macht/Autorität bekommt über zehn Städte; 20,2 auf die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten, die Jesus fragen: „Wer hat dir diese Vollmacht gegeben?“; in 20,8 antwortet Jesus nicht auf die Frage nach seiner Vollmacht/Autorität; in 20,20 wird die Gewalt/Autorität des Statthalters erwähnt; 22,53 erwähnt die Macht der Finsternis; 23,7 bezieht sich auf das Herrschaftsgebiet des Herodes; Apg 5,4 erwähnt die Verfügungsmacht/Kontrolle, die Hananias über sein Land und sei-

Im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte zeigt sich also, dass die Art der Macht, die mit *exousia* bezeichnet wird, d. h. die Macht und Autorität über andere, nicht dem Weg Jesu oder dem Willen Gottes zu entsprechen scheint.<sup>30</sup> Gott ist der rechtmäßige Inhaber der Macht (Apg 1,7), aber die den Nachfolgern Jesu verliehene Macht soll sich nicht durch Autorität *über* andere verwirklichen.

Gleich nachdem der Autor sagt, dass Gott der rechtmäßige Besitzer der Macht (*exousia*) ist, fügt er hinzu, dass die Jünger die Kraft (*dynamis*) des Heiligen Geistes empfangen werden. Diese *dynamis* ist die Fähigkeit, Zeugen Jesu zu sein. Das griechische Wort für Zeuge ist hier μαρτύς (*martyς*). Das Wort wurde später verwendet, um diejenigen zu bezeichnen, die für ihren Glauben starben – die Märtyrer. Von allen Ableitungen von *martyrion* (μαρτυρίον) ist *martyς* die häufigste in der Apostelgeschichte vorkommende (13mal). Obwohl *martyς* zunächst nur „Zeugnis geben“ oder „bezeugen“ bedeutete, wurde das Wort sehr schnell, in einem Zeitraum von 10 bis 30 Jahren (je nachdem, ob man die Abfassung der Apostelgeschichte auf das 6. oder 8. Jahrzehnt n. Chr. datiert) mit Tod und Märtyrertum assoziiert.<sup>31</sup>

„Zeugnis“ in diesem Lichte gesehen, das heißt Nachfolge des Beispiels der selbstaufopfernden Liebe Jesu Christi, ist eng verbunden mit dem neutestamentlichen Begriff der *kenosis*. *Kenosis* bezeichnet die göttliche Selbstentäußerung. Jesus Christus, die zweite Person der göttlichen Trinität, begrenzt sich selbst und wird den Menschen gleich. Man kann mit Hans Urs von Balthasar argumentieren, dass die Idee der kenotischen

nen Besitz hat; 9,14, 26,10 und 26,12 beziehen sich auf die Vollmacht der Hohenpriester; und 26,18 spricht von der Gewalt des Satans.

<sup>30</sup> Es sei angemerkt, dass ich hier keine allgemeinen Schlüsse über die Bedeutung von *exousia* im ganzen Neuen Testament ziehe, sondern mich auf Lk und Apg beschränke. Hinsichtlich einer umfassenderen Perspektive siehe *Walter Wink: Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*, Philadelphia, PA, 1984. Eine bemerkenswerte Erkenntnis in Walter Winks Buch ist es, dass in 85 Prozent der Fälle, in der *exousia* im Neuen Testament vorkommt, es um eine „strukturelle Dimension der Existenz“ geht, die häufig als „gefallen“ dargestellt wird. Siehe auch *John H. Yoder: The Politics of Jesus: vicit Agnus noster*, Grand Rapids, Michigan, 1994.

<sup>31</sup> Für die Verbindung von *martyς* und Tod gibt es bereits in der Offenbarung des Johannes Beispiele: (z. B. Offb 1,5; 2,13; 6,9; 12,11; 17,6). Die Entstehung der Offenbarung wird von der Forschung auf das 9. Jahrzehnt n. Chr. datiert. Es ist umstritten, wann die Apostelgeschichte geschrieben wurde. Es gibt Argumente für eine Abfassung in den 80er Jahren n. Chr., andere plädieren für die frühen 60er Jahre n. Chr. Wir können auf jeden Fall nachvollziehen, wie die Bedeutung von *martyς* sich von „bezeugen“ auf ein Verständnis verlagerte, das Bezeugen mit Tod und Märtyrertum in Verbindung brachte.

Selbsthingabe ein allgemeines Charakteristikum der göttlichen Liebe ist, die in der perichoetischen und reziproken Relationalität der Trinität selbst inbegriffen ist.<sup>32</sup> Donald Dawe kommt zu dem Schluss: „Die göttliche Kenosis ist der Schlüssel zu dem ganzen Drama der menschlichen Erlösung.“<sup>33</sup> Das Konzept der Kenosis hatte kontextuell (vgl. Phil 2,6–8 und 2 Kor 8,9) praktische und ethische Implikationen. „Gottes freie Selbsthingabe ist moralischer Appell und Beweggrund für die Christen, selbst ein Leben der aufopfernden Liebe zu führen. Gottes freie Selbsthingabe, seine Kenosis, ist Zeichen für die christliche Lebensweise.“<sup>34</sup>

Die Kraft durch die Herabkunft des Heiligen Geistes, die Jesus verspricht, verweist deshalb auf ein völlig anderes Machtverständnis, als es sich nach Konstantin in der Kirche entwickelte. Während sich die Macht in der (nach-)konstantinischen Kirche größtenteils an dem Machtverständnis des Römischen Reiches orientierte, einer von oben nach unten gerichteten, hierarchischen Form der Macht, die die Gesellschaft mit Gewalt beherrscht und durch Eroberung und Kontrolle verändern wollte, ist die Macht, die Jesus verheißt, eine Form der Macht, die diejenigen, die sie empfangen, in Nachahmung der Taten Jesu und nach dem Willen Gottes handeln lässt. Es ist eine Verheißung von *dynamis*, die die Jünger Jesu befähigt, Ungerechtigkeit und Gewalt entgegenzutreten, zu heilen und an den mächtigen Taten teilzuhaben auf eine Weise, die auf Liebe, Offenheit, Dienstbarkeit und Sorge für den Nächsten beruht. Die Form der Macht, die Jesus verheißt, wird vom Heiligen Geist empfangen und befähigt die sie Empfangenden in der Nachahmung des kenotischen Beispiels Jesu, ein Leben zu führen, das sie, wie ihren Lehrer, auch in den Tod führen kann.<sup>35</sup> Die Kraft des in Apg 1,1–8 verheißenen Heiligen Geistes ist die Kraft, ein Leben der selbstverleugnenden Liebe zu führen, *agape*, eine *kenotische* Liebe, für die das Leben und Sterben Jesu Christi exemplarisch war.

<sup>32</sup> Vgl. Sarah Coakly: Kenosis: Theological Meanings and Gender Connotations; in: *John Polkinghorne: The Work of Love: Creation as Kenosis*, Grand Rapids, MI, 2001, 199.

<sup>33</sup> Donald Dawe: *The Form of a Servant: A Historical Analysis of the Kenotic Motif*, Philadelphia, PA, 1963, 17.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Die Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen (CWME) beschreibt dies als Inspiration des Heiligen Geistes „zu einem Leben der Selbstentäußerung und der Kreuzesnachfolge und er begleitet Gottes Volk in seinem Streben, in Wort und Tat Zeugnis von der Liebe Gottes abzulegen“. Siehe *World Council of Churches: Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, Geneva 2013. Deutscher Text unter [www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set\\_language=de](http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=de) (aufgerufen am 18.09.2016).

Wenn wir diese alternative Form der Macht, die Jesus mit der Herabkunft des Heiligen Geistes seinen Jüngern verheißen hat, annehmen und verwirklichen wollen, wird das unser Leben und unser Verständnis von Gottes Mission verändern und uns dazu bewegen, unsere kirchliche und missionarische Praxis zu überdenken.

Das hat zahlreiche Konsequenzen, die es zu bedenken gilt. An dieser Stelle möchte ich nur drei von ihnen in den Blick nehmen.

1. Die erste, bereits angesprochene Konsequenz aus dem Paradigma der Zeugenschaft ist eine Praxis mit einem anderen Machtverständnis – Macht, die auf der Verletzlichkeit und der Inkarnation beruht, was auf den ersten Blick töricht erscheinen mag. Jesus Christus zu bezeugen heißt dann, nicht Formen der Macht zu etablieren oder nachzuzahlen, die beherrschen, unterdrücken, erobern oder Zwang ausüben – Formen der Macht also, die ihrer Natur nach gewalttätig sind und auf diese Weise die Eroberten „christianisieren“. Leider sind diese Merkmale nur allzu typisch für Ekklesiologien und Missiologien, die innerhalb des „Christentum“-Paradigmas mit seinem (nach-)konstantinischen Verständnis von Macht angesiedelt sind.<sup>36</sup>

Bemerkenswerterweise spricht die Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen (CWME) in ihrer neuen ökumenischen Missionserklärung von der Notwendigkeit einer Verlagerung von einer „Mission zu den Rändern hin“ zu einer „Mission von den Rändern her“.<sup>37</sup> Das Dokument stellt fest, dass Mission oftmals als Bewegung verstanden wurde, die vom Zentrum zur Peripherie und von den Privilegierten zu den Marginalisierten in der Gesellschaft verläuft.<sup>38</sup>

Aber „diese Art von Mission hat sich nur allzu oft zum Komplizen unterdrückerischer und lebensfeindlicher Systeme gemacht. Sie hat generell die Privilegien im Zentrum der Gesellschaft für sich in Anspruch genom-

<sup>36</sup> *Kameron Carter* spricht von einer „Farbe“ des Konstantinismus, weil mit dem Beginn der Neuzeit das Christentum ein Werkzeug der „weißen“, europäischen Eroberung aufgrund dieses repressiven Machtverständnisses wurde, abgeschnitten von den „anderen“ (jüdischen Wurzeln des Christentums), die der europäischen Christenheit fremd waren. „Umgeformt in ein kulturelles und politisches Eigentum und umgestaltet in ein ideologisches Instrument zur Beihilfe bei der kolonialen Eroberung, wurde das Christentum das Vehikel einer ‚weißen‘ Religiosität“ (*J. Kameron Carter: Race: A Theological Account*, New York 2008, 23).

<sup>37</sup> *World Council of Churches: Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, Geneva 2013, 14–17.

<sup>38</sup> Ebd., 5.

men und größtenteils darin versagt, wirtschaftliche, soziale, kulturelle und politische Systeme kritisch zu hinterfragen, die Völker marginalisiert haben. Mission vom Zentrum aus wird aus einer paternalistischen Haltung und durch einen Überlegenheitskomplex getrieben“.<sup>39</sup>

Anders als ein Paradigma, das auf den Konzepten des Konstantinismus oder des „Christentums“ beruht, geht ein Paradigma der Zeugenschaft von einer bekennnishaften Grundlage aus – einer Grundlage, die nicht erzwungen werden kann. Eine solche bekennnishaftige Grundlage war in der Alten Kirche so selbstverständlich, dass eine Theologie der zwei Taufen entstand: die erste mit Wasser, die zweite mit Blut. Die Alte Kirche erkannte, dass der Akt des Bekennens zu Jesus Christus als Herrn – auch ein politisches Bekenntnis – sehr wohl den Tod bedeuten konnte. Aber es war gerade dieser Akt des Bekennens, selbst im Angesicht des Todes, der eine andere Loyalität und ein anderes Verständnis von Macht erwies. Jörg Rieger schreibt im Blick auf Phil 2, dass die Erniedrigung und die Erhöhung Jesu von einer anderen Art der Macht zeugt, die Jesus verkörpert: „eine Macht, die in diametralem Gegensatz zu der Macht des Kaisers steht“.<sup>40</sup> Und es war diese diametral entgegengesetzte Form der Macht, die zu Jesu eigenem Tod führte wie auch zu dem Tod vieler in der Alten Kirche, die sich zu ihm bekannten.

Und doch war (und ist) auf diese Weise das Martyrium missionarisch. Tripp York schreibt über den Tod des Märtyrers Maximilian:

„Obwohl das Römische Reich [Maximilian] tötete, weil er sich weigerte, dessen Götter zu verehren, war sein Handeln, wie jedes Handeln eines Märtyrers, nicht gegen das Reich gerichtet – als ob christliches Zeugnis jemals reaktiv oder durch das bestimmt wäre, gegen das es sich richtet. Vielmehr waren sein Martyrium sowie das frühchristliche Märtyrertum im Allgemeinen *für* das Reich. Jedes Zeugnishandeln ist immer ein Zeugnis für die Gute Nachricht, d. h. den auferstandenen Christus, der die Gabe verleiht zu sehen, wie die Welt wirklich ist: erlöst.“<sup>41</sup>

Die eigene Glaubenseinstellung mag manche dazu bringen, für eine alternative Politik einzutreten, die andere Formen des gerechten Zusammenlebens in die Praxis umsetzen will, im Bewusstsein, dass dieser alternative Weg dieselben Folgen haben könnte, wie für den, der ihn erschlossen hat.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Ebd., 16.

<sup>40</sup> Jörg Rieger: *Christ & Empire: From Paul to Postcolonial Times*, Minneapolis, MN 2007, 43.

<sup>41</sup> Tripp York: *Early Church Martyrdom: Witnessing For or Against the Empire?*; in: *Michael L. Budde/Karen Scott: Witness of the Body: The Past, Present, and Future of Christian Martyrdom*, Grand Rapids, MI, 2011, 23–24.

<sup>42</sup> Siehe z. B. die Par. 89 und 92 in *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*, [www.oikoumene.org/de/resources/documents/com-](http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/com-)

2. Die zweite Konsequenz, die logisch aus der ersten folgt, ist, dass die kirchlichen und missionarischen Praktiken, die ihre Grundlage in dieser alternativen Form der Macht haben – der Macht der Zeugenschaft – von der Fähigkeit und der Bereitwilligkeit geleitet werden, füreinander zu sterben. Das Leben Jesu ist dafür das ultimative Beispiel. Jesu Leben und seine Lehren zeigen, dass es immer sein Bestreben war, dass Menschen in Gerechtigkeit und Frieden miteinander leben. Anders gesagt, durch Jesus sehen wir Gottes stetigen Wunsch, dass seine Geschöpfe auf rechte Weise miteinander leben – d. h. in gerechten Beziehungen. Diese unermüdliche Sorge verwirklichte sich in einem Leben, in dem das Kreuz das zu erwartende Ergebnis eines ethischen Zusammenpralls mit den herrschenden Mächten war. Jesu Beispiel zeigt – bezeugt – die Verkörperung einer anderen Form der Macht – einer Macht, die auf der selbstaufopfernden Liebe basiert, statt auf Gewalt und Bereitschaft zu töten.

Tripp York drückt es wiederum sehr gut aus:

Beim Martyrium, dem endgültigen Akt der *imitatio Christi*, handelt es sich um ein sehr viel komplexeres christliches Geschehen, als einem simplen Sterben für die eigenen Grundsätze (obwohl auch dies keine geringe Tat ist).

Die Alte Kirche verstand das Märtyrertum im Allgemeinen, und den Körper des Märtyrers im Besonderen, als die Arena eines kosmischen Kampfes zwischen Gott und der Macht des Bösen, der mit dem öffentlichen Bekenntnis beginnt und seinen Höhepunkt mit der christlichen „zweiten Taufe“ erreicht. Dies ist eine Taufe nicht nur für den Gläubigen, sondern für die Welt. Es ist ein liturgischer Ritus, der im Widerspruch zur formativen Liturgie des Reiches steht. Es ist ein Eid nicht für Cäsar, sondern für das, was über Cäsar steht, *für Cäsar*.<sup>43</sup>

Darum wird es bei einem Paradigma, das auf der Zeugenschaft gründet, nicht nur darum gehen, an Gottes großem Schalom-Projekt teilzuhaben, d. h. Frieden und Gerechtigkeit zu suchen, damit wir auf rechte Weise miteinander und mit Gott leben mögen, sondern auch um die Art und Weise, wie dieses Projekt verfolgt wird – Nachfolge Jesu, selbst bis in den Tod. Beides, die Verwirklichung gerechter Beziehungen und das Erleiden des Todes bei der Verfolgung dieses Zieles, sind Zeugnis für Jesus und für das von ihm erschaute und inaugurierte Reich.

[missions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set\\_language=de](#) (aufgerufen am 18.09.2016).

<sup>43</sup> York, *Early Church Martyrdom*, 37.

3. Die letzte Konsequenz, die wir hier erwähnen (obwohl es sehr viele weitere gibt), ist die Zuversicht, in der wir nun leben können aufgrund der Auferstehung. Wegen der Auferstehung müssen wir nicht länger in Furcht leben, weil wir nach dem Beispiel und den Lehren Jesu leben und ihm Treue geloben. Der an Pfingsten empfangene Geist und seine verheißene Kraft (Apg 1,8) „gibt Christen und Christinnen Mut, nach ihren Überzeugungen zu leben, selbst im Angesicht von Verfolgung und Märtyrertum“.<sup>44</sup>

Furcht vor dem Tod bringt noch mehr Tod. Doch Jesus zeigt, dass der Tod besiegt ist, paradoxerweise durch die Bereitschaft für andere zu sterben. Durch Jesu Tod haben wir erfahren, dass der Tod nicht länger das letzte Wort hat. Daher gilt: Selbst wenn das Zeugnis für Jesus ein Leben nach sich zieht, das mit dem Tod enden kann, können wir doch mit Zuversicht leben, weil wir wissen, dass der Tod besiegt worden ist. Einfach gesagt, wir müssen den Tod nicht fürchten.

### *Schlussbemerkung*

Ein Paradigma, das auf der Zeugenschaft für Jesus Christus beruht, bedeutet ein Leben mit einem anderen Machtverständnis. Die Macht, die der Heilige Geist verleiht, befähigt uns in der Nachfolge Jesu, ein Leben der selbstaufopfernden Liebe zu führen, wie Jesus es in seinem Leben *und* seinem Tod zeigte. Anders als die Macht der Reiche und Staaten, der sich eine Kirche, die weiterhin nach dem „Christentum“-Paradigma handelt, angeschlossen hat, gibt die Kraft des Heiligen Geistes die Fähigkeit für den anderen zu leben und möglicherweise auch zu sterben. Auf diese Weise geben wir Zeugnis für Jesus Christus und die Liebe, die er verkörperte.

Wenn das unser Verständnis von „Zeugnis“ und Macht ist und wir nach einem Leben streben, das im Einklang damit steht, dann muss dies auch unser Verständnis von Kirche sowie unser Verständnis von Mission in der Welt beeinflussen. Es wird unsere Auffassung vom Wesen der Kirche, ihrer Struktur, der Mission oder missionarischen Praxis einer solchen Gemeinschaft auf dramatische Weise beeinflussen, wenn wir versuchen, eine Form der Macht zu verwirklichen, die uns verletzlich macht bis zum Tod hin, aus Liebe zum Nächsten. Es ist eine Sicht der Dinge, die zu einer alternativen ekklesiologischen und missiologischen Vorstellungswelt führt.

*Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann*

<sup>44</sup> WCC, Together Towards Life, 14.