

# Die Sturmstillungsperikope (Mk 4,35-41). Eine Lektüre nach Ecos Modell-Leser-Theorie

von Silvia Pellegrini

Una lettura analitica del racconto della tempesta sedata (Mc 4,35-41), condotta secondo il modello di analisi semiotica di Umberto Eco, illustra sia nuovi aspetti nell'interpretazione della pericope, sia i vantaggi del metodo di lettura semiotica.

Il lettore 'Modello' sviluppa tutti i tradizionali momenti interpretativi (raccolta di informazione extratestuale, analisi sincronica del racconto, ri-costruzione del senso del testo, *Wirkungsgeschichte*) reagendo puntualmente ai suggerimenti impliciti del testo, inteso come una strategia economica di compiti cooperativi affidati al lettore per completarne il senso: questi seleziona l'informazione enciclopedica e la ordina secondo la gerarchia di funzioni che essa svolge nel racconto, seguendo lo sviluppo cronologico delle fasi di lettura del testo, come essa realmente avviene. Ne risulta un gioco di de-codificazione a due: il lettore costruisce ipotesi interpretative, e il testo volta a volta le conferma o le smentisce, finché tutti i particolari assumono rilievo e senso nelle proporzioni intese.

Gesù dormiente nella barca 'già piena di acqua', Mc 4,37, non è particolare storico di un evento incredibile, né solo simbolo di sereno dominio sul male, bensì nodo di cooperazione testuale: Gesù dorme affinché qualcuno lo svegli. La poca fede e il biasimo rivolto ai discepoli non si riferiscono alla loro paura né all'iniziativa di svegliare Gesù, bensì alla mancanza di fiducia con cui lo richiamano alla veglia: neppure chiedono o attendono un suo aiuto. Qui Gn 1,1-16 si rivela l'intertesto più significativo per la cooperazione testuale. La parola di Gesù, rivolta alle forze demoniache prima ancora che ai discepoli, ne illustra la potenza divina: sullo sfondo del discorso in parabole del cap. 4 l'esperienza della tempesta sedata diventa una parabola in opere. Le altre barche non si spiegano come «Traditionsplitter», ma mostrano la portata dell'intervento salvifico di Gesù nella storia: anche chi non sa cosa succede sulla sua barca, non lo vede, non lo può svegliare e non sa del miracolo, coglie tutti i benefici del suo intervento: tutta la storia 'esterna' è inclusa nell'opera salvifica di Gesù.

Lesen ist eine alltägliche Beschäftigung, und man neigt dazu, es als einen einfachen Vorgang anzusehen. Dass es dies nicht ist, fällt besonders dort auf, wo die eine oder die andere Lesart gravierende Konsequenzen mit sich bringt, und so sind Jura und Theologie schon immer ein fruchtbarer Boden für die Weiterentwicklung der Hermeneutik gewesen.

Die Lektüre der ntl Texte muss heute nicht mehr unter der Bevormundung durch dogmatische Bindungen leiden, da diese sich mit der Konstitution

---

Abkürzungen: ML = Modell-Leser; MA = Modell-Autor. Die übrigen Abkürzungen richten sich nach TRE: S.M. SCHWERTNER, *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*, Berlin 1994<sup>2</sup>.

der exegetischen Wissenschaft gelöst haben. Das hat die Interpretation des Neuen Testaments allerdings nicht vereinfacht. Gerade das Sich-Vermehren von konkurrierenden, divergenten, komplementären oder inkompatiblen Interpretationen hat in den zurückliegenden Jahrzehnten das Problem der Methode – bzw. der Methoden – der Interpretation ins Blickfeld gerückt. Die Vielfalt an Methoden, die praktiziert werden, hat schliesslich dazugeführt, den ‘Sinn’ als Produkt einer ‘Methode’ (nicht des Textes!) zu betrachten – mit dem Ergebnis, dass sich die Diskussion und das Vergleichen der jeweils resultierenden Interpretationen oft auf einen Vergleich von Methoden oder auf eine nicht dialogische Stellungnahme gegenüber anderen Leseansätzen reduziert hat.

Die Erforschung des Lesens in seinen Grundlagen und vielfältigen Möglichkeiten, in seinem progressiven Sich-Vollziehen und tatsächlichen Durchführen und die Anwendung der Früchte der Leseforschung auf neutestamentliche Texte sind vor dem Hintergrund dieser Suche nach Kommunikation unter Lektüren zu sehen, damit man aus dem Gefängnis der ‘Methode’ herauskommt und dem Dialog einen neuen, nach allen methodischen Richtungen hin offenen Raum schafft.

Das zweite (aber keineswegs sekundäre!) Interesse dieser Studie ist die Entwicklung eines textanalytischen *Iter*, der Schritt für Schritt von jeder Leseentscheidung, Evaluierung und Schlussfolgerung Rechenschaft gibt. Dadurch erscheint die Textinterpretation nicht als (arbiträres) Produkt des Wissens eines Lesers oder seiner Überlegungen, sondern sie ergibt sich als direkte Interaktion zwischen dem Text und dem enzyklopädischen Wissen, das ihn umgibt (oder umgab). Somit kann sich jeder Leser diese Interpretation aneignen und einen Zugang zum Text gewinnen. Auf diese Weise wird die Leseforschung auch zu einer didaktischen Lehre, die angibt, wie man Interpretationen einem Kreis von Mit-Lesern entfalten und darstellen kann: Der hermeneutische Zirkel öffnet sich hier allen Lesern, die, von einem Leser – nämlich dem ‘Modell-Leser’ – geführt, beim Mitlesen in den Text hineinkommen, den sie für ihre hermeneutische Reise gewählt haben.

Unter den unzähligen Lesevorschlägen und -analysen der letzten Jahrzehnte hat sich der Ansatz von Umberto Eco hinsichtlich dieser Ziele als der theoretisch fundierteste und didaktisch geeignetste erwiesen.<sup>1</sup> Eco untersucht und präsentiert die Lektüre als eine semiotische Operation der Entzifferung von verbalen Zeichen. Der vorliegende Beitrag bietet ein überschaubares Beispiel zur Anwendbarkeit der textsemiotischen Lektüre in der ntl Exegese: einerseits wird hier die Theorie vertieft dargestellt, andererseits wird aber die Aufgabe durch die kurze Lektüre eines bekannten Textes erleichtert: die Sturmstillungsperikope nach der mk Erzählung. Die

<sup>1</sup> Eine eingehendere Überprüfung der textsemiotischen Theorie im Hinblick auf eine vorteilhafte Anwendung in der Exegese findet sich bei S. PELLEGRINI, *Elija, Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung im Markusevangelium* (HBS, 26), Freiburg i.Br. 2000.

Rezeption der Textsemiotik folgt hier der musterhaften Darstellung Ecos,<sup>2</sup> wie er sie in 'Lector in Fabula' präsentiert und in seinen theoretischen Schriften<sup>3</sup> begründet hat.

Insbesondere konzentriert sich die vorliegende, beispielhafte textsemiotische Lektüre auf die Intertextualität, ein Thema, das in der letzten Dekade grosse Beachtung erfuhr. 'Intertextualität' ist die Eigenschaft potentiell jedes Textes, zu anderen Texten notwendigerweise dialogische Beziehungen zu haben, sei es durch unmittelbare Hinweise (wie im Fall von Zitaten), sei es – was weit häufiger ist – durch Echos von Thematiken, Schlüsselwörtern oder typischen Situationen, durch verbale oder strukturelle Parallelismen usw., die zeigen, wie die Produktion eines Textes mehr oder weniger direkt durch einen anderen Text inspiriert wurde. Das bedeutet für den betreffenden Text, dass sein Inhalt über den Inhalt eines anderen Textes vermittelt wird; dieser zweite Text wird deswegen 'Inter-Text', d.h. 'Referenz-Text', genannt. Und für den Leser bedeutet es, dass die Lektüre des ersten Textes von der partiellen oder integralen Lektüre des in ihm implizit enthaltenen Intertextes nicht absehen kann. Dieser erste Text wird dann 'Fokus-Text'<sup>4</sup> (im Sinne von 'der Text, auf den sich die Hauptaufmerksamkeit richtet') genannt, um ihn von dem Inter-Text zu unterscheiden. Im Fall der Sturmstillungsperikope (Fokus-Text) wird zu zeigen sein, dass sie implizit und für die Interpretation unverzichtbar auf die Jona-Geschichte (Inter-Text) verweist. Freilich findet dieser Verweis diskret und verborgen statt, so dass vom Leser eine engagierte Lesekooperation gefordert wird. Gerade durch dieses Merkmal eignet sich die mk Perikope als besonders qualifiziertes Testbeispiel, bei dem man die

<sup>2</sup> Das hier angewandte Modell des Lesens ist im wesentlichen von Ecos ML abgeleitet. Da aber Ecos Modell ziemlich viel Freiraum lässt und in der Anwendung – sozusagen – einige 'Leerstellen' aufweist, konnte ich das Modell so ausbauen, wie es mir für antike Texte am günstigsten zu sein schien. Einige Schritte sind deswegen vor- oder nachgestellt, andere in veränderter Form dargestellt und wieder andere theoretisch weiter untersucht worden (z.B. die «inferentiellen Spaziergänge» in die Intertexte und die Erwartungen oder «Präsuppositionen», wie der Terminus *technicus* lautet). Dass sich aber das Lesen in – wie auch immer man sie zählen will – mehreren Etappen verwirklicht, ist inzwischen allgemein bekannt und auch von Eco öfter beschrieben (vgl. u.a. die beispielhafte Anwendung auf 'Un Drame bien Parisien' in U. Eco, *Lector in fabula* [Tascabili Bompiani, 379, Saggi], Milano 1979; dt. Übers.: *Lector in fabula* [dtv wissenschaft, 4531], München - Wien 1987, S. 247-278, bes. S. 253). Ich werde mich im folgenden, soweit es möglich ist, immer nur auf Eco beziehen, um mich von seinem Modell nicht zu sehr zu entfernen.

<sup>3</sup> Vgl. U. Eco, *Lector*; DERS., *A Theory of Semiotics*, London 1977; DERS., *The Role of the Reader*, Bloomington - London 1979; DERS., *Einführung in die Semiotik*, München 1972; DERS., *Semiotica e filosofia del linguaggio* (Einaudi Paperbacks, 151), Torino 1984 (dt. Übers.: *Semiotik und Philosophie der Sprache*, München 1985; DERS., *Semiotics and Philosophy of Language*, London 1984); DERS., *Trattato di semiotica generale*, Milano 1991 (1975<sup>1</sup>) – (dt. Übers.: *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen*, München 1987); DERS., *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Frankfurt a.M. 1977.

<sup>4</sup> 'Fokus-Text' ist die Übersetzung des in den Studien zur Intertextualität geläufigen Terminus «focused text»: vgl. u.a. W.S. VORSTER, *Intertextuality and Redaktionsgeschichte*, in S. DRAISMA (ed), *Intertextuality in Biblical Writings* (FS Bas van der Iersel), Kampen 1989, S. 15-26; I.R. KITZBERGER, *Love and Footwashing: John 13:1-20 and Luke 7:36-50 read intertextually*, in «Biblical Interpretation», 2 (1994), 2, S. 190-206, dort S. 191. 'Fokus-Text' bezeichnet den Text, der mit Hilfe von Intertexten gerade das Objekt der Interpretation ist – in diesem Falle Mk 4,35-41. Mehr zur Definitionsfrage vgl. S. PELLEGRINI, *Elija*, S. 132.

semiotische Lektüre in allen ihren Schritten anwenden und ihre Vorzüge aufzeigen kann.

Ein anderer Aspekt, der hier besondere Aufmerksamkeit verlangt, ist die Unterscheidung zwischen semiotischer Analyse und strukturaler/strukturalistischer Analyse. Bekanntermassen wurden (und werden immer noch!) diese oft verwechselt oder als ähnlich behandelt, während sie sich – wohl auch in ihren verschiedenen Strömungen – doch deutlich voneinander unterscheiden. Im Einklang mit Eco, der sich von der strukturalen Analyse offen distanziert hat (diese hatte in der Bibelwissenschaft etwa von 1960 an für zwei Jahrzehnte das exegetische Experimentieren dominiert), lehnt die vorliegende Lektüre das strukturale Verfahren ab, da ihm eine statische und abstrahierte Auffassung vom Text zugrunde liegt. Sie unterstreicht hingegen die prozedurale Seite der Interpretation:<sup>5</sup> Der Text entfaltet sich während des Lesens vor dem Leser, und die Interpretation gleicht einer Reise durch den Text. Erst am Ende der Lektüre kann man von einer 'strukturalen' Interpretation sprechen, die aber keineswegs bedeutet, dass sie von strukturalistischen Methoden abgeleitet ist, sondern dass sie das Resultat der Interpretation als kohärenten Zusammenhang und als Endergebnis einer zuvor erfolgten Lektüre darstellt. Auf diese Weise werden hier die Operationen des Lesens schrittweise beschrieben.<sup>6</sup>

### 1. *Die Operationen des Lesens*

Das Lesen ist eine lineare und eine rhizomatische Operation. Linear heisst, dass der Leser zuerst an die oberflächliche Linearebene gebunden ist.<sup>7</sup> Ein Text kann sich nicht anders konkretisieren, und ein Leser hat keinen

<sup>5</sup> «Im Lichte der neueren Forschung, wo man versucht, die dynamische Interpretationsprozedur zu modellieren, muss noch eine theoretische Unterscheidung erwähnt werden, und zwar die Unterscheidung zwischen der prozeduralen und strukturalen Interpretation. Die prozedurale Interpretation erklärt, wie der Rezipient/Interpret Schritt für Schritt den Zusammenhang aufbaut, während die strukturale Interpretation nur das Resultat dieses Prozesses, die Struktur, beschreibt»; M. HAGLUND-DRAGIC, *Sinnzusammenhänge zur Semantik im Text und im Lexikon* (AUG), Göteborg 1992, S. 13 f. Man kann beide Momente der Interpretation darstellen, aber nicht gleichzeitig. Hier konzentriere ich mich auf die erste (die prozedurale) Interpretation, da sie für die zweite (die strukturale) grundlegend ist. Die strukturale Interpretation wird erst im § 7 kurz berücksichtigt.

<sup>6</sup> Eine vollständige Beschreibung aller Schritte der prozeduralen Interpretation ist allerdings in diesem Rahmen nicht möglich, da beim Lesen so viele Kognitionsprozesse stattfinden (wie z.B. die neuronalen Prozesse, die phonologische Synthese, die einfache semantische Aktualisierung usw.), dass man sie nicht alle beschreiben kann. Hier wird man sich auf jene Schritte konzentrieren müssen, die für die Interpretation relevant sind. Nur mit dieser Einschränkung kann man von einer Lektüre 'Schritt für Schritt' sprechen. Zu den vielen Kognitionsoperationen des Leseprozesses vgl. u.a. M. SCHWARZ, *Einführung in die Kognitive Linguistik* (UTB, 1636), Tübingen 1992; G. RICKHEIT - H. STROHNER, *Grundlagen der kognitiven Sprachverarbeitung*, Tübingen - Basel 1993; T.A. VAN DIJK, *Macrostructures and Cognition*, in DERS., *Macrostructures. An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse, Interaction, and Cognition*, Hillsdale (NJ) 1980, S. 200-295; R.G. VAN DE VELDE, *Text and Thinking. On some Roles of Thinking in Text Interpretation*, Berlin - New York 1992, bes. S. 188-190.

<sup>7</sup> Vgl. U. Eco, *Lector*, S. 85: «Man kann nicht umhin, von der linearen Manifestation auszugehen».



anderen Zugang zum Text als durch seine lineare Darstellung.<sup>8</sup> Bei dieser ersten Lektüre konstruiert der Leser die Grundzüge und strukturalen Zusammenhänge der Geschichte – im Fall einer Erzählung, wie hier.<sup>9</sup> Diese Etappe des Leseverfahrens aktualisiert also die sogenannten «diskursiven Strukturen»<sup>10</sup> des Textes. Durch die semantische Aktualisierung und durch die Einteilung in Makropropositionen<sup>11</sup> werden Plot, zeitliche und räumliche

<sup>8</sup> *Ibidem*, S. 83: «Der Begriff der *Textebene* ist allerdings ziemlich verwirrend und hat viele Diskussionen und eine Menge Vorschläge auf den Plan gerufen. Unserer Ansicht nach hat der Text ausserhalb seiner linearen Manifestation keine Ebenen». Beim Lesen dieser linearen Manifestation «appliziert (der Leser) auf die gegebenen Ausdrücke ein System sprachlicher Regeln, um sie zu einer ersten Inhaltsebene (diskursive Strukturen) umzuformen» (*ibidem*, S. 88, Hervorhebung S.P.). Natürlich steht die Sache ganz anders betreffs des Begriffes «Ebenen der *Lektüre*»: *ibidem*, S. 125, betreffs der Diskussion über die mittelalterliche Theorie der vier Schriftsinne. Die Lektüre hat nämlich Ebenen, weil sie sich aus verschiedenen Operationen konstituiert, und kann nicht linear repräsentiert bzw. dargestellt werden (*ibidem*, S. 221: «Dies also einige Gründe, die eine theoretische Darstellung der grundlegenden *Ebenen der Mitarbeit* in linearer Abfolge unwahrscheinlich erscheinen lassen», Hervorhebung S.P.; vgl. auch S. 223). Nicht Text und Inhalt, sondern interpretatorische Mitarbeit und Darstellung der Interpretation haben *Ebenen*! Um Missverständnissen vorzubeugen, sei daran erinnert, dass der «eindimensionale Charakter der Redeketten» und «die Zweidimensionalität des Textes» (W. RAIBLE, *Die Semiotik der Textgestalt. Erscheinungsformen und Folgen eines kulturellen Evolutionsprozesses*, Heidelberg 1991, S. 5 f.) zeitgebundene Begriffe sind (*ibidem*, S. 6, Anm. 3), die mit Ecos Auffassung nicht kontrastieren.

<sup>9</sup> Jeder Text kann aber zu einer erzählerischen Struktur umgewandelt werden (vgl. U. Eco, *Lector*, S. 88: «Doch denken wir, dass es möglich sein wird, den nicht-narrativen Text zu erweitern und ihn zu einem narrativen Text umzuformen»). Diese Grundaussage ist wohl auf A.J. Greimas zurückzuführen (über den Einfluss dieses Gedankens auf die semiotische Narratology vgl. C. PANKOW, Art. 'Semiotics', in J. VERSCHUEREN - J.-O. ÖSTMAN - J. BLOMMAERT [edd], *Handbook of Pragmatics. Manual*, Amsterdam - Philadelphia [PA] 1995, S. 469-476, dort S. 472).

<sup>10</sup> Vgl. u.a. U. Eco, *Lector*, S. 253.

<sup>11</sup> Der Begriff «Makropropositionen» wird von Eco in '*Lector in fabula*' als *Terminus technicus* für «Zusammenfassungen» unterschiedlichen Umfangs benutzt. Eco zitiert hier die Untersuchungen über die empirische Überprüfbarkeit der Makropropositionen von A.T. van Dijk 1975 und 1976 (vgl. U. Eco, *Lector*, S. 286, Anm. 2). Er bietet aber weder das breite terminologische Spektrum von van Dijk, noch konnte er im Jahr 1979 die zukünftigen Entwicklungen von van Dijks Untersuchungen berücksichtigen (vgl. T.A. VAN DIJK [ed], *Handbook of Discourse Analysis*, 4 Bd., London 1985; T.A. VAN DIJK, *Macrostructures*). Für die von meinem Ansatz bezweckte Beschreibung der textuellen Mitarbeit ist Ecos Terminologie ausreichend. Da aber Eco seine Terminologie von van Dijk ableitet, müssen die Beziehungen zwischen diesen beiden Terminologien und Modellen beachtet werden. Im Vergleich zu Ecos Auffassung ist van Dijks Terminologie komplexer, weil sein Modell an diesem Punkt ausführlicher ausgebaut ist. Es sind darin jedoch auch Inkonsistenzen vorhanden, da sich van Dijks Modell im Laufe der Zeit weiterentwickelt und präzisiert hat. In bezug auf van Dijks wichtigstes Buch zu diesem Thema (*ibidem*) ist folgendes festzustellen: Van Dijks Blickwinkel berücksichtigt den Übergang von der Mikro- zur Makroebene des Verstehens unter linguistischem Gesichtspunkt («linguistic theory of discourse») und den Übergang vom intuitiven Verständnis zu einem theoretischen Verständnismodell durch empirische Beobachtungen. Eco dagegen versucht, den gesamten Prozess des Verstehens als einen Übergang vom linearen zum 'rhizomatischen' Lesen theoretisch zu beschreiben, mit besonderer Berücksichtigung der Interaktion zwischen Texten und Enzyklopädie. Was Eco mit «Makropropositionen» bezeichnet («[Der Leser, S.P.] ist in der Lage, ganze Diskurstelle durch eine Reihe von Makropropositionen zu *synthetisieren* [s. van Dijk, 1975]», *Lector*, S. 128, Hervorhebung geändert S.P.), würde van Dijk als «macrostructures» wiedergeben, während «macroproposition» bei van Dijk einen Satz bezeichnet, der den Topic eines Textes zusammenfasst: «In other words, the Topical macroproposition is a *generalization* with respect to the more specific propositions expressed by the text: Individuals are grouped into a collective argument, and the predicate is a generalization of the more specific predicates» (*ibidem*, S. 46, Hervorhebung im Text). Unterschiede und Beziehungen zwischen den zwei Begriffen 'macroproposition' und 'macrostructure' werden von van Dijk folgendermassen formuliert: «The macrostructures that we obtain by applying macrorules on the semantic structures of textual sequences appear to be sequences of (macro)propositions. These sequences are ordered and must be linearly coherent»; *ibidem*, S. 107; hierzu vgl. auch W. HEINEMANN - D. VIEHWEGER, *Textlinguistik. Eine Einführung* (Reihe Germanistische Linguistik, 115),

Koordinaten, Topic und die Figuren der Erzählung strukturiert.<sup>12</sup> Der Leser wird auch schon auf eventuelle Schwierigkeiten der Handlungsentwicklung stossen, bei denen der Text die Erwartungen, die er zuerst hervorgerufen hat, nicht weiter erfüllt.<sup>13</sup>

Anhand dieser Elemente beginnt dann die ernsthafte Mitarbeit des Lesers bei der Herstellung der Textkohärenz. Die Strategie des Erzählten stellt dem Leser Fragen, die er durch rekursives (rhizomatisches<sup>14</sup>) Lesen und durch erweiterte Befragung der Enzyklopädie beantworten muss. Dieser zweite Teil (oder diese 'Ebene') der textuellen Kooperation untersucht also die sogenannten «narrativen Strukturen»<sup>15</sup> des Textes. Die Interpretation (lies: die prozedurale Interpretation!) entwickelt sich wie ein Rhizom durch ein «mühevolleres Kommen und Gehen»<sup>16</sup> innerhalb und ausserhalb des Textes, durch ein ständiges Vergleichen des Fokus-Textes mit seiner Enzyklopädie und durch inferentielle Spaziergänge in die intertextuell-encyklopädische Kompetenz. Jeder Faden der Erzählung muss in einen vom Leser selbst geflochtenen 'Zopf' aufgenommen werden, damit möglichst<sup>17</sup> jedes Detail seinen Platz in einer gesamten kohärenten Nachkonstruktion des *scopus* des Textes erhält.

Am Ende dieses Interpretationsprozesses kann der Leser den Text inhaltlich und einheitlich erfassen. Erst an diesem Punkt ist eine 'strukturelle' Interpretation möglich.

In diesen Etappen entwickelt sich die folgende Lektüre der Sturmstillungsperikope nach Mk.

## 2. *Vorbetrachtung: Rezeptionsorientierte Analysen der Sturmstillungsperikope*

In der neueren Markusforschung gibt es viele neue erzähltheoretisch, rezeptions- oder leserorientierte Analysen. Ich beschränke mich hier reprä-

Tübingen 1991, S. 44 f. Die Makrostrukturen sind hier also eine den Makropropositionen übergeordnete Grösse. Da ich mich aber hier mit der zeitlichen, prozeduralen Hierarchie des Lesens und nicht mit der strukturalen Darstellung des Verstandenen beschäftige, spielen diese Unterscheidungen nur eine marginale Rolle. Aus diesem Grund kann ich auf die teilweise korrektere, wenn auch nicht immer aktuelle (vgl. die kritische Rezeption der «Makrostruktur-Hypothese» von W. HEINEMANN - D. VIEHWEGER, *Textlinguistik*, S. 41 f.) Terminologie von van Dijk verzichten.

<sup>12</sup> Aus der klassischen Forschung vgl. u.a.: T.A. VAN DIJK, *Macrostructures*; A.J. GREIMAS, *Les actants, les acteurs et les figures*, in C. CHABROL (ed), *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris 1973; aus der neuen Forschung: M. BAL, *On Story Telling. Essays in Narratology*, Sonoma (CA) 1991, S. 73-170; W.A. KORT, *Story, Texte and Scripture. Literary Interests in Biblical Narrative*, University Park - London 1988, bes. S. 14-17; und unzählbare andere – obwohl immer mit heftiger Schwankung in Terminologie, Ansatz und Darstellung. Vgl. auch U. Eco, *Lector*, S. 107-127.

<sup>13</sup> Vgl. U. Eco, *Lector*, S. 83; s. u. Anm. 75.

<sup>14</sup> Vgl. *ibidem*, S. 85: «Wonach also die Lektüre nicht streng hierarchisiert ist: sie geht weder in einer Verzweigung auf, noch wandelt sie über die *main street*, sie geht einfach zum Rhizom».

<sup>15</sup> *Ibidem*, S. 253.

<sup>16</sup> *Ibidem*, S. 84.

<sup>17</sup> Nicht jeder Text ist mit gleich stark entwickelter Struktur konstituiert.

sentativ auf wenige, die auch die Perikope Mk 4,35-41 berücksichtigen,<sup>18</sup> bevor ich meine Analyse darstelle, um sie in ihren entsprechenden Forschungskontext einzubetten.

Der Kommentar von Lührmann<sup>19</sup> – einer der wenigen, die im deutschen Sprachraum die Anregungen des amerikanischen Literary Criticism rezipiert haben – lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Erzählweise des Markusevangeliums. Seine Interpretation der Perikope liest Mk 4,1-34 in engem Zusammenhang mit Mk 4,35-41: «Hatte 1-34 Jesu 'Lehre' der Nähe des Reiches Gottes (1,14f) interpretiert als Nähe des Reiches Gottes im Wort Jesu, zeigt diese unmittelbar darauf folgende Geschichte, dass das Reich Gottes in der Tat im Wort Jesu nahe ist; die elementare Störung der Ordnung wird von ihm behoben».<sup>20</sup> In diesem Zusammenhang konzentriert sich das Interesse der Erzählung auf das erstaunliche Unverständnis der Jünger: «Zwar ist von dieser Geschichte noch fernzuhalten die Symbolik des 'Schiffs der Kirche', die die mtische (*sic!*) Aufnahme bestimmt (Mt 8,23-27), doch ist sie von Mk ausgestaltet worden als Geschichte der Jünger, die die Nähe des Reiches Gottes in Jesu Wort nicht begreifen, obwohl doch ihnen (11) das 'Geheimnis des Reiches Gottes' gegeben ist».<sup>21</sup>

In seiner kurzen Auslegung beschränkt sich Lührmann auf eine 'strukturelle' Darstellung der Ergebnisse seiner Analyse. Dem Leser wird dabei der Weg geebnet, die Inhalte schneller zu erfassen, aber er wird nicht in die Lage versetzt, selber jeden Schritt der Auslegung nachzuvollziehen. Wenn Lührmann z.B. behauptet: «Erzählvorbild mag für die Beschreibung des Sturms Jon 1,3ff sein; Seenot ist aber eine so elementare Bedrohung, dass die Geschichte nicht aus einem solchen Vorbild abzuleiten ist, das zudem eine andere Pointe hat»,<sup>22</sup> führt er aber kein Beispiel aus dem umfangreichen Belegmaterial von Erzählungen über Seenot an, so dass der Leser die Besonderheit der Jonaerzählung als Intertext nicht erkennen und nicht beurteilen kann. In Lührmanns Interpretation bleibt die intertextuelle Welt prinzipiell ausgeschlossen: Jona müsse hier nicht notwendig in die Interpretation einbezogen werden. Aber die Gelenkstellen und Erzählstrukturen im Markustext sind klar dargestellt, so dass die mk Erzählstruktur für den Leser sehr deutlich hervortritt. Das wird später zu der Frage führen müssen, ob und inwieweit die Intertextualität beim Auslegungsprozess verlangt ist. Man kann hier schon zwei Argumente dafür vorwegnehmen: Erstens, wenn man die intertextuelle Welt bei der Interpretation nicht miteinbezieht, läuft man Gefahr, Irrtümern zu verfallen. In diesem Fall z.B. kann die Ausschließung

<sup>18</sup> Viele sehr interessante Bücher über den neuen narrativen Ansatz in der Markusforschung – wie z.B. J.C. ANDERSON - S.D. MOORE, *Mark & Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis 1992 – können aus diesem Grund an dieser Stelle nicht berücksichtigt werden, weil sie Mk 4,35-41 leider nicht betrachten.

<sup>19</sup> Vgl. D. LÜHRMANN, *Das Markusevangelium* (HNT, 3), Tübingen 1987, S. 96 f.

<sup>20</sup> *Ibidem*, S. 97.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, S. 96.

der Jonaerzählung aus der textuellen Kooperation durch die Überprüfung der Texte zum Topic 'Seenot' nicht gestützt werden. Die intertextuelle Analyse ist also nicht überflüssig, wenn man dem Leser eine Exegese bieten will, die Rechenschaft über alle ihre Wege geben kann. Ausserdem, wenn interpretieren heisst – nach dem üblichen Bild –, den Text zu aktivieren und ihn klingen zu lassen, wie Musik aus Noten, dann sollte man wie jede Note der Musik auch jede Note des Textes klingen lassen.<sup>23</sup>

Bas van Iersel<sup>24</sup> bietet eine Analyse der Erzählstrukturen, die sich an den strukturalistischen Parametern (von Zeit- und Raumbestimmung, Aktanten, Setting usw.) orientiert.<sup>25</sup> In diesem weiten Rahmen, der das ganze Evangelium als Einheit umfasst, gewinnt die Sturmstillungsperikope ihren formalen Platz unter der Raumkategorie «The Boat» und «Three Times on the Lake». Die Episode gehört zu einer Kette von drei Episoden, die auf dem Boot beim Überqueren des Galiläischen Meeres stattfinden. In dieser ersten Episode sei der Sturm eine Wirkung der Dämonen, die – wissend, wer Jesus ist und was er mit ihnen vorhat (Mk 1,24) – mit einem Sturm das Ankommen Jesu in Gerasa verhindern wollen.<sup>26</sup> Gegen diese dämonischen Mächte des Wassers agiert Jesus mit der gleichen Kraft und mit demselben Wort wie schon gegen den Dämon in der Synagoge in Kafarnaum (Mk 1,25). Zwischen Mk 1,23-28 und Mk 5,1-20 befindet sich also die Sturmstillungsperikope in einem breiteren Kontext, der sich über mehrere Episoden bis 8,21 erstreckt. Interessant ist hier nicht die knappe Auslegung der Perikope, sondern die Einbettung dieser (wie auch aller anderen) Perikope(n) in einen Komplex von erzähltheoretischen Kategorien, die das ganze Evangelium organisieren und es in konsistenten Abschnitten («relatively large sections») beschreiben lassen. Der Hinweis auf die Jonageschichte findet hier keinen Platz, da dieser Vergleich in keine der für die Beschreibung des Textes hier ausgewählten Kategorien einzuordnen ist. Die Sturmstillungsperikope wird aber später unter dem Blickwinkel «Perspectives from the First Testament»<sup>27</sup> wiederaufgenommen. Gerade an diesem Punkt wird der Analyse jedoch, wie überhaupt allen strukturalistischen Ansätzen, vorgeworfen, dass die Struktur der Analyse vorangeht und sie vorbestimmt. Hier z.B. wird der einbezogene Intertext Jona nach dem typisch strukturalistischen Schema der Opposition gelesen. Jesus wird als Gegenfigur zu Jona dargestellt: «It appears, then, that

<sup>23</sup> Vgl. B.M.F. VAN IERSEL, *Reading Mark*, Edinburgh 1989 (Collegeville, 1986<sup>1</sup>), S. 10: «In this approach the text of the book is comparable to a musical score which must be realized to become music, and the readers to the musicians or singers who by realizing the score actually perform the music». Das Bild der Noten ist allerdings seit Barthes zum ausgeschöpften Topos geworden (R. BARTHES, *From Work to Text*, in J.V. HARARI, *Textual Strategies. Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, Ithaca [NY] 1979, S. 73-81, dort S. 79 f.).

<sup>24</sup> Vgl. B.M.F. VAN IERSEL, *Reading Mark*, bes. S. 95 f., S. 112-114.

<sup>25</sup> «Ample use is made in the following pages of the insights of structural linguistics, especially into the nature of narrative structures and the way they function in communication» (*ibidem*, S. 4).

<sup>26</sup> Gegen H. CONZELMANN, *Auslegung von Markus 4,35-41 par; Markus 8,31-37 par; Römer 1,3f.*, in «Der evangelische Erzieher», 20 (1968), S. 249-260, dort S. 251: «Ist der Sturm als Dämon vorgestellt? Nein».

<sup>27</sup> B.M.F. VAN IERSEL, *Reading Mark*, S. 112.

in certain important aspects Jesus is represented as the direct opposite of Jonah». <sup>28</sup> Der eine Prophet ist ungehorsam und unwillig, seine Mission unter den Heiden zu erfüllen, er wird im Boot eingeschlafen gefunden, bekennt aber seine Ungehorsamkeit und wird dann ins Meer geworfen, um den Fluch Gottes aufzuheben. Im Gegensatz dazu ist Jesus der gehorsame Prophet, der spontan die Initiative ergreift, die Mission bei den Völkern auszuführen, und als er einschläft, wird er nicht ins Wasser geworfen, sondern errettet seine Jünger. Ausserdem ist das Programm Jonas nur Zerstörung und Tod, während das Programm Jesu im Gegenteil Rettung und Leben sei. In diesem Schema sind aber nicht alle Oppositionen völlig berechtigt: Warum sollte z.B. Jon 1,14 mit Mk 4,38 in Verbindung gebracht werden? <sup>29</sup> Es scheint, dass sowohl die Auslegung des Markustextes als auch die von dessen Intertext in diesem letzten Teil der Analyse dem Schema der Opposition geopfert wird – wie es in den folgenden Abschnitten dargestellt wird.

Auch W. Kelber <sup>30</sup> ordnet die Sturmstillungsperikope in das «crossing motive» <sup>31</sup> auf dem Galiläischen Meer ein. Der Akzent liegt aber bei Kelber auf der Schwachheit der Jünger («disciples' weakness during the crossing»). Der ganze Kontext von 4,35 bis 8,21 stehe unter dem Zeichen des 'Noch-nicht' der Jünger: Sie haben Angst, sie verstehen nicht. Auch hier ist zu bemerken, wie diese Analyse für grössere Abschnitte brauchbarer ist als für die detaillierte Auslegung einer Perikope.

Ausgangspunkt von Tolberts <sup>32</sup> Auslegung von Mk 4,35-41 ist die Beschreibung dem Gleichnis vom Sämann (Mk 4,1-20) der Funktion eines *prooemium*, wie das der griechischen Literatur: «the audience's perception of each succeeding episode is structured by the hearing-response typology developed by the parable of the Sower». <sup>33</sup> In diesem Zusammenhang wisse der Leser, dass die einzigen Erzählfiguren, die bisher positiv und schnell Jesus geantwortet haben, die Jünger und die Geheilten sind. In dem folgenden Komplex der vier Episoden Mk 4,35-5,43 übernehmen aber dann in 4,35-41 die Jünger die Rolle des felsigen Bodens: «These four episodes, by contrasting the disciples to three people healed, distinguish the rocky ground from the good earth and the human response of fear from the healing one of faith». <sup>34</sup> Die Reaktion der Jünger auf das Wunder sei also nicht als

<sup>28</sup> *Ibidem*, S. 112.

<sup>29</sup> Vgl. *ibidem*, S. 113: «The disciples' cry in distress ... sounds like a variation of the first half of the prayer said by the sailors before they throw Jonah overboard».

<sup>30</sup> Vgl. W. KELBER, *The Kingdom in Mark. A New Place and a New Time*, Philadelphia 1974, S. 48-50.

<sup>31</sup> *Ibidem*, S. 48. Über den didaktischen Charakter des «crossing motive» vgl. R.P. MEYE, *Jesus and the Twelve. Discipleship and Revelation in Mark's Gospel* (Diss.), Grand Rapids (MI) 1968, S. 67.

<sup>32</sup> Vgl. M.-A. TOLBERT, *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis 1989, S. 164-172.

<sup>33</sup> *Ibidem*, S. 164.

<sup>34</sup> *Ibidem*, S. 165. Dieses Konzept der Jünger als «rocky ground» wird als ein wichtiger Leitfaden der Interpretation des gesamten Evangeliums auf S. 195-218 weiterentwickelt. Fragwürdig ist dabei, ob diese «typology» (S. 218), die Tolbert metaphorisch in dem «*prooemium*» Mk 4 entdeckt, wirklich solch eine symbolische Wirkung bis zum Ende des Evangeliums ausübt, die eine nur drastisch hoffnungslose



«an attitude of worshipful adoration or awe», sondern als «an admission of faithlessness» zu interpretieren, so dass Tolbert mit der radikalen These schlussfolgert: «They are rocky ground. But if Jesus' disciples do not constitute the good earth, who does?».<sup>35</sup> Tolbert gehört, wie auch Lührmann, zu den wenigen Kommentatoren,<sup>36</sup> die diese Perikope explizit im Kontext des ganzen Kapitels 4 interpretieren. Was in Tolberts Analyse vor allem fragwürdig bleibt, ist der Versuch, Mk 4 die Funktion eines griechischen *prooemium* zuzuschreiben. Um den Zusammenhang zwischen der Lehre in Gleichnissen in Mk 4 und den folgenden vier Episoden Mk 4,35-5,43 zu bestimmen, braucht man m.E. nicht auf das fragwürdige Postulat eines griechischen *prooemium*<sup>37</sup> für Mk 4,1-20 zurückzugreifen. Mk 4,1-20 zeigt keine ausreichenden Züge, um als *prooemium* identifiziert zu werden. Man hätte sich vielmehr eine breitere Untersuchung des zeitgenössischen literarischen Hintergrundes im Rahmen der hellenistischen Welt gewünscht, um die Pointe der Perikope mit Hilfe ihres eigenen literarischen Kontextes zu entschlüsseln – was auf den Weg der Intertextualität führen würde.

Robert M. Fowler<sup>38</sup> betrachtet die Perikope unter Berücksichtigung der erzählerischen Strategie des Point of view. Er beobachtet, wie der Leser am Anfang der Geschichte einig mit der Perspektive der Jünger ist, weil er den Standpunkt des Sturms und ihrer Angst zuerst übernehmen muss. Später aber, als die Jünger Jesus einen harten Vorwurf machen, übernimmt er die Position eines freien Beobachters auf dem Boot,<sup>39</sup> der sich wiederum über die harten Worte Jesu an die Jünger wundern muss. Der Leser, der die Angst der Jünger miterlebt und Sympathie für sie empfunden hat, könne bei den harten Worten Jesu: «Habt ihr noch keinen Glauben?» die Hoffnung behalten, dass sie später vielleicht doch glauben werden. Unter theoretischem Gesichtspunkt betrachtet, bevorzugt Fowlers Analyse den Aspekt der Rezeption als Wahrnehmung der Reaktionen des Lesers: «We may next be surprised ..., Next, we most likely are surprised ..., the reader probably retains a significant degree of sympathy ..., we are inclined not to be too critical» usw. Der komplementäre Aspekt der bewegenden Kraft des Textes als ein strategischer Weg, der dem Leser eine Reihenfolge von bedeutungserfüllenden Opera-

---

Einschätzung der Jünger erlaubt (vgl. im Gegenteil B.L. MELBOURNE, *Slow to Understand. The Disciples in Synoptic Perspective*, Lanham - New York - London 1988, S. 42-49).

<sup>35</sup> M.-A. TOLBERT, *Sowing the Gospel*, S. 166.

<sup>36</sup> Vgl. auch B. STANDAERT, *L'Évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Nijmegen 1978, S. 138 f., der aber den Zusammenhang mit den Gleichnissen des Reiches und dem Thema des Glaubens nicht ausbaut.

<sup>37</sup> Ein griechisches *prooimion* – oder *prooemium* – sieht bei allen Textsorten der griechischen und lateinischen Prosa formal, funktionell und inhaltlich ganz anders aus! Vgl. L. CALBOLI MONTEFUSCO, *Exordium narratio epilogus. Studi sulla teoria retorica greca e romana delle parti del discorso*, Bologna 1988, S. 1-32, insbesondere zu Länge und thematischer Auswahl S. 20-22.

<sup>38</sup> Vgl. R.M. FOWLER, *Let the Reader understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Minneapolis (MN) 1991, S. 67. 133; DERS., *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark* (SBL.DS, 54), Chico (CA) 1981, S. 100-105.

<sup>39</sup> Vgl. R.M. FOWLER, *Let the Reader*, S. 67: «We are now in the position of an observer in the boat who is witnessing the developing confrontation between Jesus and the disciples».





Ein empirisch bewiesenes<sup>44</sup> und theoretisch formuliertes<sup>45</sup> Prinzip des Lesens besagt, dass der Leser nach der semantischen Aktualisierung in der Lage ist, den Inhalt des Textes in Makropropositionen zu konstruieren. Die Makropropositionen sehen von den Details der Geschichte ab und heben daraus nur die erzählerische Struktur der Fabula hervor, indem sie die Strategien der Erwartung/Erfüllung bzw. Erwartung/Enttäuschung<sup>46</sup> in der Geschichte auslösen, ohne die Aufmerksamkeit auf alle Einzelheiten zu lenken. Das ist also der erste, grobe Akt des Lesens, den Eco auch «semiosische Interpretation» bezeichnet. Sie postuliert eine nur «naive»<sup>47</sup> Mitwirkung der enzyklopädischen Kompetenzen des ML, die man bei einer ersten Lektüre voraussetzen muss.<sup>48</sup>

**Kai legei autoi**~ ... Zwei elementare semantische Aktualisierungen stellen dem Leser die – in der Erzählung unbenannten – Hauptfiguren der Perikope vor: Wer spricht? Zu wem wird gesprochen? Der ML weiss aus den vorherigen Kapiteln, dass die am häufigsten unbenannte Figur die Hauptfigur

---

einfach darauf einrichtet, jene Eigenschaften nach und nach zu aktualisieren, so wie dies im Verlauf des Textes erforderlich wird. Von all dem, was semantisch umfasst oder impliziert wird, expliziert der Leser nur, was er gebrauchen kann. Dabei *hebt* er einige Eigenschaften *hervor*, während er andere *in Narkose versetzt* (Hervorhebungen im Text). Weiter: «Um aber zu entscheiden, welche Eigenschaften hervorgehoben und welche narkotisiert werden müssen, reicht ein Vergleich mit dem, was uns durch einen Einblick in die Enzyklopädie verfügbar wird, nicht aus. Aktualisiert werden die diskursiven Strukturen unter einem ganz bestimmten Aspekt: nämlich ausgehend von einer Hypothese über den *Topic* beziehungsweise über die textuellen *Topics*» (S. 108, Hervorhebungen im Text). Beim Lesen erfolgen ständig unzählbare semantische Aktualisierungen, die jedoch normalerweise keine Probleme bereiten. Hier werden sie nur dann angesprochen, wenn sie für das methodische Verfahren von Bedeutung sind. An welchem Punkt des Lesens die Erkennung des *Topic* stattfinden und wie genau 'Topic' zu definieren ist, wird auch heftig diskutiert (vgl. dazu T.A. VAN DIJK, *Macrostructures*; S. PELLEGRINI, *Elija*, S. 112). Da die Erkennung des *Topic* und die semantische Aktualisierung der diskursiven Strukturen praktisch gleichzeitig stattfinden, habe ich hier aus Darstellungsgründen die Beschreibung der Konturen des *Topic* der semantischen Aktualisierung folgen lassen.

<sup>44</sup> Vgl. U. Eco, *Lector*, S. 140: «Andererseits besagen die empirischen Tests über die durchschnittliche Fähigkeit, einen Text zu erfassen, dass die Bildung von Makropropositionen sich statistisch als einheitlich erweist». Darüber vgl. M. DIERKS, *Autor-Text-Leser: Walter Kempowski*, München 1981, der Produktions- und Rezeptionsseite *empirisch* beschreibt.

<sup>45</sup> Vgl. z.B. G.H. BOWER - R.K. CIRILO, *Cognitive Psychology and Text Processing*, in T.A. VAN DIJK (ed), *Handbook of Discourse Analysis*, I, London 1985, S. 71-105, dort S. 92: «special processes reduce all the propositions contained in a coherence graph to a smaller set of high-level propositions or macropropositions. This set of propositions ... would describe the global organization of the text, its gist, thus making summarization».

<sup>46</sup> Vgl. U. Eco, *Lector*, S. 143.

<sup>47</sup> U. Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München - Wien 1992, S. 43 (Originalausgabe: *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1990): «Sagt man also, jeder Text sehe einen ML vor, so heisst das theoretisch und in bestimmten Fällen auch explizit, dass er zwei vorsieht: den naiven (semantischen) ML und den kritischen ML».

<sup>48</sup> Der ML (oder Modell-Hörer), den man für Mk postulieren kann, hat das Evangelium sicher einmal – vermutlich mehrmals – gehört, und er ist nicht gezwungen, seine Lektüre immer bei Mk 1,1 zu beginnen. Einerseits legitimiert das die Analyse dieser Perikope ab Mk 4,35, andererseits setzt auch eine semantische (erste) Lektüre den (semantisch konstruierten) Kontext von Mk 1,1 bis Mk 4,34 voraus. Wir wissen nicht, wie die empirischen damaligen Leser das Evangelium gelesen bzw. gehört haben; dass aber Mk 4,35-41 ein möglicher Ausschnitt aus der Erzählung ist, ist allgemein anerkannt. Zu den literarischen Kriterien für die Abgrenzung der Perikope vgl. F. SCHNIDER, *Rettung aus Seenot: Ps 107, 23-32 und Mk 4,35-41*, in E. HAAG - F.-L. HOSSFELD (edd), *Freude an der Weisung des Herren, Beiträge zur Theologie der Psalmen* (FS H. Gross), Stuttgart 1987, S. 375-393, dort S. 384 f.

Jesus ist. Auch **autoi-** verlangt eine genauso elementare Operation der Aktualisierung mit Hilfe des vorherigen V. 34: **toi- idioi- maqhtai-**. Der ML hat keine Schwierigkeit, diese Leerstellen des Textes zu ergänzen,<sup>49</sup> und kann mit einfachen Makropropositionen<sup>50</sup> den Ausgangspunkt der Handlung in den VV. 35-36 zusammenfassen: Jesus befindet sich mit seinen Jüngern in einem Boot am Rande des Sees und fordert die Jünger auf hinüberzufahren. Sie fahren los. Die Erzählung entfaltet sich mit einer unvorhergesehenen Schwierigkeit: ein lebensgefährlicher Sturm bedroht die Reisenden. Die normalen Erwartungen des Lesers bei einer ersten semiosischen Lektüre (Was wird jetzt passieren? Wird die Gefahr überwunden?) werden bald positiv erfüllt: Jesus rettet seine Jünger, und der See wird wieder ruhig. Der Plot scheint soweit elementar zu sein. Die Erzählung konstruiert sich nach dem üblichen Schema: Ausgangssituation (4,35-36) – Komplikation (4,37) – Lösung (4,39a) – Endsituation (4,39b).<sup>51</sup> Die VV. 4,40-41 könnte man als Schlusskommentar ansehen.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Der Schritt der semantischen Aktualisierung ist in der vorliegenden Auslegung fast völlig vorausgesetzt. Ich sehe kein Problem darin zu aktualisieren, dass Jesus sich z.B. in demselben Boot befindet wie seine Jünger (warum sollte man an ein «Extraboot Jesu» denken? So J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1981, S. 150. Im Gegensatz E. BEST, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*, Sheffield 1981, S. 230: «the context implies that they are in the ship with Jesus») oder dass das Boot aus Holz besteht – und ich komme deswegen direkt zu den Makropropositionen. Solange die Makropropositionen als 'Zusammenfassung' von Sätzen oder Handlungsverbindungen zwischen den Sätzen verstanden werden müssen, erfolgt dieser Schritt ziemlich am Anfang des Leseprozesses. Die strukturelle Lektüre (siehe unten § 7) kann nicht als 'Zusammenfassung' bezeichnet werden, weil sie nicht nach der *Narration* die semantische Lücke des Textes ergänzt, sondern nach der *Focalization* der Erzählung den *scopus* erfasst (zu Definition und Erläuterung von 'Focalisation' siehe unten Anm. 132).

<sup>50</sup> Über die Beziehungen zwischen Makropropositionen und macrostructures vgl. T.A. VAN DIJK, *Macrostructures*, S. 16 f.: «The semantic structures defining texts, action, and cognition, both at the micro- and the macrolevel, are given in terms of *propositions*» (Hervorhebung im Text).

<sup>51</sup> Dieses in verschiedenen Varianten aufgebaute Schema (vgl. Propp; Greimas; Todorov; Barthes) hat sich als narrative Grundstruktur aller Volkserzählungen erwiesen (vgl. V. PROPP, *Morfologija skazki*, Moskva 1969<sup>2</sup> [Leningrad 1928<sup>1</sup>], dt. Übers.: *Morphologie des Märchens*, Frankfurt a.M. 1975). Solange dieses Schema «in spite of its questionable universality» (R. DETWEILER, *Story, Sign, and Self. Phenomenology and Structuralism as Literary-Critical Methods*, Philadelphia 1978, S. 120) nicht übertrieben wird (vgl. z.B. A.J. Greimas), kann es auf fast jede Erzählung angewandt werden, wenn man sie in ihrem Hauptcharakter als Handlung betrachten will. Andere «schematische Züge» (Kratz) oder Strukturen sind natürlich auch zu erkennen, sobald sich der Blickwinkel der Analyse verschiebt. Die Studien über die «Gattung Wundererzählungen» (Kratz) stellen normalerweise ein mit anderen Schwerpunkten aufgebautes Schema dar (z.B. R. KRATZ, *Rettungswunder. Motiv, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer Biblischen Gattung*, Frankfurt a.M. 1979, bes. S. 197-219, dort S. 201), aber die zwei 'Strukturen' (hier: Greimas, Kratz) widersprechen sich nicht. Sie unterscheiden sich dadurch, dass die narrative, von den strukturalistischen Studien zuerst erkannte Grundstruktur die sogenannte 'Makrostruktur' (so mit van Dijk's Terminologie) der Erzählung – d.h. ihre globalen semantischen Bedeutungsstrukturen – hervorhebt, während die Schemata, die von den formgeschichtlichen und Gattungsuntersuchungen darstellten werden, den Topic (das enzyklopädische Weltwissen zu einer standardisierten, im Text angesprochenen Situation) der Erzählung in seinen Varianten und seiner Regelmässigkeit hervorheben. Deswegen berücksichtigt und erhellt die narrative Struktur den logischen Zusammenhang der Handlung einer Erzählung, während die formkritischen Schemata die inhaltlichen Eigenschaften der Erzählung im Hinblick auf mögliche Vergleichen innerhalb derselben Gattung beschreiben.

<sup>52</sup> So erfasst sie z.B. R. PESCH, *Das Markusevangelium* (HthK, 2/1-2), 2 Bd., Freiburg i. Br. - Basel - Wien 1984, S. 268 f. nach seinem Schema der Rettungswunder-Erzählungen als eine «als *Chorschlussfrage* gefasste *Akklamation*» von missionarisch-werbender Tendenz (S. 273) und «*Admiration*» (R. PESCH - R. KRATZ, *So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien*, 7 Bd., Frankfurt a.M. 1982, III, S. 17). So auch G. THEISSEN, *Urchristliche Wunder-*

Alle diese Elemente sind für die Handlung funktionell und notwendig. Der Leser ist bis zu diesem Punkt noch nicht animiert, auf andere Details achtzugeben. Nicht unbedingt fragt er sich z.B., an welchem Ufer welchen Sees sie sich befinden (Mk 3,7; 4,1),<sup>53</sup> aber er aktualisiert sicher eine andere räumliche Koordinate, die wichtiger erscheint: dass nämlich Jesus und die Jünger mit demselben Boot fahren, weil dies eine für die Handlung unverzichtbare Rolle spielt. Dass aber andere Boote mit der Gruppe (aber wörtlich «mit ihm»!) waren, kann unbeachtet bleiben: Von diesen anderen Booten ist in der Erzählung keine Rede mehr. Ähnliches geschieht mit den Zeit-Koordinaten: Dass es Abend ist, wird als semantische Aktualisierung von dem Topic der Gefahr des Sturmes auf dem See verlangt, wie auch durch die enzyklopädische Kompetenz unterstützt.<sup>54</sup> Dass dies alles aber «an jenem Tage» (an welchem Tag?) stattfand, wird von der weiteren Erzählung zunächst nicht verlangt und bleibt narkotisiert.

Details, die noch nicht in einer erzählerischen Kohärenz synthetisiert werden können, werden ebenfalls nicht registriert, da eine Erzählung keine Beschreibung ist.<sup>55</sup> Sie bleiben als Szenerie im Hintergrund, solange sie keinen Sinnbeitrag zum *scopus* der Erzählung leisten können. Beschreibungen gehören aber doch zur Erzählung. Dieser ökonomische Mechanismus, der ein Text ist, lässt den Leser sich nicht an jedem Punkt fragen: Warum wird dies und das gesagt? Warum wird es jetzt und so erzählt? Beschreibungen kann man in Erzählungen einfach im Hintergrund genießen, und ein Erzähler ist auch nicht verpflichtet, jedes Wort mit Intentionalität aufzuladen. Der Unterschied zwischen einem hochintentionalen Text und einem Unterhaltungstext ist genau der Sinnbeitrag, den die Details des ersteren Textes leisten können, während die Details des Unterhaltungstextes<sup>56</sup> nur freiwillig wahrzunehmen sind. Sich an diesem Punkt der Auslegung zu fragen: Warum wird das Volk entlassen? Warum sind andere Boote dabei? Warum haben sie ihn 'wie er im Boot war' mitgenommen? usw. sind mögliche Fragen, die dem empirischen Leser entstammen können, aber von der Textstrategie noch

*geschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (StNT, 8), Gütersloh 1974, S. 166 und viele andere. Dass eine Erzählung mit einer Schlussbemerkung enden kann, ist natürlich möglich – vgl. z.B. Äsop mit seinem idiolektischen Schluss  $\sigma\mu\upsilon\kappa\omicron\sim\delta\eta\lambda\omicron\iota, \omicron\tau\iota \dots / \omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\delta\eta\lambda\omicron\iota, \omicron\tau\iota \dots$ , der zum stilistischen Paradigma geworden ist.

<sup>53</sup> Über die Lokalisierung des Sees Kinneret (Gennesaret) – oder Galiläisches Meer – und einen Versuch der historischen Rekonstruktion von Jesu Seefahrt vgl. KRUSE, H., *Jesu Seefahrten und die Stellung von Joh. 6*, in «NTS», 30 (1984), S. 508-530.

<sup>54</sup> Betreffs der Zusammengehörigkeit der Phänomene Sturm und Nacht weist Kratz beispielsweise auf Homer, Od. XII 286 ff. 312 ff. hin (vgl. R. KRATZ, *Rettungswunder*, S. 203, Anm. 16).

<sup>55</sup> «All the definitions are based on the distinction between descriptive and 'pure' narrative text segments» (M. BAL, *On Story-Telling*, S. 109). Für einen Überblick über Unterschiede und Definitionen der Beschreibungs-Texte vgl. G. GENETTE, *Boundaries of Narrative*, in «New Literary History», 8 (1976), S. 1-13. Das äusserst problematische Verhältnis zwischen 'echten' Erzählungsstücken und Beschreibungstexten kann hier nicht gelöst werden. Dass aber irgendwo eine Grenze zwischen den beiden zu ziehen ist, ist eine anerkannte Tatsache (vgl. M. BAL, *On Story-Telling*, S. 144).

<sup>56</sup> An diesem Punkt sind die typischen detailreichen Beschreibungen des hellenistischen Romans als *descriptive* Einzelheiten von den *narrativen* Details der neutestamentlichen Erzählungen streng zu unterscheiden.



nicht gerechtfertigt werden.<sup>57</sup> Wir fangen also mit dieser einfachen Synthese an.

Obwohl die Erzählung einem auf das Wesentliche reduzierten narrativen Schema folgt (bei dem Auftreten der Komplikation fehlen z.B. die *helpers*), ist sie semantisch einem bestimmten, sofort erkennbaren Topic zuzuordnen: 'Sturm auf See'. Dieser allbekannte literarische Topic ist in der Literatur aller Jahrhunderte verwendet worden – man denke nur an Dantes 'Ulysses' Sturm'<sup>58</sup> oder an Wagners 'Fliegenden Holländer'. Wir müssen uns natürlich auf die Enzyklopädie des ML beschränken und die Grenze des ersten Jahrhunderts n.Chr. nicht überschreiten. Besonders das Altertum, in dem die Seefahrten so gefährlich waren,<sup>59</sup> bietet eine Fülle von Erzählungen über Seestürme. Die älteste Darstellung eines Sturmes erhalten wir aus einem ägyptischen Papyrus vom Anfang des zweiten Jahrtausends v.Chr.<sup>60</sup> Vermutlich hat der ML nicht jede alte Sturm-Erzählung gekannt, aber eventuell gehören zu seiner enzyklopädischen Kompetenz die berühmten Verse

<sup>57</sup> Vgl. U. Eco, *Lector*, S. 141: «Es ist richtig, dass eine Wahrscheinlichkeitsdisjunktion an fast jeder Stelle einer Erzählung aufgestellt werden kann: 'Die Marchesa ging gegen fünf Uhr aus' – um was zu tun, um wohin zu gehen? Doch Wahrscheinlichkeitsdisjunktionen dieser Art ergeben sich auch innerhalb eines einfachen Satzes, zum Beispiel jedesmal, wenn ein transitives Verb gebraucht wird (*Luigi isst ...*: was bloss, ein Hähnchen, ein Brötchen, einen Missionar?). Wir werden eine so ängstliche interpretative Bedingung nicht in Betracht ziehen und auf die Geschwindigkeit der Lektüre unseres ML vertrauen, der mit einem Blick die Struktur eines oder mehrerer Sätze erfasst und nicht so lange Zeit benötigt, um sich fragen zu können, was Luigi denn isst, da er die gewünschte Information bereits erhalten hat. *Dagegen* ist die Frage *erlaubt*, welches die Ereignisse und Veränderungen seien, die eine Wahrscheinlichkeitsdisjunktion von *bedeutenderem Interesse* implizieren würden ... Sagen wir also, dass auf der Ebene der diskursiven Strukturen der Plot dazu dient, *Erwartung* und Spannung des ML *auf der Ebene der Fabel* vorzubereiten» (Übersetzung teilweise von mir geändert, weil sie das italienische Original missverstanden hat. Hervorhebung S.P.). Wichtig ist dabei zu betonen, dass «Spannung auf der Ebene der Fabel» *kein emotionales* Vorgehen besagt, wie es oft missverstanden wird. Man liest oft derartige Bemerkungen: «Oder der Leser ist sich ziemlich sicher, wie die Geschichte enden wird, aber noch gefühlsmässig in Furcht oder Hoffnungen in der Geschichte kommen sieht» (R.C. TANNEHILL, *Die Jünger im Markusevangelium – die Funktion einer Erzählung*, in F. HAHN [ed], *Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markuskforschung*, Stuttgart 1985, S. 37-66, dort S. 46; Original: *The Disciples in Mark. The Funktion of a Narrative Role*, in «JR», 57 [1977], S. 386-405) oder auch: «This causes tension, and the reader naturally hopes for and expects some resolution of the problem in the rest of the narrative» (R.C. TANNEHILL, *The Gospel of Mark as Narrative Christology*, in «Semeia», 16 [1979], S. 57-95, dort S. 70). Eine ähnliche Betonung von suspense, amazement und surprise findet man bei D. RHOADS - D. MICHIE, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia 1982, S. 1. 35. 95; J.P. HEIL, *Mark 14,1-52: Narrative Structure and Reader Response*, in «Bib.», 71 (1990), S. 305-332, dort S. 314. Eine Studie über die Grundlagen der suspense und deren Konkretisierung im Plot in der Literatur hat E.S. RABKIN, *Narrative Suspense. «When Slim Turned Sideways ...»*, Ann Arbor (MI) 1973, bes. S. 58-70 geleistet, der allerdings andere pragmatische Voraussetzungen für die Lektüre moderner Literatur annimmt. Ein solches Sich-in-die-Rolle-Einfühlen übernimmt nicht die Rolle des hier theoretisch angenommenen ML und widerspricht das pragmatische Substrat des semiotischen Konstruktes 'ML', der das ganze Evangelium in seiner Enzyklopädie kennen muss.

<sup>58</sup> DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, XXVI, 136-142.

<sup>59</sup> «Storms over the seas, awesome and beyond human control, fascinated the literary mind of antiquity» (J.M. SASSON, *Jonah. A New Translation with Introduction, Commentary and Interpretations*, New York 1990, S. 90 mit einer ausführlichen enzyklopädischen Rekonstruktion des Topic).

<sup>60</sup> Vgl. M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, Bd. I: *The Old and the Middle Kingdoms*, Berkeley - Los Angeles - London 1973, SS: 211-215. Der P. Leningrad 1115 enthält eine Erzählung, die der Übersetzer betitelt: «The Tale of the Shipwrecked Sailor».

aus Homers Odyssee<sup>61</sup> oder die typischen Romanerzählungen der römisch-hellenistischen Literatur,<sup>62</sup> und – natürlich – Jon 1,4-16 aus der ihm nahestehenden jüdischen Tradition. In der jüdischen Tradition stellen auch viele Psalmen Szenen der Sturmgefahr dar,<sup>63</sup> und der Topic wird in erzählerischer Form auch in der bekannten Episode von Apg 27,9-44 wiederaufgenommen, wie er auch in der Literatur des Judentums des zweiten Tempels bekannt ist.<sup>64</sup> Der in verschiedenen Kontexten, Traditionen und Formen vorkommende Topic bietet also im allgemeinen keine Schwierigkeiten: Die Situation von einem Sturm, von der Angst im Boot, und eventuell auch von einem glücklichen Ausgang (happy end) durch Glück oder durch Wunder ist mit Hilfe der vielen Texte einfach rekonstruierbar und vorstellbar.

Doch gerade vor dem Hintergrund dieses Topic erweisen sich zwei Elemente der Erzählung als problematisch: der Schlaf Jesu (a) und seine Frage: «Warum seid ihr ängstlich?» (b). Diese zwei Punkte – oder ‘Knotenpunkte’ – kann und darf der Leser nicht übergehen, wenn er die Erzählung nicht missverstehen will. Sie sind also näher zu betrachten.

#### a. Zum ersten Knotenpunkt: der Schlaf Jesu

Wenn der ML diese Erzählung dem entsprechenden Topic ‘Sturm auf See’ zuordnet, aktiviert er dabei eine bestimmte ‘enzyklopädische Kompetenz’. Er ist damit aufgefordert, sich ein Boot vorzustellen, auf dem sich Jesus und die Jünger befinden, und einen heftigen Sturm von der Art, wie sie sich auf dem Galiläischen Meer entwickeln, das für das plötzliche Ausbrechen bedrohlicher Stürme bekannt ist.<sup>65</sup> Aber die erzählerische Struktur der

<sup>61</sup> Vgl. die bekanntesten Homerischen Sturm-Schilderungen: Od. V 282-375 (Odysseus’ Sturmfahrt von Ogygia nach Scheria); IX 62-86 (Stürmische Weiterfahrt, auf der das Schiff zu den Lotophagen verschlagen wird – von Odysseus erzählt, als er am Hofe des Alkinoos von seinen Irrfahrten berichtet) und auch XII 312-318 (Ausbruch eines Sturms, der Odysseus auf der Insel Thrinakia festhält) wobei er hier die Gefahr des Sturms nicht erlebt). Zur sprachlichen Kompetenz des griechischsprechenden Lesers äussert sich H. DÖRRIE, *Zur Methodik antiker Exegese*, in «ZNW», 65 (1974), S. 121-138, dort S. 122 dezidiert: «... so dass man mit Sicherheit erwarten darf, dass jeder Leser jede Anspielung auf einen homerischen Vers oder auf eine homerische Situation versteht».

<sup>62</sup> Vgl. z.B. die zeitgenössische Sturmerzählung in PETR., *Satyre* 114 (vgl. PETRONIUS ARBITER, *Satyrica*; ed. K. MÜLLER - W. EHLERS, *Petronius: Satyrice*, München 1983).

<sup>63</sup> Eine sehr detaillierte Analyse von Ps 107, 23-32 und anderen Psalmen als möglicher Hintergrund für die Erzählung von Mk 4,35-41 bieten: R. GLÖCKNER, *Neutestamentliche Wundergeschichten*, Mainz 1983, S. 60-79; F. SCHNIDER, *Rettung*; J.C. ANDERSON - S.D. MOORE, *Mark & Method*, S. 37-40. Sicher gehören diese Psalmen und bes. Ps 107,23-32 zu dem Topic und zum allgemeinen Hintergrund der mk Erzählung. Da aber die Jonaerzählung nicht als Intertext in die Diskussion miteinbezogen wurde, ist die Ansicht dieser Autoren abzulehnen, wie im folgenden zu zeigen ist. Glöckners Kriterium dafür, die Jonaerzählung nicht weiter zu betrachten, ist rein formal und auch so nicht überzeugend: «Dabei bleiben die zunächst ins Auge springenden wörtlichen Übereinstimmungen Jon 1,4-16 allerdings an der Oberfläche und relativ unergiebig. Sie haben nur auf der Ebene sprachlicher Anleihen untergeordnete Bedeutung und sind ohne massgeblichen *Einfluss auf die Form* und den eigentlichen theologischen Gehalt der neutestamentlichen Perikope»; R. GLÖCKNER, *Neutestamentliche Wundergeschichten*, S. 60-61, Hervorhebung S.P.

<sup>64</sup> Vgl. TestNaph 6,3 ff.

<sup>65</sup> Vgl. J.A. BROOKS, *Mark*, Nashville (TN) 1991, S. 87.



Geschichte erklärt dem Leser an diesem Punkt seine anhand seiner enzyklopädischen Kompetenz re-konstruierte Aktualisierung für unhaltbar: Jesus schläft. Und doch ist es – laut der Enzyklopädie des ML – nicht möglich, in einem fast von Wasser vollen (*wste hdh gemizesqai to ploin*) und von den Wellen und von heftigem Sturmwind bedrängten Boot (*lailay megalh anemou, kai ta kumata epeballen ei- to ploion*) zu schlafen! Deutlich zu unterstreichen ist an diesem Punkt, dass hier nicht die semantische Aktualisierung Schwierigkeiten bereitet,<sup>66</sup> sondern die Verständnisbedingungen, unter denen das semantisch aktualisierte Erzählte akzeptabel/sinnvoll ist. Die erzählerischen Elemente des Sturmes und des Windes verhindern schon an sich die Möglichkeit des Schlafens, und die Schwierigkeit verstärkt sich noch mehr aufgrund der enzyklopädischen Kenntnisse des ML über Art und Ausstattung des hier gemeinten kleinen Fischerbootes.<sup>67</sup> Ohne Zweifel enthält hier der Text eine Lücke (‘Leerstelle’), die der Leser allein von seiner Enzyklopädie her nicht füllen kann. Viel Mühe hat man sich gegeben, um das Schlafen Jesu um jeden Preis als historische Plausibilität zu verteidigen.<sup>68</sup> Aber was auch immer der ML aus V. 37 aktualisiert und erwartet hat,<sup>69</sup> er hat

<sup>66</sup> Die semantische Aktualisierung ist an sich problemlos: Man kann sich doch gut ein Boot fast voller Wasser vorstellen, in dem jemand liegt und schläft, aber: Unter welchen Bedingungen sollte es glaubwürdig/verständlich sein? En passant bemerkt, die Wirkungsgeschichte dieser Perikope kennt keine Bilder, die das Boot wirklich voll Wasser zeigen. Normalerweise wird Jesus in einem *trockenen* Boot gemalt – mit vielen schrecklichen Wellen *ausserhalb* des Bootes. Dies sei gesagt, nur um zu zeigen, dass der Text nicht ohne gewisse *narrative* – nicht *deskriptive* – Schwierigkeiten ist!

<sup>67</sup> Vgl. R. KRATZ, *Rettungswunder*, S. 206; R. PESCH, *Markusevangelium*, S. 270.

<sup>68</sup> So z.B. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (KEK, I,2), Göttingen 1967<sup>17</sup> (1832<sup>1</sup>), S. 90: «es [die vermutete Art Kutter], hat ein Heck, auf dem Jesus sich niederlassen kann und schlafen, abgetrennt von den übrigen und *ungestört* durch die mancherlei Verrichtung der Seefahrt» (Hervorhebung S.P.); G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, VI, Gütersloh 1939, S. 351-367, bes. S. 366: «Das Schiff hat ebenso wie das Boot ein Hinterteil ... auf dem ein Kopfkissen ... *zum Schlaf einladen* kann»; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKK, 2), 2 Bd., Neukirchen - Vluyn 1994<sup>4</sup>, I, S. 195: «Jesus (schläft) im Hinterteil des Bootes, der – weil etwas erhöht – vom eindringenden Wasser *offenbar* noch verschont bleibt» (Hervorhebung S.P.); J. CAMERY-HOGGATT, *Irony in Mark's Gospel. Text and Subtext* (MSSNTS, 72), Cambridge 1992, S. 131: «Jesus is exhausted. Who in his right mind would expect miraculous help from one whose powers are *so exhausted that he sleeps in a storm such as this?*» (Hervorhebung S.P.); X. LÉON-DUFOUR, *La tempête apaisée*, in «NRTh», 87 (1965), S. 897-922, dort S. 914: «*Certes Jésus dort, et probablement sur le coussin de la poupe*». Diese Bemühungen sind nicht gelungen, und ihre jeweilige enzyklopädische Basis ist bereits kritisiert worden (vgl. R. KRATZ, *Rettungswunder*, S. 206, Anm. 29, der dazu mit Recht bemerkt: «Den Vorstellungen der Jonaerzählung entsprechend [grösseres Schiff], hätte der Erzähler Jesus auch im Bauch des Schiffes schlafen lassen können. So aber lässt er Jesus im Heck auf einem Kopfkissen ruhen, weil er an ein kleineres Boot denkt und sich sonst keinen anderen Schlafplatz vorstellen konnte»). Merkwürdig klingt aber nach dieser präzisen Analyse sein rascher Schluss: «Wollte man die Möglichkeit des Schlafens im Boot aus Platzgründen bestreiten, so müsste man sich auch daran stossen, dass die Jünger in *einem* Boot sitzen. Vermutlich hat diese Tatsache, über die in der ursprünglichen Wundergeschichte *nicht reflektiert wurde*, auch einen späteren – stärker reflektierenden – Redakteur gestört, so dass er die Szenerie um andere Boote bereicherte» (S. 207, Hervorhebungen S.P.).

<sup>69</sup> Was ist eine Erwartung? Sie ist auch unter dem Sammelbegriff ‘Präsupposition’ allgemein bekannt und wird von Eco mit dem Terminus *technicus* ‘Vorhersagen’ bezeichnet. Eco definiert sie: «Das Eintreten eines Erwartungszustands bedeutet, Vorhersagen zu treffen» (vgl. U. Eco, *Lector*, S. 143). Zugespitzt könnte man das Vorhersagen in die praktische Regel umwandeln, den Text zu unterbrechen, um selber zu fabulieren, wie er weitergehen wird (H.N. SCHNEIDAU, *Let the Reader understand*, in «Semeia», 39 [1987], S. 135-145, dort S. 139; siehe aber auch unten Anm. 192.

sicher nicht – innerhalb einer semiosischen und intratextuellen Lektüre<sup>70</sup> – erwarten können, dass Jesus im V. 38a schläft. Mit Staunen liest man zu diesem Punkt: «Die Seesturmgeschichte ... schildert (auf der Ebene des äusseren Geschehens) eine auch historisch nachvollziehbare Situation»!<sup>71</sup>

b. Zum zweiten Knotenpunkt: die Frage Jesu

Die Jünger haben Angst; diese Reaktion scheint der Situation völlig angemessen zu sein.<sup>72</sup> Der Erzähler nimmt den Sturm ernst, und die Bedrohung durch Wellen und Wind ist lebensgefährlich (4,38). Der Leser staunt und muss sich fragen: Hätten sie keine Angst haben sollen – wie es sonst dem Topic entspricht? Oder: Selbst wenn Jesus wirklich schlief – so unglaublich dies auch scheinen mag –, hätte man ihn etwa nicht wecken sollen? Wie kann man die Frage Jesu in eine kohärente Erzählstrategie einbeziehen und ihr einen Sinn geben? Pesch spürt die Schwierigkeit («v 40 lässt sich nur schwer im Zusammenhang der Rettungswundergeschichte begreifen»<sup>73</sup>), aber aus seinem traditions- und redaktionsgeschichtlichen Blickwinkel schlussfolgert er, dass der «(v 40) im Kontext der Rettungswundergeschichte fremd und deplaziert wirkt».<sup>74</sup>

An diesen schwierigen Punkten, die die Kohärenz der Erzählung erschweren, wird die Mitarbeit des Lesers gefordert, damit er die Kohärenz wiederherstellt. Eco bezeichnet sie als «Knotenpunkte»<sup>75</sup> – was einerseits ihre Schwierigkeit für das Textverständnis andeutet, andererseits ihre Bedeutsamkeit für den zu konstruierenden *scopus* des Textes betont. Bestenfalls, wenn die Erzählstrategie erfolgreich nachvollzogen wird, wird die theoretisch postulierte Äquivalenz «*intentio operis* = *intentio auctoris* = *intentio lectoris*»<sup>76</sup> auch praktisch erreicht.

Eine strukturelle Bemerkung gewinnt an diesem Punkt neue Bedeutsamkeit: Wie schon erwähnt, endet die Erzählung nicht mit einer üblichen, dem erwarteten Handlungsschema entsprechenden Situation. Üblich ist eben,

<sup>70</sup> Zum Unterschied zwischen *semiosischer* und *semiotischer* Interpretation vgl. U. Eco, *Grenzen*, S. 43 (hierzu siehe oben Anm. 47).

<sup>71</sup> R. GLÖCKNER, *Neutestamentliche Wundergeschichten*, S. 67. So auch U. BECKER - S. WIBBING, *Wundergeschichten*, Gütersloh 1965, S. 33-45, dort S. 35: «der Hinweis, 'als es Abend geworden war', der ... zu Jesu Schlafen passt».

<sup>72</sup> Vgl. R.M. FOWLER, *Let the Reader*, S. 67: «Because we see the slumbering Jesus through their eyes, we can readily sympathize with them in their fear ... Next, we most likely are surprised by the harsh words Jesus levels at the Twelve: 'Why are you cowards? Do you not yet have faith?'».

<sup>73</sup> R. PESCH - R. KRATZ, *So liest man*, III, S. 20.

<sup>74</sup> *Ibidem*, S. 17.

<sup>75</sup> Vgl. U. Eco, *Lector*, S. 83: «[Es] wird notwendig sein, einen Text als ein System aus Knotenpunkten oder Verknüpfungen [oder «Gelenkstellen»] darzustellen; man wird angeben müssen, *an welchen dieser Knotenpunkte die Mitarbeit des ML angeregt, wo sie stimuliert wird*» (Hervorhebung S.P.).

<sup>76</sup> Vgl. U. Eco, *Grenzen*, S. 39: «Ebenso sucht eine Semiotik der Interpretationen (Theorien vom ML und von der Lektüre als einem Akt der Mitarbeit) gewöhnlich im Text nach der Gestalt des konstituierenden Lesers, und das heisst, dass auch sie in der *intentio operis* das Kriterium zur Bewertung der Manifestationen der *intentio lectoris* finden möchte» (Hervorhebungen im Text). Über die Beziehung *intentio auctoris* = *intentio operis* vgl. U. Eco, *Lector*, S. 76.

dass die Endsituation den Schluss der Erzählung darstellt und dass dabei eine Änderung im Hinblick auf die Ausgangssituation geschildert wird. Hier öffnet sich die Geschichte mit dem Vorhaben, an das andere Ufer hinüberzufahren, sie endet<sup>77</sup> aber nicht mit einer entsprechenden Schlussbemerkung, wie etwa: 'Und so haben sie es geschafft und sind alle glücklich auf der anderen Seite des Sees angekommen!'. Von dem Anlegen wird erst in Mk 5,1 und ohne jegliche Betonung berichtet, wobei dieser Vers schon zur nächsten Episode im Gerasenerland gehört:<sup>78</sup> **Kai hlqon ei- to peran th- qalassh-ei- thn cwran twn Gerashwn.** Dem Erzähler kommt es auffälligerweise nicht darauf an, dass die Gruppe von einem zum anderen Ufer gefahren ist, er informiert uns auch nicht genauer darüber, von welchem Ufer zu welchem Anlegeplatz die Fahrt erfolgt ist. Er schildert auch keine Änderung der Ausgangssituation: der See war ruhig, der See wird wieder ruhig. Die Endsituation gleicht der Ausgangssituation, und in der Fahrt wird kaum eine Entwicklung beschrieben. Die Handlung, Thema der diskursiven Strukturen, erweist sich also nicht als das Interesse des Erzählers, der deswegen seinen ML ohne jegliche Anhaltspunkte für neugierige Fragen (Wohin sind sie denn gefahren? Warum wollte er hinüberfahren?<sup>79</sup> Wie lange haben sie dafür gebraucht? usw.) modelliert. Das 'andere', was den MA bei seiner narrativen Selektion lenkt und was die erzählerische Strategie formt, ist die *intentio* oder der *scopus*, den der MA seinem ML zur Dekodierung anvertraut, indem er ihm alle Elemente gibt, die er dafür für wichtig hält. Die Grundhypothese der narrativen Theorie ist, dass die Knotenpunkte (unter den vielen impliziten Informationen des Textes) dem Leser dazu dienen, sich Gedanken über den Sinn der nicht kommentierten Informationen des Textes zu machen und den Text so zu befragen und nachzuzonstruieren, wie der Text selber strukturiert ist.<sup>80</sup>

<sup>77</sup> Die Analyse der literarischen Struktur grenzt anerkanntermassen diese Perikope von V. 4,34 bis V. 4,41 als Einzelstück ab (siehe oben Anm. 48).

<sup>78</sup> Vgl. F. SCHNIDER, *Rettung*, S. 385.

<sup>79</sup> Vgl. z.B. J.A. BROOKS, *Mark*, S. 87: «Why Jesus wanted to go to the other, presumably eastern, side of the lake is not stated. Perhaps it was to escape the crowd, perhaps to expand his ministry». Noch weiter fragt X. LÉON-DUFOUR, *La tempête apaisée*, S. 914: «Pourquoi Jésus traverse-t-il le lac? Serait-ce qu'il n'a pas obtenu des auditeurs de son message l'audience qu'il escomptait? Quel message venait-il de proposer ...? Etait-ce la fatigue qui le poussait à rechercher un endroit solitaire?». Der Prozess der historischen Rekonstruktion und die Strategie des Lesens finden sich nicht immer auf dem gleichen Weg, obwohl sie sich öfters überschneiden. Diesbezüglich weist Eco auf den Unterschied zwischen Interpretation und Benutzen der Texte (U. Eco, *Grenzen*, S. 47 f.) hin.

<sup>80</sup> Wenn man das Evangelium als Erzählung betrachtet und entsprechend die Narrativik als Theorie der Interpretation ernst nehmen will, ist man auch von den theoretischen Konsequenzen betroffen. Es lohnt sich hier, einige Beobachtungen von Eco zu bedenken: «Der ML braucht sich nicht alle im Roman erwähnten Orte und Personen vorzustellen. Er muss nur *so tun, als glaubte er, sie zu kennen*. Vom ML wird nicht nur eine enorme Flexibilität und Oberflächlichkeit verlangt, sondern auch ein beständiger *guter Wille*. Verhält der ML sich so, dann kann er die Geschichte auch geniessen. Tut er es nicht, so ist er zu einer ewigen Suche im Lexikon verurteilt. Vielleicht gibt es Leser, die sich überlegen, wie viele Einwohner Saint-Quen-les-Toits hat oder wie der Grossvater von Charles Bovary geheissen haben mag. Aber derartige pingelige Leser wären keine ML. Sie sind auf der Suche nach Maximalwelten, während die erzählende Literatur nur überleben kann, wenn sie mit kleinen Welten spielt» (U. Eco, *Grenzen*, S. 279). Bis zu einer gewissen Grenze betrifft diese methodologische Ansicht auch das Evangelium als Erzählung (wenn auch nicht als Roman). Bloss eine exegetische Aberration interessiert sich aus Prinzip

Der ML ist also dazu aufgerufen, diese zwei Knotenpunkte aufzulösen. Um das tun zu können, ist er gezwungen, den ganzen Text in einem rhizomatischen Leseprozess nochmals zu lesen, um den Text mit dem kritischen Sieb seiner enzyklopädischen Kompetenzen zu sieben, die erzählerische Logik – oder *Kohärenz* – des Textes wiederherzustellen, und dessen *scopus* zu erfassen. Von diesem Moment an wird der Leser zu einem «kritischen Leser».<sup>81</sup>

4. *Das rhizomatische Lesen: Das kritische Lesen und die narrative Funktion – oder: Wozu schläft Jesus? Sollte er nicht geweckt werden?*

«Es soll hier vielmehr zum Ausdruck gebracht werden, dass die Konstruktion der grundlegenden Struktur das Endergebnis einer kritischen Untersuchung darstellt und als solche erst in einer fortgeschrittenen (und wiederholten) Phase der Lektüre erfolgt. Doch vom Standpunkt unserer Argumentation aus (die darauf abzielt, die textuellen Knotenpunkte auszumachen, an denen eine bestimmte Art der Mitarbeit gefordert wird) ist eine theoretische Entscheidung völlig hoffnungslos. Wir wissen aufgrund bereits vorgenommener kritischer Rekonstruktionen, dass ein Text eine solche Aktantenstruktur hat oder haben sollte, doch könnten wir schwerlich angeben, in welcher Phase der Mitarbeit der ML aufgefordert wird, sie zu identifizieren».<sup>82</sup>

Gegen diese theoretische Hoffnungslosigkeit muss m.E. doch eine Gedankenlogik beim Prozess der Bedeutungserfüllung existieren, die man auch wagen muss.<sup>83</sup> Wenn man nun versucht, diese Gedankenlogik bewusst und in rekonstruierten Etappen – doch nicht in zwingenden, wie bei einer Methode, sondern nur in paradigmatischen, wie bei einem Modell – zu organisieren, ist die nächste Operation an diesem Punkt des Leseprozesses die Überprüfung und Auswertung der beiden Knotenpunkte.

Der erste Knotenpunkt lässt sich anhand der Enzyklopädie einfach überprüfen: Die Kenntnisse über Form, Aufbau und Ausstattung der Schiffe und

für alle Details hintereinander, ohne den intentionalen Selektionen der textuellen Strategie nachzugehen. Diesbezüglich weist Eco auf das schon erwähnte «Ökonomiekriterium» hin (vgl. *ibidem*, S. 139-168).

<sup>81</sup> Vgl. *ibidem*, S. 43: «Die semantische oder semiosische Interpretation ist Resultat des Prozesses, durch den der Adressat, angesichts der linearen Manifestation des Textes, diesen mit Bedeutung erfüllt. Die kritische oder semiotische Interpretation hingegen ist diejenige, mittels derer man zu erklären versucht, aufgrund welcher Strukturmerkmale der Text diese (oder andere) semantischen Interpretationen hervorbringen kann» (Übersetzung leicht überarbeitet, S.P.).

<sup>82</sup> U. Eco, *Lector*, S. 222 f. Eco definiert die «Aktanten-Strukturen» als «Fragen zu dem wirklichen »Subjekt« des Textes, jenseits der individuellen Geschichte dieser oder jener Person, die dabei offenbar erzählt wird» (*ibidem*, S. 79, Hervorhebung S.P.). Eco vermeidet sorgfältig die Terminologie philosophisch-phänomenologischer Herkunft. Aber der Begriff 'Aktantenstruktur' kann m.E. auch mit *scopus*, Focalisation oder Tiefstruktur gleichgestellt werden.

<sup>83</sup> Bei diesem Versuch, den Prozess des Lesens durch Etappen der Bedeutungserfüllung zu rekonstruieren, darf nicht vergessen werden, dass das Lesen ein Mit-Denken mit dem Text ist: «there is much mystery in the realms of signification and interpretation» (R.G. VAN DE VELDE, *Text and Thinking*, S. IX).



Boote bestätigen die Schwierigkeit und bieten für den Fall eines Sturmes keinen akzeptablen Platz für das Schlafen Jesu im Boot.<sup>84</sup>

Eine Ausgrabung auf der nördlichen Seite des Galiläischen Meers hat die Reste eines kleinen Fischerbootes freigelegt: «An example of the sort of boat Jesus and the disciples used was found buried in mud on the northern shore of the Sea of Galilee in January 1986. It is the first work boat found on an inland lake in the entire Mediterranean area. The boat, dating between the first century B.C. and the end of the first century A.D., was excavated that February and found to measure 26.5 feet long, 7.5 feet wide, and 4.5 feet high. It would have accommodated about fifteen average-sized men of Jesus Galilee (about 5 feet, five inches tall, weighing 140 pounds). Originally it had a mast for sailing and two oars on each side».<sup>85</sup> Auch andere archäologische Fundstücke von Fischerbooten – die viel kleiner als die Mittelmeer-Handelsschiffe (wie z.B. das Schiff von Apg. 27,1-44) waren<sup>86</sup> – bestätigen die Informationen über das Kinneret-Boot.<sup>87</sup> Auch mit Hilfe dieses wertvollen archäologischen Materials bleibt die genaue Bestimmung der Funktion und der Eigenschaften des *proskefalaion* schwierig. Bauer erklärt dieses neutestamentliche *hapax legomenon* folgendermassen: «Kopfkissen ... Viell. hat d. Wort auch Mk 4,38 diese Bed. Doch ist hier ebenso mögl. d. *Sitzkissen* d. Matrosen (Cratinus Com. [V v] 269 K. SIG 736,23 [92 v])».<sup>88</sup> Pesch kommentiert: «Der Artikel (to) fällt auf; denkt der Erzähler an *das* Kissen des Steuermanns? Auch generisches Verständnis des Artikels ist möglich».<sup>89</sup>

Für das Wort *proskefalaion* – oder die äquivalente dorische Form *potikefalaion*<sup>90</sup> – lassen sich insgesamt ca. 60 Belege vom 8. Jh. v.Chr. bis ins 3. Jh. n.Chr. aus literarischen Texten zusammenstellen.<sup>91</sup> Dazu kommen noch über 50 Belege aus den Papyri und einige andere aus Inschriften. In den literarischen<sup>92</sup> Belegen bezeichnet *proskefalaion*

<sup>84</sup> L. CASSON, *The ancient Mariners*, New York 1959; DERS., *Ships and Seamanship in the ancient World*, Princeton 1971, S. 157-218; G. BASS, *A History of Seafaring, based on Underwater Archeology*, New York 1972; J. MURPHY-O'CONNOR, *On the Road and on the Sea with St. Paul*, in «BiRe», 1 (1985), S. 38-47. Anders für Jona, der auf einem grösseren Mittelmeer-Schiff fährt (vgl. R. KRATZ, *Rettungswunder*, 206; J.M. SASSON, *Jonah*, S. 99).

<sup>85</sup> J. McRAY, *Archaeology and the New Testament*, Grand Rapids (MI) 1991, S. 170. Vgl. darüber S. WACHSMANN - K. RAVEH - O. COHEN, *The Kinneret Boat Project: The Excavation and Conservation of the Kinneret Boat*, in «International Journal of Nautical Archaeology», 16 (1987), S. 243. Der vollständige Bericht der Ausgrabung findet sich in S. WACHSMANN (ed), *The Excavation of an Ancient Boat in the Sea of Galilee (Lake Kinneret)* – (Atiqot, 19), Jerusalem 1990, bes. S. 111-114.

<sup>86</sup> Über die vielen Fundstücke von Mittelmeerschiffen aus der republikanischen bis zur Kaiserzeit vgl. den Überblick in P. THROCKMORTON, *History from the Sea: Shipwrecks and Archaeology*, London 1987, S. 60 ff. Weitere Bibliographie bei D.W.J. GILL - C. GEMPF, *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, II, Grand Rapids (MI) 1994, S. 29 f., Anm. 130.

<sup>87</sup> Vgl. L. CASSON, *Ships*, Fig. 194: «Fishing boat (Roman Imperial period) found in the mud of what was once the harbor of Claudius at Portus. Note the well for keeping the catch alive»; Fig. 192: «Fishing boat (Roman Imperial period) Wall-painting in the Tomba di Caccia e Pesca, Tarquinia (5th B.C.)». Kommentar und Beschreibung auf S. 331.

<sup>88</sup> W. BAUER - K. ALAND (edd), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin 1988<sup>6</sup> (völlig neu bearbeitete Auflage), S. 1433 (Druckformate leicht geändert). LSJM äussert sich sehr knapp über dieses Lexem: «cushion for the head, pillow ... generally, *any cushion*».

<sup>89</sup> R. PESCH, *Markusevangelium*, S. 271, Anm. B 8. Zur gesamten Diskussion betreffs dieses Kopfkissens vgl. auch R. KRATZ, *Rettungswunder*, S. 205 f.

<sup>90</sup> Für *potikefalaion* vgl. z.B. DITTENBERGER, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, II, Lipsiae MCMXVII, Nr. 735/6, 402, dort S. 403. Als seltenere, aber gleichwertige Nebenform ist auch *upokefalaion* bekannt.

<sup>91</sup> 61 Belege aus TLG unter dem Stichwort 'proskefalai-'.  
<sup>92</sup> Papyri und Inschriften erbringen keine zusätzlichen Informationen: Des öfteren handelt es sich nur um Warenlisten.

einfach ein ganz normales Kopfkissen, das viele Kontexte vom Schlafen oder Essen im reich ausgestatteten Niveau vermutlich für weich und bequem erklären.<sup>93</sup> Verschiedene Materialien kommen dafür in Frage (zitiert wird manchmal das Leinen, aber in den Papyri kommen auch Wolle, Fell, Leder und Garleder vor). Auszuschließen sind mit Sicherheit harte Materialien wie Stein oder Holz – wie Äusserungen der Art: **kai liqw proskefalaion crwmenon**,<sup>94</sup> **kai liqo- autw proskefalaion hm**<sup>95</sup> verstehen lassen. Eine oft vorkommende Situation lässt sich als typische erkennen: Das **proskafalaion** wird benutzt, um etwas darunter zu verstecken (normalerweise ein Schwert,<sup>96</sup> aber auch einen goldenen Kelch,<sup>97</sup> einen Brief<sup>98</sup> oder eine andere Schrift).<sup>99</sup> Auch diese Topos-Situation hilft aber nicht weiter, die reale oder fiktive Funktion des Kopfkissens von Mk 4,38 näher zu bestimmen, auf dem Jesus schläft. Diese Topos-Situation unterstreicht eventuell nochmals, dass die Kopfkissen vermutlich nicht hart sein dürften, und insofern auch keinen wirksamen Schutz gegen Wellen und Wasser bieten konnten.

An diesem Punkt ist eine Überprüfung der beiden von Bauer angeführten Belege notwendig. Der erste ist das Fragment Nr. 269<sup>100</sup> aus der Komödie **Wrai** von Kratinos dem Älteren (5. Jahrh. v.Chr.). Dieses Fragment besteht aus einem einzigen Wort, **proskafalaion**, das der Grammatiker Pollux überliefert hat, und das der Grammatiker Photios, die Scholien in Thukydides und Hesychios mit kürzeren Hinweisen kommentiert haben. Der Hinweis von Pollux lautet folgendermassen: **ou| hm faulon tethrhkenai oti to nautikon uphresion idiw- Kratino- en tai- Wrai- proskefalaion (eirhke, tw deinwn ei- onomatwn krisin proskefalaion add. Bekker) touto mh kaleisqai nomizontwn, alla uphresion monon**,<sup>101</sup> so dass dieser Beleg vielmehr evident zeigt, wie ungewöhnlich<sup>102</sup> es ist, den Terminus **proskafalaion** als Sitzkissen der Matrosen verstehen zu wollen. Weniger kritisch kommentiert Photios: **proskafalaion ... kaleitai de outw- kai to uphresion**.<sup>103</sup> Hesychios kommentiert aber viel vorsichtiger: **uphresia: tw kwphlatoutwn dermata tina, w- proskefalaia («wie Kopfkissen»)**, **ef| wn kaqezontai**.<sup>104</sup> Die Schol Thuc. II 93,2 kommentieren nur den Terminus **uphresion** ohne Hinweise auf **proskafalaion**. Der zweite Beleg bei Bauer ist eine Inschrift aus Argos (Peloponnesos): SIG 736 aus dem Jahr 92 v.Chr.<sup>105</sup> Die Zeile 23f. lautet:

<sup>93</sup> Ein Papyrus (P.princ. II 82 rp.r.30) führt neben verschiedenen anderen Waren auch zwei mit bunten Farben gestickte Kopfkissen auf.

<sup>94</sup> PHILO, *De somniis* 1.126.3 (ed. P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, III, Berlin 1898, S. 190-290).

<sup>95</sup> CLEM. ALEX., *Paedagogus* II,IX 78,3 (ed. O. STÄHLIN [3. durchgesehene Auflage von U. TREU], GCS, Berlin 1972<sup>3</sup>, S. 87-292).

<sup>96</sup> Vgl. DIO CASSIUS, *Historiae Romanae* 2,18 (= ZONARAS 7,11,15); 43,11,2; 67,17,1 u.a. (ed. U.P. BOISSEVAIN, *Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt*, 3 Bd., Berlin 1955).

<sup>97</sup> Vgl. DIOD., *Bibl. hist.* XVII 101.3 (ed. F. VOGEL, *Diodori Bibliotheca Historica*, I-III, Stuttgart 1888<sup>3</sup>-1893<sup>3</sup>, repr. 1985-1964; ed. C.Th. FISCHER, *Diodori Bibliotheca Historica*, IV-VI, Stuttgart 1906<sup>3</sup>-1868, repr. 1964-1970).

<sup>98</sup> Vgl. PLUT., *Pelopidas* X,4 (ed. K. ZIEGLER, *Plutarchi vitae parallelae*, II/2, Leipzig - Teubner 1968<sup>2</sup>, S. 60-105).

<sup>99</sup> DIO CASSIUS, *Historiae Romanae* 67,15,3.

<sup>100</sup> Numerierung nach der Ausgabe von T. KOCK, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, I, Leipzig 1880 (= Nr. 295 in der Numerierung von R. KASSEL - C. AUSTIN, *Poetae Comici Graeci*, IV, Berolini et Novi Eboraci MCMLXXXIII, S. 266, Nr. 295).

<sup>101</sup> POLLUX X 40 (zitiert nach R. KASSEL - C. AUSTIN, *Poetae Comici Graeci*, IV, S. 266).

<sup>102</sup> Kratinos' Wahl des Wortes **proskafalaion** anstatt des üblichen **uphresion** an dieser Stelle seiner Komödie **Wrai** sei «peculiarly to himself», erklärt J.M. EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, I, Leiden 1957, S. 117.

<sup>103</sup> PHOT. p. 460,17 (zitiert nach R. KASSEL - C. AUSTIN, *Poetae Comici Graeci*, IV, S. 266. Hervorhebung S.P.).

<sup>104</sup> HESYCH. u 544 (zitiert nach R. KASSEL - C. AUSTIN, *Poetae Comici Graeci*, IV, S. 266. Hervorhebung S.P.).

<sup>105</sup> DITTENBERGER, SIG, II, Nr. 735/6, 402, dort S. 403 (= IG V,1 Peloponnesos 1390, A.22).



difrou~ de econtw ai ierai eusinou~ stroggulou~ kai ep| autwn potikefalaia | h spiran leuka, mh econta mh te skian mh te porfuran. Weder hier noch im gesamten Kontext geht es um Boote, sondern um Bekleidung und verschiedene Verordnungen der Priesterinnen. Deswegen ist nicht klar, wie man diese Schrift als Beleg für Sitzkissen der Matrosen heranziehen kann. Andere Belege für die Bedeutung 'Sitzkissen der Matrosen' sind mir nicht bekannt. Die Eventualität, dass Mk den ungenauen Terminus *proskefalaion* für *uphresion* gebraucht habe, scheint aufgrund des einzigen Zeugnisses von Pollux über Kratinos ziemlich fernliegend zu sein. Aber auch in diesem Fall wäre noch zu bedenken, warum Mk (wenn er auch mit *proskefalaion* doch *uphresion* gemeint hätte) das Sitzkissen der Ruderer *en th prumnh* (auf dem Heck) placiert hätte, wo sicher nicht die Ruderer gesessen haben, sondern der Steuermann.<sup>106</sup> Für Kopfkissen oder Sitzkissen für den Steuerman haben wir keine Evidenz, weder eine archäologische noch eine literarische. Alles, was wir von eventuellen anderen Sitzkissen wissen, wird schnell zusammenfasst: «As for the 'pillow', the definite article indicates that it was part of the boat equipment.<sup>107</sup> This may have been a sandbag, used for ballast ... These sandbags served to trim the boat when under sail; when not in service, they were stored beneath the stern deck where they could be used as pillows».<sup>108</sup> Gegen Wachsmanns Possibilismus<sup>109</sup> muss betont werden, dass uns aus den entsprechenden Quellen weder die Ausstattung eines kleinen Fischerbootes mit einem *proskefalaion* noch gar die Verwendung eines solchen im Sinne eines *Kopfkissens* bekannt ist, sondern dass dafür Fell (*kwa-*),<sup>110</sup> Garleder (*dermata*) oder – allgemein – Sitzkissen (*uphresia*) genannt werden, die aus solchen Materialien hergestellt wurden. Dass ein *proskefalaion* (*Kopfkissen*) auf Jesu Boot vorhanden war, könnte man an diesem Punkt nur aufgrund von Mk 4,38 annehmen. Die Präsenz (auch in der extratextuellen oder nur in der erzählerischen Welt) eines *Kopfkissens* führt zur Bedeutungserfüllung, dass Jesus in Vergleich zu dem Schlaf des Jona ohne Angst schläft, weil er die volle Macht hat; er schläft so tief wie Jona – aber nicht im Bauch des Schiffes, um sich vor Gott zu verstecken, sondern ruhig wie auf einem *Kopfkissen*, sicher der vollen Macht Gottes.

Auffällig und bemerkenswert ist an diesem Punkt die beispiellose Bemerkung von Theophylactus: *kaqeudei de epi to proskefalaion to tou ploiou, xulinon de pantw~ hn touto*.<sup>111</sup> In Zusammenhang mit den archäologischen Funden und den schriftlichen

<sup>106</sup> Über Form und Charakteristik des Hecks in der Kaiserzeit vgl. L. CASSON, *Ships*, S. 331. Zu diesen Informationen kommt hinzu, dass der Terminus *prumna* «nur für ein Schiffsteil (Mittelmeerschiffahrt), nicht für ein Bootsteil (Fischerboote) belegt» ist (R. PESCH, *Markusevangelium*, S. 271) – was für eine Anpassung an die Jonageschichte spricht.

<sup>107</sup> So nach J. MACGREGOR, *The Rob Roy on the Jordan, Nile, Red Sea and Gennesareth: A Canoe Cruise in Palestine and Egypt, and the Waters of Damascus*, London 1870, S. 358 (zitiert nach der Anm. von Wachsmann).

<sup>108</sup> S. WACHSMANN (ed), *The Excavation*, S. 111 f., Anm. 4 erklärt die Quellen für diese Kenntnisse: «I wish to thank Musa Shibli, a veteran fisherman from Jaffa, for describing these ballast bags to me and explaining their use. Mendel Nun notes that sandbags were not in use as ballast on Lake Kinneret in recent times (personal communication)».

<sup>109</sup> *Ibidem*, S. 110-114: «Why did Jesus chose to sleep in the stern? One possible explanation relates to seine net used with this type of boat: a large stern deck was necessary for laying out and spreading the net. On the stern deck the passenger would have been at the mercy of the weather and in the way of the helmsman, but the area beneath this deck would have been the most sheltered place in the boat» (S. 111). Es gibt aber keine Evidenz, dass jedes Fischerboot (z.B. der Grösse vom Kinneret Boat, dessen Heck nicht tiefer als 1,20 m war: vgl. J.R. STEFFY, *The Boat: A Preliminary Study of ist Construction*, in S. WACHSMANN [ed], *The Excavation*, S. 29-47, dort S. 29) immer eine Decke haben musste – dies sei abgesehen von der mk Erzählung gesagt, die das Schlafen Jesu ohnehin ausschliesst.

<sup>110</sup> Vgl. *Scholia Thuc.* II 93,2 (zitiert nach R. KASSEL - C. AUSTIN, *Poetae Comici Graeci*, IV, S. 266): *uphresion esti to kwa-, wi epikaqhntai oi ersonte~ dia to mh suntribesqai autwn ta- puga-*.

<sup>111</sup> THEOPHYLACTUS AUS OCHRYDA, *Enarratio in Evangelium Marci* (ed. J. BERTELLA, Venetiis 1754-1758, PG 123, S. 487-682), PG 123, S. 537.

Belegen ist es schwierig anzunehmen, dass diese Information aus eventuellen, für uns verlorenen enzyklopädischen Kompetenzen schöpft. Es lässt sich einfacher vermuten, dass die von den Vätern entwickelte Symbolik des hölzernen Bootes als Baum des Kreuzes, der die Kirche gründet, die Verschiebung des Materials Holz vom Boot zum Kopfkissen, an das Jesus sein Haupt lehnt, bewirkt hat. Abgesehen von der erzählerischen Funktion des Schlafes Jesu, der nur fiktiv sein kann, bleibt es sehr schwierig, die historische Neugierde, die nach Existenz, Art und Stoff des *proskefalaion* fragt, auf dem Jesus hätte – in Windstille – schlafen können, zu befriedigen.

Der zweite Knotenpunkt zieht den Topic hinzu:<sup>112</sup> Was wissen wir genau über Stürme auf dem See? Das zahlreichen Material ist unüberschaubar und eine – wenn auch grobe – inhaltliche und formale Einordnung des Materials erweist sich hier als notwendig.<sup>113</sup> Beschreibungen von Stürmen begegnen wir auf Bildern und in Erzählungen. In der metaphorischen Sprache<sup>114</sup> gilt das stürmische Meer bei Homer als Bild «für das Getümmel der Schlacht, für das Verhalten einer aufgebrachten Menschenmenge und für die innere Erregung des Gemüts».<sup>115</sup> In der griechisch-römischen Literatur erkennt Kahlmeyer<sup>116</sup> drei Anhaltspunkte für das Bildfeld: a) leidenschaftliche Gemütszustände; b) das ständig bedrohte menschliche Leben; c) der Staat.<sup>117</sup> Das Meer symbolisiert im Judentum (wie auch in den Mythen des ganzen Altertums üblich) das Urelement des Chaos. Aus den vielen Beispielen in narrativer Form für Erzählungen von Seestürmen sei hier nur aus der hellenistisch-römischen Literatur der Ausspruch Cäsars in Seenot erwähnt: «**Ιχι**», εφθ «**gennaie, tolma kai dediqi mhdn: Kaisara ferei~ kai thn Kaisaro~ tuchn sump-leousan**»<sup>118</sup> und die allbekannte Jonaerzählung (Jon 1,4-16) aus der jüdi-

<sup>112</sup> Auch die Kenntnisse über den Topic gehören zu der enzyklopädischen Kompetenz. Einerseits heben sie sich von den enzyklopädischen Kenntnissen hervor, weil sie die Informationen unter einem bestimmten Thema sammeln, andererseits unterscheiden sie sich von den spezifisch intertextuellen Kompetenzen, weil diese – anders als der Topic – nicht *direkt* mit der narrativen Struktur kooperieren. Die Definitionsfrage stellt aber in diesem Fall kein Problem dar, da das theoretische Interesse des Exegeten genau in die Gegenrichtung geht: er will nämlich keine Enzyklopädie beschreiben und einordnen, sondern sie auf den Text anwenden.

<sup>113</sup> Ausführliche Beschreibung des Materials findet sich in J. KAHLMEYER, *Seesturm und Schiffbruch als Bild im antiken Schrifttum* (Diss. phil. Greifswald), Hildesheim 1934; J.M. SASSON, *Jonah*, S. 90 ff.; F. SCHNIDER, *Rettung*, S. 388; R. KRATZ, *Rettungswunder*, S. 209-219; D.W.J. GILL - C. GEMPF, *The Book of Acts*, II, S. 22-47; H.-J. KLAUCK, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTA NF, 13), Münster 1978, S. 340-348; X. LÉON-DUFOUR, *La tempête apaisée*, S. 900. 916; P.J. ACHTEMEIER, *Person and Deed. Jesus and the Storm-Tossed Sea*, in «Interp.», 16 (1962), S. 169-176; G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, S. 108-110; R. PESCH, *Markusevangelium*, S. 274 f.; K. KERTELGE, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, München 1970, S. 92-98. Auf diese Untersuchungen beziehe ich mich hier, mit wenigen Ergänzungen.

<sup>114</sup> Vgl. darüber die vielen Belege bei H.-J. KLAUCK, *Allegorie*, S. 340-345.

<sup>115</sup> *Ibidem*, S. 340, mit vielen Beispielen in Anmerkung.

<sup>116</sup> J. KAHLMEYER, *Seesturm*.

<sup>117</sup> Der später in der Antike häufige Vergleich des Staates mit einem Schiff ist zum erstenmal bei Alkaios bezeugt. Eine Rekonstruktion dieser politischen Metapher auf HOR., *Carmina* I,14 (ed. D.R. SHACKLETON BAILEY, *Q. Horati Flacci Opera*, Stuttgart 1985, S. 1-134) angewandt bietet H.P. SYNDIKUS, *Die Lyrik des Horaz. Eine Interpretation der Oden*, 2 Bd., Darmstadt 1972-1973, I, S. 162-170.

<sup>118</sup> PLUT., *Caesar* XXXVIII,5 (ed. K. ZIEGLER, *Plutarchi vitae parallelae*, II/2, Leipzig 1968<sup>2</sup>, S. 253-337; Übersetzung von W. WUHRMANN, in *Plutarch, Grosse Griechen und Römer, Die Bibliothek der Alten Welt* [Griechische Reihe, 5], Stuttgart 1960): «Vorwärts, mein Freund, wag's und fürchte nichts! Du fährst Caesar in deinem Boot, und Caesars Glück fährt mit», wobei in diesem Fall Caesars *tuch* nicht

schen Literatur, die auch von einem grossen Sturm erzählt und von dem ruhigen Schlaf des Jona im Bauch des Bootes inmitten des Sturmes. «In der jüdisch-hellenistischen Literatur ist ein Hervortreten der Schiffahrtsmetaphorik zu beobachten»<sup>119</sup> (vgl. TestNaph VI 1-10; PHILO, *Legum Allegoriae* III,223f.; 4Makk 7,1-3; 1QH VI 22-24). Unter den Erzählungen, die formal dem Fokus-Text näherkommen, kann man auch zwischen Geschichten mit glücklichen Schluss (wie z.B. Jon; TestNaph VI,1-10; PHILOSTR., *Vita Apoll.* IV 13) und Geschichten mit unglücklichem Endergebnis (wie z.B. PLUT., *Caesar* 38) unterscheiden. Rettungswunder-Erzählungen bilden sich oft nach einer ziemlich regelmässigen Struktur: «Das Unwetter lässt den Himmel nicht mehr sehen, Wasser schlägt ins Schiff, die Mannschaft sucht das Schiff von seiner Ladung zu befreien. Die Situation scheint ohne Hoffnung zu sein ..., man schreit nach Hilfe»,<sup>120</sup> und danach kann die Rettung aus Seenot erfolgen. Die traditionelle **qeio- anhr**-Forschung hat betont, dass der Retter ein Wundertäter sein kann, wie im Fall von Apollonius von Tyana: **Panteoun kai ceimwno- kai puro- kai tw n calepwatwn kreittw ton andra hgoumenoi xunembainein hqel on, kai edeonto prosdounai sfisi th- koinwnia- tou plou.**<sup>121</sup> Ausserdem sind unter den Geschichten mit glücklichem Endergebnis die Rettungswunder von einfachen Danksagungen zu unterscheiden, zu denen – in der jüdischen Literatur – insbesondere Ps 107, 31 gehört: **exomologhsasqwsan tw kuriw ta eleh autou kai ta qaumasia autou toi- ui oi- tw n anqrwpwn.** Insgesamt lässt die Enzyklopädie keinen Zweifel davon, dass das Meer (oder der See) eine gefährliche kosmische Ur-Macht verkörperte,<sup>122</sup> dass der Sturm ein typisches Bild der Angst war<sup>123</sup>

geholfen hat, weil die Matrosen den Sturm nicht überwinden konnten und die Seefahrer doch zur Küste zurückkehren mussten; vgl. auch DIO CASSIUS, *Historiae Romanae* 41,46.

<sup>119</sup> H.-J. KLAUCK, *Allegorie*, S. 343.

<sup>120</sup> G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, S. 108. Diese Struktur ist – mit Varianten – für die christlichen Rettungswunder-Erzählungen nicht umstritten.

<sup>121</sup> Vgl. PHILOSTRATUS, *Vit. Apoll.*, IV 13 ff. (ed. und übersetzt: V. MUMPRECHT, *Das Leben des Apollonios von Tyana* [Sammlung Tusculum], München - Zürich 1983); vgl. auch V 13, wo Apollonius das Versinken des Schiffes voraussagt, und entsprechend seiner Vorhersage ging das Schiff dann unter (In Form von Parodie vgl. LUKIAN, *Peregr.* 43; *Demon.* 35, ed. M.D. MACLEOD, *Luciani Opera* [SCBO], Oxford: Oxford University Press, III [1980] S. 188-205 und I [1972], S. 46-57). Die Beispiele für einen sogenannten **qeio- anhr** als Retter sind aber sehr begrenzt, und eine (von der **qeio- anhr**-Hypothese beeinflusste) Parallele zwischen der glückbringenden Wirkung der blossen Anwesenheit Jesu an Bord, wenn auch schlafend, und der blossen Anwesenheit des Apollonius an Bord wird von den sehr verschiedenen erzählerischen Strukturen nicht gerechtfertigt. Diese Beobachtung wird von den Ergebnissen der neuen **qeio- anhr**-Debatte unterstützt, die zeigen konnte, «dass die **qeio- anhr**-Terminologie in der Literatur der Kaiserzeit keineswegs als Bezeichnung für Gottmenschen oder Göttersöhne benutzt wurde» (D. DU TOIT, **QEIOS ANQRWPOS. Analyse eines semantischen Feldes. Zugleich eine Studie zu seiner Relevanz für die Entstehung der Christologie** [Diss.], Berlin 1996, S. 387). Gegen Theissen: «So ist die Sturmstillung dem Motiv von rettenden und schützenden Passagier zuzuordnen ... Auf jeden Fall will die Erzählung sagen: Die blossen Anwesenheit Jesu ist Grund genug, sich ungefährdet zu glauben» (G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, S. 110). Mit Recht bemerkt Schnider: «Der schlafende Jesus ist kein Glücksbringer wie Cäsar oder Apollonius» (F. SCHNIDER, *Rettung*, S. 389).

<sup>122</sup> So seit der Akkadisch-Babylonischen Tradition (vgl. P.J. ACHEMEIER, *Person and Deed*), auch in der klassischen, hellenistischen und jüdischen, in den Psalmen verbreiteten (vgl. Ps 74,13; 104,5f.; 33,7; 107,28f.; 95,5 u.a.; aber auch Jes 40,12; 51,15; Jer 31,35; Hi 9,8; 26,12f.; Dan 7,1-9) Tradition.

<sup>123</sup> Vgl. LUKREZ, *De Rerum Natura*, II 1-4: «Suave mari magno turbantibus aequora ventis | e terra magnum alterius spectare laborem, | non quia vexari quemquamst iucunda voluptas, | sed quibus



und dass das glückliche bzw. unglückliche Schicksal der Seefahrer als Konsequenz ihrer *pietas* zu den Göttern angesehen wurde.<sup>124</sup>

Das Material stellt, wie man sieht, eine Vielfalt von Strukturen und Kontexten dar. Sowohl formal als auch inhaltlich erweisen sich die Erzählungen von Rettungswundern als die dem Fokus-Text am nächsten stehende Tradition. Sie schildern die Situation und die entsprechenden Szenographien zum Topic so, dass sie einen näheren Kontext anbieten als den eines symbolischen Bildes für den Staat oder die Kirche. Aber dennoch wird in keiner dieser Erzählungen – ausser Jon – von dem Retter oder von irgendjemand anderem an Bord erzählt, dass er schläft und keine Angst hat.<sup>125</sup> Einerseits wird also der zweite Knotenpunkt vom Topic-Repertoire bestätigt, andererseits erweist sich ein Text, nämlich Jon, als sehr ähnlich zu Mk 4,35-41 und genauso anormal in Vergleich zum gemeinsamen Topic.

Die Auswertung der Knotenpunkte stellt sich der Lesetheorie nach als eine Alternative – oder Wahrscheinlichkeitsdisjunktion<sup>126</sup> – dar. Die erste Verstehensmöglichkeit wäre für den Leser, anzunehmen, dass ihn der Erzähler über neue Eigenschaften der erzählten Welt informieren will. Im Fall des ersten Knotenpunktes würde es heissen, dass Jesus die seltene Fähigkeit hatte, auch bei Sturm und Wogen schlafen zu können. So könnte man eine erzählerische Strategie konstruieren, aber unter der Bedingung, dass die «mögliche Welt»<sup>127</sup> der Fabula mit phantastischen Zügen<sup>128</sup> ausgestattet<sup>129</sup> wird. Für diese Hypothese bietet der Text keine Anhaltspunkte.<sup>130</sup> Ähnliches

---

*ipse malis careas quia cernere suave est»* (dt. Übers. nach H. DIELS, *Lukrez, Von der Natur*, München 1993: «Wonnevoll ist's bei wogender See, wenn der Sturm die Gewässer aufwühlt, ruhig vom Lande zu sehn, wie ein andrer sich abmüht, nicht als ob es uns freute, wenn jemand Leiden erduldet, sondern aus Wonnegefühl, dass man selber vom Leiden befreit ist»).

<sup>124</sup> Die Überlebenden aus Seestürmen hielten sich für von den Göttern begnadet (vgl. z.B. JUVEN., *Sat.* XIV 301; PHAEDRUS, *Fabulae* IV 23; HOR. *Ars Poetica* 20 [Votivgabe der vom Schiffbruch Geretteten]). Im Gegensatz dazu: «those who do not survive are merely paying for guilts earned long before setting foot on a ship's deck. Such is Homer's opinion on the fate awaiting Odysseus's brazen crew (*The Odyssey* 12.127-41, 249-446); and such is the opinion of ancient authorities who investigated actual cases of sailors lost at sea» (J.M. SASSON, *Jonah*, S. 91). Auch der Sturm von Jon 1 ist als Strafzeichen für die Flucht des Propheten anzusehen (vgl. H. LUGT, *Wirbelstürme im Alten Testament*, in «BZ NF», 19 [1975], S. 195-204, dort S. 202). Die Strafe Gottes durch die Macht des Wassers ist auch von Jes 8,7-8 bezeugt; seine entsprechende aus dem Wasser errettende Macht kommt u.a. in Jes 17,13-14 vor.

<sup>125</sup> Vgl. unten Anm. 147.

<sup>126</sup> Vgl. U. Eco, *Lector*, S. 140-142 (§ 7.1: 'Wahrscheinlichkeitsdisjunktionen') und *ibidem*, S. 143-148 (§ 7.2: 'Vorhersagen als Prä guration von möglichen Welten').

<sup>127</sup> Über den Begriff «mögliche Welten» vgl. *ibidem*, S. 162. Dieser Begriff wurde aus der Modallogik übernommen. De niert wurde er von Eco u.a. als «kulturelles Gebilde» (*ibidem*, S. 164). Eine ausführliche Beschreibung und Diskussion dieses Begriffes und seiner Anwendbarkeit in der Textsemiotik findet man in U. Eco, *Grenzen*, S. 256-270. Durch ein vereinfachtes Beispiel aus dem Märchen von Rotkäppchen hat ihn U. Eco, *Lector*, S. 163 so verdeutlicht: «Einige Zuschreibungen von Eigenschaften erfolgen nach denselben Regeln, wie sie in der Welt meiner Erfahrung existieren (zum Beispiel besteht der Wald des Märchens ebenfalls aus Bäumen), andere Zuschreibungen wiederum gelten nur für jene Welt: zum Beispiel hat in diesem Märchen der Wolf die Eigenschaft zu sprechen und die Grossmütter nebst Enkelinnen die, von Wölfen verschlungen zu werden und dies zu überleben».

<sup>128</sup> Vgl. z.B. U. BECKER - S. WIBBING, *Wundergeschichten*, S. 33-45, dort S. 35: «Die Betonung, dass Jesus auf einem Kissen schlief, erhöht die Spannung und den wunderbaren Charakter» (Hervorhebung S.P.).

<sup>129</sup> Zu dem Begriff «ausgestattete Welt» vgl. U. Eco, *Lector*, S. 155.

gilt für den zweiten Knotenpunkt: Soll der Leser denken, dass der Erzähler die Reaktion der Jünger, in einer lebensgefährlichen Situation Angst zu haben, für unbegründet hält? Oder dass sie egoistisch sind, da sie «nur an sich dachten und nicht bereit waren, untereinander und mit Jesus die Gefahr zu teilen»?<sup>131</sup> Auch für diese Hypothese bietet der Text keinen Anhaltspunkt.

Die zweite, einzig mögliche, erzähltheoretisch logische Alternative ist, dass der ML der Erzählstrategie kooperativ folgt und bereit ist, in den zwei Knotenpunkten eine andere – eine narrative – Logik zu vermuten, für die die Details des Schlafens Jesu und seiner überraschenden Frage eine so wichtige erzählerische Funktion tragen, dass der Erzähler dafür dazu bereit ist, auf die oberflächliche Kohärenz zu verzichten, ohne dass er diese Knotenpunkte als widersprechend und störend empfindet. Diese ‘tiefere’ Logik des MA (und des ML) ist die erzählerische Perspektive oder – wie man mit dem Terminus *technicus* sagt – die «focalisation».<sup>132</sup>

Um diese tiefere Logik – oder ‘Tiefenstruktur’, wie man auch sagt<sup>133</sup> – des Textes zu untersuchen, hat sich ein anderer Text gezeigt, die Jonaerzählung, die der Erzählung in Mk 4,35-41 struktural näher als alle anderen steht. Der ML, der die Jonaerzählung sicher gut kennt,<sup>134</sup> wird angewiesen, aus dieser Geschichte Anhaltspunkte für die Interpretation von Mk 4,35-41 zu

<sup>130</sup> Im Fall des aussergewöhnlichen Befehls Jesu an den Sturmwind und den See, liegt die Sache anders. Die Erzählfiguren (die Jünger) nehmen dies als wahr (vgl. die sog. «Admiration», V. 41), weil die kulturelle Enzyklopädie des ersten Jahrhunderts n.Chr. die – wenn auch seltene – Möglichkeit des Wunders beinhaltet (vgl. z.B. Philostratos’ Biographie des wandernden Wundertäters Apollonios von Tyana. Über die Auswertung der literarischen Belege für die Demontierung des bisher geläufigen *geio- anhr*-Konzeptes vgl. aber D. DU TOIT, *QEIOS ANQRWPOS*). Aus diesem Grund ist es in dieser Lesetheorie *nicht möglich*, das Wunder in die Kategorie ‘Knotenpunkt’ aufzunehmen. Hier wird der Leser aufgefordert, die erzählte Welt als eine mögliche Welt auszustatten, in der jemand – als aussergewöhnlicher Fall – die Macht hat, über das Meer und den Sturm zu herrschen.

<sup>131</sup> So J. GNILKA, *Markus*, I, S. 196-197: «Ihre (der Jünger) falsche Haltung bestand darin, dass sie nur an sich dachten und nicht bereit waren, untereinander und mit Jesus die Gefahr zu teilen ... Der Tadel des Wundertäters an den Jüngern als Antwort auf deren egoistischen Vorwurf hebt das Wunder nicht auf, sondern gibt ihm die richtige Richtung». Ist das Versagen der Jünger gegenüber dem Kreuzestod Jesu, worauf sich Gnilka für seine Interpretation bezieht, auch als «egoistisch» (S. 196) zu interpretieren? Will Mk sagen, dass sie lieber mit ihm hätten sterben sollen, sowohl auf dem Boot als auch am Kreuz?

<sup>132</sup> Über Definition und Funktion von *Narration* und *Focalization* vgl. M. BAL, *Narration and Focalization*, in DIES., *On Story-Telling*, S. 75-108, dort S. 91 f. Mit *Focalization* wird ein «center of interest» gemeint (anders P. RICOEUR, *Die lebendige Metapher*, München 1986, S. 57. 81 f. in Anlehnung an Max Black). Mit Bals Worten: «By that I mean, first, the result of the *selection*, from among all possible materials, of the content of the narrative ... in the abstract sense of ‘considering something from a certain angle’» (S. 92, Hervorhebung im Text). TANNEHILL, *Die Jünger*, S. 48 verdeutlicht: «In der Kommunikation zwischen Autor und Leser ist das *Urteil des impliziten Autors* über Ereignisse und Personen der Erzählung höchst bedeutsam», übernimmt aber die theoretische Diskussion nicht. Andere (z.B. D.F. TOLMIE, *The Function of Focalization in John 13-17*, in «Neotest.», 25 [1991], 2, S. 273-287) übernehmen den Begriff ‘focalisation’. Stimme und Absicht – oder ‘Point of view’ – des Erzählens sind nicht dasselbe.

<sup>133</sup> Vgl. R. DETWEILER, *Story, Sign, and Self*, S. 21 über den philosophischen Ursprung der Kontrastposition «deep structure» – «surface structure».

<sup>134</sup> Dass der Jonatext zu den enzyklopädischen Kompetenzen des ML zu zählen ist, ist keine Frage (vgl. u.a. R. PESCH, *Markusevangelium*, S. 269: «Unsere Erzählung ist ... intendiert nach dem Motiv ‘Hier ist mehr als Jona’»; so auch J. ERNST, *Markus*, S. 149-150), da das Jonamotiv im NT eine grosse Relevanz erlangt (vgl. R.A. EDWARDS, *The Sign of Jonah: In the Theology of the Evangelists and Q*, Naperville [IL] 1972). Als Intertext tritt es auch bei Lk 11,29-32; Mt 12, 38-42 hervor. In der ganzen ‘vor-kritischen’ Epoche bleibt Jona ein beliebter Typus der Interpretation.

gewinnen. Jon 1,4-16 wird an diesem Punkt der textuellen Mitarbeit zum 'Intertext' für Mk 4,35-41.

5. *Ein inferentieller Spaziergang: Der Intertext als Hinweis zur erzählerischen Strategie – oder: Jona und das Zeugnis über Gott: Glaube an Gottes Macht*

Trotz gelegentlichen Misstrauens gegen die Möglichkeiten der Intertextualität betreffs Mk 4,35-41<sup>135</sup> sind wir doch positiv angeregt, diesen besonderen inferentiellen Spaziergang<sup>136</sup> in die intertextuelle Kompetenz zu wagen.<sup>137</sup> Bevor aber die Analyse fortschreitet, sollen hier einige Erklärungen zu dem Begriff 'Intertext' folgen, in den wir jetzt 'spazierengehen' werden.

Zunächst müssen hier einige Erläuterungen zu dem Begriff 'Intertext' vorangestellt werden, da sich die Forschung nicht einig ist, wie der Terminus zu definieren sei.<sup>138</sup> Hierzu nehme ich nur kurz die Definition von Intertext auf, die hier zugrundegelegt wurde. «It is not possible to limit a priori the virtual intertextuality of a text»<sup>139</sup> – daher soll 'Intertext' in Beziehung auf seine beiden Eckpunkte (Fokus-Text und Topic) definiert werden: Dieses «network of similitudes, tension and transformations»,<sup>140</sup> das die Intertextualität ist, ergibt sich zwischen (mindestens) zwei Texten, von denen der eine der Fokus-Text und der andere (oder die anderen) der Intertext (bzw. mehrere Intertexte) ist. Dieser letzte ist ein Text, der sich aus dem gesamten

<sup>135</sup> Vgl. C.S. MANN, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 27), Garden City (NY) 1986, S. 275: «Attempts to find parallels to the narrative, biblical and otherwise, are not convincing»; K. KERTELGE, *Die Wunder*, S. 96: «Mehr als einzelne Motivparallelen bei gelegentlichen wörtlichen Anklängen bietet auch die Jonageschichte (Jon 1,3-16) nicht. In Mk 4,35-41 geht es um etwas grundsätzlich Verschiedenes».

<sup>136</sup> Wenn der Leser den Text momentan verlässt und dank Assoziationen, Vorkenntnissen oder expliziten Anregungen des Textes (z.B. ein Zitat) nach extratextuellen Anhaltspunkten zum Verstehen sucht, so macht er, was Eco in seiner plastischen Sprache einen 'Spaziergang' nennt: «Wir nennen diese Auswanderungen (von Textemigranten, die nach ihrer Rückkehr mit reicher textueller Beute beladen sind) *inferentielle Spaziergänge*» (U. Eco, *Lector*, S. 149). Dieser Spaziergang ist aber 'inferentiell', d.h. nicht zum Selbstzweck bestimmt, sondern um eine Inferenz betreffs des Textinhaltes zu ziehen.

<sup>137</sup> Vgl. *ibidem*, S. 148 f.: «(Für die Mitarbeit) ist die fortwährende Verknüpfung des Textes mit der Enzyklopädie von entscheidender Bedeutung. Um Voraussagen zu treffen, die ein Minimum an Wahrscheinlichkeit aufweisen, mit dem Verlauf der Geschichte übereinzustimmen, *geht der Leser über den Text hinaus*. Er zieht Schlussfolgerungen, wird aber eine der wahrscheinlichen Prämissen des eigenen Enthymems anderswo suchen ... Wir nennen diese Auswanderungen (von Textemigranten, die nach ihrer Rückkehr mit reicher textueller Beute beladen sind) *inferentielle Spaziergänge*» (Übersetzung dem italienischen Original angepasst. Hervorhebungen im Text). Besonders ist dieser inferentielle Spaziergang deshalb, weil die Abteilung der Enzyklopädie, in der man spazieren geht, ein Intertext ist, und sogar ein allein existierender.

<sup>138</sup> Der Begriff 'Intertextualität' wurde von J. Kristeva eingeführt: vgl. J. KRISTEVA, *Sémiotiké. Recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969 (Reprint von J. KRISTEVA, *Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman*, in «Critique», 23 [1967], S. 438-465) und seitdem in verschiedener Art und Weise benutzt. Darüber J. DELORME, *Intertextualities about Mark*, in S. DRAISMA (ed), *Intertextuality in Biblical Writings*, Kampen 1989, S. 35-42, dort S. 35.

<sup>139</sup> J. DELORME, *Intertextualities*, S. 35.

<sup>140</sup> *Ibidem*, S. 35.



extratextuellen Universum und vor anderen möglichen enzyklopädischen Topic-Repertoires hervorhebt, weil er eine besondere Rolle beim Verständnis des Fokus-Textes spielt. Diese Einschränkung des Begriffes Intertext distanziert sich von den theoretischen Definitionen und praktischen intertextuellen Analysen, die die Intertextualität als reine «*juxtaposition of ... two texts*»<sup>141</sup> verstehen. Intertextualität ist eben nicht ein blosses «putting two texts side by side»,<sup>142</sup> bei dem die Möglichkeit der Interpretation so frei bleibt wie die Phantasie des Lesers selbst.<sup>143</sup> Unbefriedigend ist aber auch eine breite Definition von Intertextualität, die nicht genügend Kriterien bietet, um Texte wie TestNepht VI 1-10, PLUT., *Caesar* 38 oder die ebenso hier zitierten Psalmen von einem anderen Text wie Jon zu unterscheiden.<sup>144</sup> Diesbezüglich scheint es sinnvoller zu sein, zwischen jenen Texten zu unterscheiden, die zwar auch unter den Umbrella-term 'Intertextualität' fallen könnten, aber nur eine allgemeine Information betreffs des Topic und der Szenographie vermitteln, ohne die narrativen Strukturen des Fokus-Textes zu berühren, und jenen anderen Texten, die direkt vom Fokus-Text impliziert sind, weil sie für die Lösung der Knotenpunkte benötigt werden. Diese letzten sind die einzigen Texte, die hier als 'Intertexte' bezeichnet werden. Auch alle anderen Informationen aus dem Topic-Repertoire macht sich der Leser im Laufe seiner rhizomatischen Lektüre zunutze – wie es auch in der vorliegenden Auslegung erfolgen wird<sup>145</sup> –, aber sie werden zunächst nicht zur Auflösung der Knotenpunkte herangezogen.

Wenn nun 'Intertext' so definiert wird, muss man Fall für Fall überprüfen, ob der vermutete Intertext (in diesem Fall Jon) genügend Charakteristika enthält, um sich als Intertext für die Interpretation zu etablieren – genau wie es zuvor auch bei der Überprüfung der Knotenpunkte stattgefunden hat. Das ist also der folgende Schritt.

Welche Charakteristika erfüllt der Jona -Text, um sich als Intertext zu etablieren?

a) Zuerst enthält Jon 1,4-16 das gleiche wesentliche Motiv (nämlich den Schlaf im Boot/Schiff), das auch in der Erzählung von Mk 4,35-41 einen Knotenpunkt der Strategie bildet: **Iwna~ de katebh ei~ thn koilhn tou ploiou kai ekaqedwn kai erregcen** (Jon 1,5b) ist eine Parallelstelle zu Mk 4,38: **kai auto~ hn en th prumnh epi to proskefalaion kaqedwn**.

<sup>141</sup> I.R. KITZBERGER, *Love and Footwashing*, S. 202 (Hervorhebung S.P.).

<sup>142</sup> *Ibidem*, S. 202.

<sup>143</sup> Vgl. *Ibidem*, S. 202: «this text is open to different and even contradictory interpretations. And it would be difficult to judge, I believe, which one is appropriate to the text and which not». Was ist in diesem Kontext unter «intuitive knowledge» (S. 202) zu verstehen? Die einzige (und theoretische!) Konsequenz aus diesen Prämissen wäre, dass jeder Leser anders liest *und* auch anders lesen *muss*. Das ist es auch, was der Artikel erreicht: «Thus, to be sure, the 'meaning' of the text would have been quite a different one to another member of the johannine community» (S. 197).

<sup>144</sup> Vgl. z.B. U. Eco, *Lector*, S. 101: «Die intertextuelle Kompetenz (die äusserste Peripherie einer Enzyklopädie) umfasst *alle* dem Leser vertrauten Systeme» (Hervorhebung im Text) und weiter: «Natürlich zirkulieren die intertextuellen Szenographien in der Enzyklopädie ... Die »allgemein« genannten Szenographien entstammen also der enzyklopädischen Kompetenz des Lesers» (S. 103 f.).

<sup>145</sup> Siehe oben § 6.

b) Die Jonaerzählung enthält auch viele andere strukturelle Handlungselemente, die sich ebenfalls im Plot von Mk finden: Beide 'rettenden Passagiere' schlafen (Jon 1,5; Mk 4,38), die Matrosen beider Seemannschaften haben grosse Angst (Jon 1,5; Mk 4,38), die Matrosen wenden sich mit einer Frage an den Schlafenden (Jon 1,11; Mk 4,38), der Schlafende wird in beiden Fällen von den Matrosen geweckt (Jon 1,6; Mk 4,38), der geweckte Passagier spielt in beiden Erzählungen eine unverzichtbare Rolle bei der Auflösung der Komplikation (Jon 1,12-15; Mk 4,39), und beide Geschichten gipfeln mit dem *timor Dei* vor dem Wunder (Jon 1,16; Mk 4,41).

c) Ausserdem zeigen Jon und Mk sehr viele sprachlich-formale Ähnlichkeiten, die ihre Verbundenheit nochmals unterstreichen: **kai egeneto kludwn mega~** ... (Jon 1,4), **kai ginetai lailay megalh** ... (Mk 4,37); **to ploion** (Jon 1,5; Mk 4,36f.); **kai eipen autw:** ... **kai mh apolwmeqa** (Jon 1,6), **kai legousin autw ... oti apollumeqa;** (Mk 4,38); **kai kopasei h qalassa** (Jon 1,11.12), **kai ekopasen o anemo~** (Mk 4,39); **kai efobhqhsan ... fobw megalw** (Jon 1,16), **kai efobhqhsan fobon megan** (Mk 4,41).

Aufgrund dieses Vergleiches erweist sich Jon als berechtigter Intertext für die Interpretation des Mk. Darüber hinaus erweist sich dieser Text als nicht nur für die Interpretation berechtigt, sondern auch besonders bedeutsam, weil der ML sonst keinen anderen Text aus seiner Enzyklopädie kennt,<sup>146</sup> in dem die gleiche Situation des Knotenpunktes (der Schlaf) geschildert wird.<sup>147</sup> Aus diesem Grund treten die vielen anderen Texte des Topic-Repertoires bei der Rekonstruktion der Kohärenz in den Hintergrund. Zu diesen Texten zählen die obengenannten Psalmen, die einige Ausleger als Intertexte betrachtet haben.<sup>148</sup> Da sich aber diese Autoren an der Diskussion zur Intertextualität nicht beteiligen, entspricht es dem methodologischen Schwerpunkt dieser Arbeit, sich mit ihnen auch nicht im einzelnen

<sup>146</sup> Natürlich gilt diese Aussage nur insoweit, wie wir die Enzyklopädie des Lesers rekonstruieren können. Das ist auch ein Problem, aber ein anderes Problem.

<sup>147</sup> Nur eine andere Stelle ist mir bekannt, die auch erzählt, dass sich jemand auf einem Schiff um einen lebensgefährlichen Sturm überhaupt nicht kümmert: PETR., *Saty.* 115. Trotzdem kann sie nicht als Intertext betrachtet werden. Petronius schildert in § 114 die Szene des Sturmes und in § 115, als der Sturm gerade vorbei ist, von dem Wiederauftauchen des Eumolpus auf dem Schiff, der die ganze Zeit unbemerkt wie besessen an seinem poetischen Werk gearbeitet hat: «Audimus murmur insolitum et sub diaeta magistri quasi cupientis exire belvae gemintum. Persecuti igitur sonum invenimus Eumolpum sedentem membranaeque ingenti versus ingerentem. Mirati ergo quod illi vacaret in vicinia mortis poema facere, extrahimus clamantem, iubemusque bonam habere mentem. At ille interpellatus excanduit et 'Sinite me' inquit 'sententiam explere; laborat carmen in fine'. Inicio ego phrenetico manum; iubeoque Gitona accedere et in terram trahere poetam mugientem». Wie sich einfach feststellen lässt, kann man diese Stelle aus mehreren Gründen nicht als Intertext betrachten: (1) der Text ist auffällig eine Parodie; (2) Eumolpus kümmert sich nicht um den Sturm, aber er schläft doch nicht; (3) als 'rettender Passagier' wird Encolpius genannt (§ 114: «'Tu' inquit 'Encolpi, succurre periclitantibus ...'»); (4) der Autor ordnet die ganze Erzählung um den erotischen *amplexus amantium* des Encolpus mit seinem Freund Giton, nicht um die Abwesenheit Eumolpus, die erst danach erzählt wird und keine Rolle in der Sturmerzählung spielt.

<sup>148</sup> Vgl. R. GLÖCKNER, *Neutestamentliche Wundergeschichten*, S. 60-79; F. SCHNIDER, *Retting*; R. PESCH, *Markusevangelium*, I, S. 269. Solche 'intertextuelle' Interferenz unterstützte die These des *geio-anhr* in den Wundergeschichten. Die Kritik an dieser Theorie wurde schon von B. BLACKBURN, *Theios Anèr and the Markan Miracle Traditions*, Tübingen 1991, S. 141-145 vorgebracht.

auseinanderzusetzen.<sup>149</sup>

Der zweite Schritt muss die Frage beantworten, wie man einen Intertext zwecks der Sinnkonstitution zur Geltung bringt. Selbstverständlich muss Jon 1,4-16 im Hinblick auf seine *Ähnlichkeit* mit Mk 4,35-41 verglichen werden: Als ähnlicher Text hat er sich eben als bedeutsam erwiesen. Aber das Ziel des Vergleichs besteht nicht einfach darin, eine Parallelität zwischen zwei Texten zu zeigen, die nur eine Wiederholung darstellt. Ein solcher Vergleich würde nichts anderes aufdecken als das, was auch aus dem Fokus-Text schon hervorging. Auf der logischen Grundlage des Vergleiches basieren viele rhetorische Schemata, aber insbesondere die «*ampli catio per comparationem*».<sup>150</sup> Diese hebt Unterschiede vor dem Hintergrund der Gemeinsamkeiten hervor. Denn Unterschiede zwischen verschiedenen Sachen zu unterstreichen wäre keine vielversprechende Strategie; umgekehrt eine Basis von Gemeinsamkeiten als Hintergrund anzubieten, um daraus Unterschiede um so deutlicher hervorzuheben (oder *vice versa*), hat einen wirkungsvollen logisch-rhetorischen Effekt.

Ähnlich verhält sich ein Intertext zu dem Fokus-Text, indem der Intertext eine Art von *ampli catio* für den Fokus-Text bedeutet. Diese erweiternde Strategie erfüllt sich beim Lesen zuerst durch die Auswahl der Berührungspunkte, die den Vergleich berechtigen. Vor diesem Hintergrund können dann die Unterschiede das 'Mehr' zeigen, das den Fokus-Text anreichert. Nur diese Unterschiede bieten Anhaltspunkte für das Verstehen des Fokus-Textes. Da hier die Verwandtschaft zwischen den zwei Texten nicht von lexikalischen Verweisen, sondern von einem bestimmten Problem der erzählerischen Kohärenz in der geschilderten Topic-Situation hervorgerufen wurde, basiert der Vergleich nur auf den strukturalen Ähnlichkeiten der Topic-Situation. Intertextuell impliziert (und also intertextuell relevant) ist dabei nicht die globale erzählerische Struktur der Jonaerzählung, sondern nur die Struktur, die dem Topic zugehörig ist. Auf dieser Grundlage fundiert sich das intertextuelle Verhältnis (oder Interferenz) der zwei Texte. Nach diesem Muster erfolgt nun also ein 'inferentieller Spaziergang' in die intertextuelle Enzyklopädie.

Welche erzählerischen Strukturen von Jon 1,4-16 sind intertextuell relevant? An diesem Punkt muss der Jonastext genauer betrachtet werden. Da es nicht möglich ist, die ganze Analyse dieses Textes vorzulegen, werden nur die Ergebnisse referiert.<sup>151</sup> Wenn man versucht durch mögliche «Superstruk-

<sup>149</sup> Das grosse Verdienst der Untersuchungen von alttestamentlichen Traditionen, das darin besteht, den Weg für die These der Missionspropaganda freigemacht zu haben (R. GLÖCKNER, *Neutestamentliche Wundergeschichten*, S. 77), soll nicht bestritten werden. Es wäre jedoch falsch, aufgrund der Annahme der Psalmen als Intertexte zu schlussfolgern, dass «the narrative is a demand for faith – not faith in Jesus as a wonderworker, but faith in God as the creator and sustainer of nature» (C.S. MANN, *Mark*, S. 274). Hätte sich Mann nicht deutlich gegen die Intertextualität gewehrt (S. 275), würde man vielmehr denken, dass er hier eine fast 'integralistische' intertextuelle Lektüre vertritt, indem er die theologische Perspektive von den Psalmen und von Jon *unmittelbar* auf Mk überträgt.

<sup>150</sup> QUINT., *Inst.* 8,4,9 (ed. M. WINTERBOTTOM, *M. Fabi Quintiliani, Institutionis oratoriae libri duodecim* [SCBO], 2 Bd., Oxford 1970).

turen»<sup>152</sup> die Erzählung von Jona im Sturm zusammenzufassen, zeigt sich:<sup>153</sup> Jona bekommt von Gott den Auftrag, sein Wort nach Ninive zu bringen, aber er zieht vor Gott auf einem Schiff – soweit weg wie er kann.<sup>154</sup> Gott ruft aber auf dem Meer einen Sturm hervor, um die Schiffsreise zu verhindern. Jona weiss, dass der Sturm seinetwegen aufkommt (Jon 1,12), und dass man nichts dagegen tun kann. Er betet nicht zu seinem Gott, wie alle anderen Matrosen, sondern legt sich schlafen.<sup>155</sup> Jona interessiert nicht, was auf dem Schiff passiert,<sup>156</sup> er wartet nur, dass Gott handelt.<sup>157</sup> Anders als bei Jesus lässt die erzählerische Struktur die Gründe erkennen, aus denen Jona schläft: Er kennt die absolute Macht Gottes und will lieber sterben (vgl. auch Jon 4,3-8), als zu Gott zurückzukehren.<sup>158</sup> Auffällig ist er nicht bereit, sich auf Gott einzulassen: Es ist ihm lieber, vor Gott wegzulaufen oder auch zu sterben – sei dies durch den Sturm oder auch durch die Hand der Matrosen –, aber auf keinen Fall will er zu Gott zurückkehren! Zur Belehrung des Lesers entwickelt sich aber die Geschichte nicht wie Jona denkt, sondern wie Gott es will. Er wird ins Meer geworfen, der Sturm wird gestillt, aber Jona stirbt nicht, weil Gott andere Pläne mit ihm hat. Die Geschichte erzählt dann

<sup>151</sup> Kritischer Skrupel: Funktioniert aber auch das Verständnis von der Jonaerzählung nicht genauso durch die Intertextualität? Dies will kein Ausweichen vor den Problemen des hermeneutischen Zirkels sein. Wir wissen, dass das Verständnis keinen autonomen Anfang hat (vgl. J. DELORME, *Intertextualities*, S. 35: «One could consider that the concept of *intertextuality* contradicts that of *closure* of the text. Since every text contains something 'already said' or 'already written', how can we understand it by containing in whithin itself?». Hervorhebung im Text). Obwohl das bekannte Problem logisch-formal nicht lösbar ist (Kommt erst die *langue* oder die *parole*? Sprache und Verstehen bleiben sowieso ein Phänomen der Wechselwirkung), lässt sich es praktisch umgehen, indem man ständig Lektüre und Interpretationen produziert und verifiziert. Wie in einem Karussell besteht die Chance der Interpretation in der Entscheidung, einzusteigen.

<sup>152</sup> Vgl. T.A. VAN DIJK, *Macrostrategies*, S. 189-191.

<sup>153</sup> Vgl. J.M. SASSON, *Jonah*.

<sup>154</sup> Für diese Deutung der Stadt Tarschisch, Ziel der Reise, vgl. J.M. SASSON, *Jonah*, S. 78-80; F.W. GOLKA, *Jonah*, in G.A.F. KNIGHT - F.W. GOLKA, *Revelation of God. A Commentary on the Books of The Song of Songs and Jonah*, Grand Rapids (MI) 1988, S. 65-136, dort S. 75 f. (dt. Übers.: *Jona*, Stuttgart 1991).

<sup>155</sup> Für Jonas Schlaf sind verschiedene Interpretationen denkbar. Zu dieser Auslegung vgl. J.M. SASSON, *Jonah*, S. 102: «Jonah's situation is not, however, similar to the abandoned prophets upon whom an angry God pours deep sleep (vgl. Isa 29,10); rather, his condition is that of a prophet who realizes that there is no escaping God»; F.W. GOLKA, *Jonah*, S. 76-78.

<sup>156</sup> *Ibidem*, S. 79: «Jonah goes to sleep, not caring for his own life or that of the sailors».

<sup>157</sup> Vgl. H. WITZENRATH, *Das Buch Jona. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung*, St. Ottilien 1978, S. 58: «Jona agiert und reagiert eigenartig ... ebensowenig reagiert er darauf, dass das Los ihn trifft. Auf die Fragen der Matrosen reagiert er mit zwei Auskünften über sich ... Sie sollen ihn töten. Jona reagiert also negativ, indem er sich entzieht; oder er reagiert gar nicht. Die einzige -reaktive- Initiative ist gegen ihn selbst gerichtet».

<sup>158</sup> So auch G. MAIER, *Der Prophet Jona*, Wuppertal 1976, S. 41: «Nichts könnte deutlicher machen, dass Jona Abschied nehmen will von seinem alten Leben. Ja, der Schlaf ist hier ein Sinnbild für den Abbruch seiner Beziehungen zu Gott. Die Stelle hat ihre nächste biblische Parallele in der Erzählung von Elija, der sich unter den Wacholder legt mit dem Wunsch, zu sterben». Für eine ausführliche formale Betrachtung der Erzählung Elija als Intertext für Jona vgl. H. WITZENRATH, *Das Buch Jona*, S. 77-82. Vgl. auch A. MAILLOT, *Jonas ou Les farces de Dieu. Sophonie ou L'erreur de Dieu*, Paris - Neuchâtel - Montréal 1977, S. 30: «Mais la partie de cache-cache entre Dieu et Jonas continue. Jonas pour échapper au bruit du tonnerre, descend dans la cale. Et là encore pour échapper à Dieu et à la voix du Seigneur; il sombre dans le plus profond sommeil; il fait le mort». Für weitere Belege zu dem Wortfeld von V. 5b als Todesmetaphorik vgl. H.W. WOLFF, *Obadja/Jona* (BK. AT, XIV/3), Neukirchen-Vluyn 1977, S. 89.



weiter, wie Jona *nolens volens* Prophet wird, und wie sich das Schicksal von Ninive entwickelt, um die Barmherzigkeit Gottes zu preisen – aber dies überschreitet jetzt die Grenze unseres Intertextes.

In bezug auf den Topic ‘Sturmes auf See’ in der Form, in der er auch in Mk 4,35-41 auftritt, erweisen sich folgende Elemente als struktural: das Ausbrechen des Sturmes, das Schlafen des Jona, das Zeugnis, das er über Gott gibt, die Epiphanie der Macht Gottes und das Glaubensbekenntnis der Matrosen. Im Gegensatz dazu sind andere Elemente, die bei Jonas Sturmerzählung auftreten (z.B. wird der Sturm von Gott mit einer bestimmten Intention<sup>159</sup> aufgerufen), auf die übergeordnete Erzählstruktur des gesamten Jonabuches zurückzuführen: Sie sind nicht diesem Topic ‘Sturm’, sondern anderen Topics oder übergreifenden Themen der Geschichte zuzuordnen (z.B. dem Thema der Berufung eines Propheten oder der Mission im Heidentum).<sup>160</sup> Diese Elemente sind für den Mk-ML *nicht* intertextuell relevant. Er wird sie nicht hervorrufen, da er den Intertext Jona nur durch den dominierenden Topic ‘Sturm’ liest.<sup>161</sup>

Welche Präsuppositionen kann man nun aus diesem inferentiellen Spaziergang in den Jon-Intertext zugunsten von Mk 4,35-41 schlussfolgern? Jona bezeugt die Macht des Gottes des Himmels (Jon 1,9). So erwartet auch der Mk-ML, dass Jesus die Macht Gottes bezeugt. Aber Jesus ist aktiver als Jona,<sup>162</sup> dessen prophetisches Wort von Gott erst noch verwirklicht werden muss. Das Wort Jesu hat im Gegenteil in sich volle Macht. Der Leser muss also Jesus die Macht Gottes zuordnen, wie auch der topische Hintergrund der Psalmen schon aufgewiesen hatte,<sup>163</sup> und die Frage: «Wer ist aber dieser?» in Beziehung auf die göttliche Macht Jesu deuten. Schon in Jon spielt das Sprechen eines Wortes (Jon 1,12) eine Rolle, weil es um ein prophetisches Wort geht, obwohl der Schwerpunkt bei der Antwort Gottes durch die Sturmstillung liegt. Der Leser wird auch in Mk seine Aufmerksamkeit auf das Wort lenken müssen: In Mk qualifiziert sich eben die Macht Jesu als Macht des Wortes, weil sich die Epiphanie durch ein Wort verwirklicht.

Jona stellt mit seiner Prophetie die Matrosen vor eine Art ‘Test’ betreffs

<sup>159</sup> Eine Strafontention muss sie aber nicht sein (gegen C.-A. KELLER, *Jonas*, in E. JACOB - C.-A. KELLER - A. AMSLER, *Commentaire de l'Ancien Testament*, XIa, Genève 1982<sup>2</sup>, S. 270-291, dort S. 273-77).

<sup>160</sup> In jeder Erzählung gibt es eine Hierarchie der Topics, die die sogenannten «notwendigen Eigenschaften» bestimmt. Ein einleuchtendes Beispiel für die Beziehung zwischen «dominierendem Topic» und «Untertopic» bietet U. Eco, *Lector*, S. 85.

<sup>161</sup> Zu den Elementen anderer, hier nicht relevanter Untertopics gehören u.a. die exemplarische Rechtschaffenheit der Matrosen (Jon 1,6.10.13 f.) oder dass der Glaube hier – wegen des heidnischen Kontextes – die Form eines Glaubenswechsels bekommt.

<sup>162</sup> In einer Lektüre nach anderen Prinzipien könnte der in den Kommentaren wiederholte Hinweis auf die Stelle «mehr als Jona» (Lk 11,32), die aber in Mk nicht vorkommt, an dieser Stelle berechtigt werden.

<sup>163</sup> Hierzu können noch andere Psalmen gezählt werden, wie z.B. Ps 89,10: *su despozei-toukratou- thi- qalassh-, ton de salon twn kumatwn auti- su katapraumei-*; Ps 92,4: *apo fwnwn udatwn pollwn qaumastoi oi metewrismoï thi- qalassh-, qaumasto- en uyhloi- o kurio-*; Ps 28,10: *Kurio- ton kataklusmon katoikiei*. In dieser Hinsicht beobachtet P. LAMARCHE, *Révélation de Dieu chez Marc*, Paris 1976, S. 64, dass Mk hier nicht zufällig *qalassa* (statt z.B. *iimnh*) benutzt habe, um gerade an diese Tradition anzuknüpfen.

Gott vor: «Nehmt mich und werft mich ins Meer, und das Meer wird sich beruhigen» (Jon 1,12).<sup>164</sup> Jesus bietet hingegen ein bedingungsloses Zeugnis. Die Matrosen von Jona sind sogar eingeladen, an dem Test mitzuwirken, und erst wenn sie die Worte des Propheten in die Tat umsetzen (Jon 1,15), bekommen sie das angekündigte Zeugnis und erkennen durch die Rettung aus Seenot den wahren Gott und verehren ihn (Jon 1,16). Aber welche Kooperation wird von den Jüngern erwartet? Von der Frage Jesu her («Habt ihr keinen Glauben?»), die erst nach der Sturmstillung gestellt wird, scheint es, dass der Test an diesem Punkt schon vorbei ist, wenn überhaupt ein Test stattgefunden hat. Doch aufgrund dieser Frage Jesu und aufgrund des Intertextes erwartet der ML, dass auch die Jünger zum Glauben kommen werden. Diese Erwartung wird enttäuscht: der Weg des Jonazeugnisses bei Mk ist versperrt. Die Jünger glauben vor dem Wunder nicht, und ob sie nach dem Wunder glauben, wird durch die rhetorische Frage «Wer ist aber dieser, dass ihm sogar der Wind und der See gehorchen?» nicht geklärt.<sup>165</sup> Doch wie der Intertext weist auch der Fokus-Text deutlich auf den Glauben als den *scopus* der Erzählung hin. Der Mk-ML wird dann vom Intertext angeregt, sich zu fragen, auf welchem anderen Weg die Jünger zum Glauben kommen und den Glauben mit der Macht in Verbindung des Wortes Jesu setzen könnten. Der Glaube<sup>166</sup> ist bei Jona der rote Faden der ganzen Erzählung und wird in Gottes Macht verankert, und analog hebt sich in Mk die Kraft des Wortes Jesu hervor, und es folgt eine Aufforderung zu glauben: Sollte man dann nicht die handlungsproblematische Strategie des Markustextes von diesem *scopus* des Glaubens und des Wortes her rekonstruieren, und die Knotenpunkte auf der narrativen Ebene als funktionell zum Glauben lösen?

Eine methodologische Beobachtung lässt sich am Schluss anstellen: Das Thema des Glaubens wird in Mk erst bei einer rhizomatischen Lektüre mit dem Thema des Wortes verknüpft, weil der Leser bei der Herstellung von Makropropositionen noch damit beschäftigt ist, aus der diskursiven Ebene nach dem üblichen Schema 'Ausgangspunkt – Komplikation – Auflösung' die Struktur der Handlung zu identifizieren. Hier hat sich aber die Handlung nicht als das kompositorische Prinzip der Erzählung nachweisen lassen, wie die Knotenpunkte gezeigt haben. Jetzt hat sich aus der narrativen Struktur des Intertextes der Glaube zusammen mit der Macht des Wortes Jesu als kompositorisches Prinzip erwiesen.

<sup>164</sup> In diesen Worten spiegelt sich die doppelte Perspektive (Focalisation) der Erzählung wider. Jona spricht mit den Matrosen, aber die Intention der Worte betrifft noch mehr Gott. Jona erscheint in der Erzählung nie als Figur, die sich um die Matrose und deren Rettung kümmert, er will mit diesen Worten nur Gott zeigen, dass er mit dem Gottesplan auf keinen Fall kooperieren will.

<sup>165</sup> Vgl. W. KELBER, *The Kingdom*, S. 50: «Their rhetorical question, 'Who then is this, that even wind and sea obey him?', must be viewed as a statement made in lack of faith». Dagegen aber B.L. MELBOURNE, *Slow to Understand*, S. 147: «Their question then ... far from implying incomprehension of his true identity would be reflecting cognition».

<sup>166</sup> Der Glaube wird in Jon unter dem Aspekt der Bekehrung betrachtet. Da aber dieser Aspekt nicht zu den intertextuell relevanten Zügen des Vergleiches gehört, beziehe ich mich nur auf den Glauben.

6. *Herstellung der Kohärenz im Fokus-Text – oder: Jesus und die göttliche Macht des Wortes: Glaube an sein Wort*

Der ML kommt diesmal «mit reicher textueller Beute» von seinem ‘inferentiellen Spaziergang’ zurück.<sup>167</sup> Dieser Spaziergang hat eine sehr plausible Kohärenzhypothese erbracht, die den Text durch eine Erkennungsoperation um das Thema des Glaubens an das Wort organisiert, wobei diese Erkennungsoperation in Mk durch eine direkte Epiphanie statt ndet, anders als in Jon, wo sie durch eine indirekte Epiphanie<sup>168</sup> – oder ein Zeugnis in Form eines Testes – statt ndet.<sup>169</sup> Jetzt kann der ML die interpretatorische Konsistenz dieses intertextuellen Hinweises im Markustext überprüfen, indem er den im Wort Jesu zu verankernden Glauben als kompositionelles Prinzip auf den mk Text und Kontext anwendet, um die Knotenpunkte der Handlung zu lösen. Es reicht dafür nicht zu beweisen, dass die Themen des Glaubens, des Erkennens und des Wortes in Mk 4,35-41 auftauchen (wie jede Auslegung auffällig zeigt), sondern eine Kohärenz muss erreicht werden, in der möglichst jedes Detail der Erzählung zu einer einheitlichen Strategie beiträgt, damit die Knotenpunkte der Handlung gelöst werden und die Position und Funktion dieser Perikope an diesem Punkt des Markusevangeliums erklärt wird.

Als letzter Schritt der Interpretation wird also die Erzählung in seinem Kontext des Kapitels Mk 4<sup>170</sup> wieder gelesen, und es wird dabei versucht, in einer neuen, endgültigen Lektüre<sup>171</sup> alle Details zu integrieren, die sich jetzt von der deskriptiven in die narrative Funktion aufnehmen lassen.<sup>172</sup>

<sup>167</sup> Ein inferentieller Spaziergang ist noch kein garantierter Erfolg! Mit Recht Eco: «Doch sind nicht alle inferentiellen Spaziergänge so mechanisch» (vgl. U. Eco, *Lector*, S. 150).

<sup>168</sup> G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, S. 110 bezeichnet sie trotzdem Epiphanie.

<sup>169</sup> Über die Epiphanie als Element der Rettungswunder vgl. *ibidem*, S. 110.

<sup>170</sup> Dass der engere zutreffende Kontext von Mk 4,35-41 in dem ganzen Kapitel Mk 4 zu erkennen ist, zeigt problemlos die auch literarische Analyse.

<sup>171</sup> Vgl. U. Eco, *Lector*, S. 113: «Je komplexer ein Text ist, desto weniger gibt es eine lineare Lektüre; der Leser ist gezwungen, wieder zurückzublättern, den Text erneut oder sogar mehrmals zu lesen und manchmal wieder ganz von vorn zu beginnen» (Übersetzung S.P.). Endgültig ist die Lektüre nur in bezug auf den Prozess des Lesens, selbstverständlich nicht in bezug auf die erreichbaren exegetischen Ergebnisse, die von den Fähigkeiten des empirischen Lesers abhängen, der jeweils die Rolle des ML übernimmt.

<sup>172</sup> Vgl. S. CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca (NY) 1978, der innerhalb der strukturalistischen Tradition bereits die Aufmerksamkeit auf diesen Unterschied lenkte (bes. S. 19-34). Wenn die deskriptiven Details in keiner erzählerischen Strategie aufgenommen werden können, kann man sie nur entweder historisch oder auch ‘stilistisch’ deuten: «Die Angabe konkreter und teilweise »funktionsloser« Details und die dramatische Schilderung lassen sich als literarischer Stil, aber auch als Nachwirkung lebendiger, persönlicher Erinnerung deuten» (R. GLÖCKNER, *Neutestamentliche Wundergeschichten*, S. 67, Anm. 20). So bezieht sich Glöckner auf die verschiedenen Details der Beschreibung und insbesondere auf das Detail des Kissens in V. 38, das so ausführlich diskutiert wurde (zur gesamten Diskussion vgl. R. KRATZ, *Rettungswunder*, S. 205 f.). Im Gegenteil soll man hier eher vermuten, dass dieses Detail – von der enzyklopädischen Kompetenz aus nicht sicher überprüfbar – sich vielmehr als Ein-uss der Jonageschichte erklären lässt (so auch R. PESCH, *Markusevangelium*, S. 270; R. KRATZ, *Rettungswunder*, S. 206). Aber alle möglichen historisch-encyklopädischen Erläuterungen erklären den Text unter dem Gesichtspunkt seiner Entstehungsgeschichte, sie sagen aber noch nichts über den ‘Sinn’ – oder die narrative Struktur – des Textes.

En ekein th hmera ...: Jesus will an «jenem Tage» hinüberfahren. Dieser Tag ist der in Mk 4,1 begonnene Tag der Verkündigung in Gleichnissen. Dass der Leser dadurch darauf hingewiesen wird, auf diesen Tag Bezug zu nehmen und die Perikope im Rahmen dieses Kapitels zu lesen, betont nochmals das nächste Detail **oyia~ genomenh~**: «als der Abend kam», der noch einmal an den Hintergrund jenes Tages erinnert. Wie der Abend der Abschluss des Tages ist, so wird damit in dem Leser die Erwartung geweckt, dass jetzt ein Abschluss der an jenem Tage – zumindest in der erzählerischen Fiktion – verkündigten Lehre erfolgen soll. Diese erzählerische Funktion deckt auch eine kleine Abweichung von den Erwartungen des Lesers auf: Es war nicht üblich, eine Seefahrt am Abend, bei Sonnenuntergang und in hereinbrechender Dämmerung, anzufangen:<sup>173</sup> der Gefahr musste man sich bewusst sein. Dieses Detail kann aber jetzt seinen Platz in der narrativen Strategie erhalten; es wirkt aber auch auf der deskriptiven Ebene als Antizipation der folgenden Handlung, die sich zu einer gefährlichen Situation entwickelt.<sup>174</sup> Auch der Befehl Jesu **Dielqwmn ei~ to peran** ist ein Hinweis auf Mk 4,1. Damit ist der Befehl nicht nur der eigentliche Anfang der Handlung, sondern er stellt auch eine Verbindung zum Anfang des gesamten Kapitels her. Mit diesen Details hat der Text dem Leser geholfen, die Perikope aktiv in Verbindung zum vorher erzählten Tag der Verkündigung in Gleichnissen zu setzen.

Dem Wunsche Jesu entsprechend verlassen die Jünger das Volk, um ihn mitzunehmen: **kai afente~ ton oclon** ... Indem sie das Volk verlassen, findet sich Jesus **kat | idian** mit seinen Jüngern (4,34) also in dem Moment, in dem er **toi~ idioi~ maqhtai~ epeluen panta** (Mk 4,34). Das weckt nun im ML die Erwartung, Jesus werde «alles erklären». Was ist zu erklären? In Kap. 4 wurde das Gleichnis vom Samenkorn erklärt, das hundertfältige Frucht bringt bei denen, die das Wort in rechter Weise hören (4,13-20). Wenn der Leser die Verbindung der Sturmstillungsperikope mit dem Erklären des Hörens nicht herstellt, kann das Detail des Verlassens des Volkes in keine narrative Strategie aufgenommen werden, und es bleibt dabei auf einer deskriptiven Ebene als Einzelinformation von typisch historisch-kritischem

<sup>173</sup> Dass Nachtfahrten im Altertum ein zu grosses Risiko bedeuteten, das man sich gern ersparte, beweist z.B. F. VEGETIUS RENATUS, *Epitoma rei militaris* 4,39: «For the very short day and the long night ... deter, not only fleets from the sea, but also travelers from land journeys» (zitiert nach der Übersetzung von D.W.J. GILL - C. GEMPF, *The Book of Acts*, II, S. 22). Diese Informationen lassen sich nach Schenks Rekonstruktion (vgl. D. SCHENK, *Flavius Vegetius Renatus. Die Quellen der Epitoma Rei Militaris*, Klio 22 Beiheft [1930], bes. S. 79-81. Hierzu vgl. z.B. M. Terentius Varro, in PLINIUS, NH XVIII,78 [=XVIII 348-350]; PLINIUS, NH II,47 [=II 122]; ed. H. RACKHAM - W.H.S. JONES - D.E. EICHHOLZ, *Pliny Natural History* [The Loeb Classical Library], 10 Bd., London u.a. 1938<sup>1</sup>-1962) auch für die früheren Zeiten durch Vegetius' Quellen für die Kapitel 39-42 ergänzen und bestätigen (vgl. auch L. CASSON, *Ships*, S. 271).

<sup>174</sup> Von dem erstaunlichen Befehl Jesu ist hier keine Rede. Man kann auch an anderen Stellen des Markusevangeliums erstaunliche Worte Jesu finden (Mk 5,39-40; 6,37; 9,9-10 usw.), sie werden aber nie von der Erzählstimme als erstaunlich oder ungewöhnlich unterstrichen, sondern immer nur von den Erzählfiguren. Und der Point of view des Lesers ist auf jeden Fall von der Erzählerstimme beeinflusst.



Interesse: «Die Entlassung der Menge (v 36) erscheint nach der Gleichnisrede notwendig»,<sup>175</sup> als «Reaktion auf den Andrang der Menge».<sup>176</sup>

Die Jünger nehmen Jesus **w̄- hn en tw ploiw** mit. Jesus war schon im Boot (4,1), aber noch nicht mit dem Vorhaben, zum anderen Ufer hinüberzufahren. Jetzt nehmen ihn die Jünger mit, um diesem Wunsch zu entsprechen. Indem sie das tun, bewegen sich die Jünger von der Menge zu Jesus: sie gehen von 'exw' (4,11) zur engeren Gruppe über, der «alles» erklärt wird (4,34) und der das **musthrion** der **basileia** gegeben worden ist (4,11). Wie nehmen die Jünger den Wunsch Jesu auf? Sie nehmen Jesus **w̄- hn en twploiw**.<sup>177</sup> Dieser Ausdruck wird von Grotius als stilistisches Merkmal so kommentiert: «Elegans loquutio: ita Latini, ut erat disiecta capillos. Nihil autem aliud hoc genus loquendi significat, quam continuationem eius, quod prius erat. Ita CHRISTUS erat in navi, ut doceret, velut e suggesto: mansit in navi, ut in altum aveheretur extra conspectum turbae stantis in litore. De positura corporis non videtur hic agi».<sup>178</sup> Der Ausdruck **w̄- hn** ... kann – falls er eine Funktion in der stilistischen Auswahl des MA haben sollte – nur als Hinweis verstanden werden, dass die Jünger kein Zögern zwischen dem Wort Jesu und dessen Verwirklichung setzen. Sie steigen vom Boot nicht aus, erledigen nichts dazwischen, bereiten den Abend nicht vor (Mk 8,14): Jesus sagt etwas, und es wird sofort in die Tat umgesetzt, solange er sich noch im Boot befindet. Bei diesem Detail kann der Leser auch an die Hörer von Mk 4,16f. denken, die **akouswsin ton logon euqu-** (4,16), die aber, wie auch in diesem Fall die Jünger auf dem Boot (4,38), **eita genomenh-qliyew- ... euqu- skandalizontai** (4,17).<sup>179</sup>

Ein lebensgefährlicher Sturm bricht auf dem See aus, aber Jesus schläft. Der Sturm wird nicht wie in Jon von Gott mit einer Intention gesandt, er gehört also zu den Mächten, die auch die Besessenen befallen (1,34; 5,1-20 u.a.), die Kranken quälen (1,39-45; 2,1-12; u.a.) und das Leben gefährden (4,17). Auf dem See, der diese Mächte versinnbildlicht, schläft aber Jesus, der sie beherrscht (3,22-27). Im Gegenteil zu Jona schläft Jesus nicht aus Desinteresse an dem Schicksal des Bootes, der Jünger und seiner selbst. Er schläft nur vor dem Leser, damit er geweckt wird.<sup>180</sup> Wenn Jesus geweckt wird, wird sein Wort geweckt. Sobald er geweckt wird, steht er auf und

<sup>175</sup> R. PESCH - R. KRATZ, *So liest man*, S. 19.

<sup>176</sup> *Ibidem*, S. 19.

<sup>177</sup> **Paralambanesqai** mit **en** ist nicht als Bewegung zu fassen: Sie nahmen ihn nicht in das Boot, sondern «wie er sich im Boot befand».

<sup>178</sup> H. GROTIJ *Annotationes in Novum Testamentum, Tomus I (Quatuor Evangelia et Explicationem Decalogi continens)*, Halae MDCCLXIX, S. 614.

<sup>179</sup> Vgl. M.-A. TOLBERT, *Sowing the Gospel*, S. 165.

<sup>180</sup> Die Frage, ob Jesus doch nicht zu wecken war, hat Gnilka richtig erkannt, obwohl er sie in ihrer Erzählstrategie nicht nachvollziehen kann. Vgl. J. GNILKA, *Markus*, I, S. 196: «Aber worin besteht das Versagen der Jünger? ... Haben sie nicht richtig gehandelt, als sie sich in der Not an den Meister wandten? Ihre falsche Haltung bestand darin, dass sie nur an sich dachten und nicht bereit waren, untereinander und mit Jesus die Gefahr zu teilen ... Der Tadel des Wundertäters an den Jüngern als Antwort auf deren egoistischen Vorwurf hebt das Wunder nicht auf, sondern gibt ihm die richtige Richtung».

bringt sofort durch ein mächtiges Wort<sup>181</sup> das Meer zum Schweigen, ohne vorher mit den anderen Reisenden lange zu sprechen, wie Jona es tut (Jon 1,8-12). Hinsichtlich der erzählerischen Strategie (bzw. der Focalisation) wartet er also nur darauf, geweckt zu werden (erster Knotenpunkt). Erst wenn die Gefahr überwunden ist, wendet er sich wieder an seine Jünger.<sup>182</sup> Auch hier ist der Vergleich zu Jona interessant. Jona wird geweckt und aufgefordert, für die Rettung des Bootes zu seinem Gott zu beten, aber das erfolgt in der Erzählung nicht. Jona interessiert sich nicht für das Schicksal des Bootes, weil er ohnehin lieber sterben will als zu Gott beten, doch ohne es zu wollen wird er zu einem 'rettenden Passagier'. Jesus interessiert das Schicksal des Bootes sehr. Der ML ist durch sein Schlafen gefordert, ihn zu wecken.<sup>183</sup> Ihn zu wecken wird eine so aussergewöhnliche Wirkung bringen wie auch das auf fruchtbaren Boden gefallene Wort, weil das Wort Jesu so mächtig ist wie die Macht Gottes und seine **basileia**. Nicht zufällig hatte Jesus schon am Anfang mit demselben Wort (**pefimwso**, 4,39; **fimwqhti**, 1,25) einen unreinen Geist von einem Besessenen in Kafarnaum ausgetrieben.<sup>184</sup> Auch dort wurde sein wirkendes Wort vom Volk mit Bewunderung als **didach kaih kat | exousian** kommentiert. Dieses Wort 'mit **exousia**' hatte auch dort das Ankommen der **basileia tou qeou** zum Inhalt (1,15). Der Glaube, auf den der MA abzielt, qualifiziert sich also sowohl hier (4,40: **oupw ecete pistin**;) als auch schon dort (1,15: **pisteuete en tw euaggeliw**) als Glaube an das *Wort* Jesu, das in Mk 4,35-41 die Macht beweist, die Jona (wie auch die hier erwähnten Psalmen) Gott bezeugt hat und die die Gleichnisse in Bildern erklärt haben.<sup>185</sup> An diesem Punkt gilt es, auch das Detail zu beachten, dass Jesus hier vom MA zum ersten Mal im Evangelium 'Meister' (**Didaskale**) genannt wird, mit einem deutlichen Hinweis auf den Anspruch seiner Lehre auf die Macht des Wortes.<sup>186</sup> Das Erkennen dieser

<sup>181</sup> Vgl. D. LÜHRMANN, *Das Markusevangelium*, S. 97: «Jesus ... beschwört zunächst den Sturm, wie er in 1,25 Dämonen beschworen hatte».

<sup>182</sup> So bemerkt auch B.L. MELBOURNE, *Slow to Understand*, S. 50.

<sup>183</sup> Im Einklang mit der kirchenväterlichen Auslegung und in Anspielung auf den Jonatext wurde auch das interpretatorische Bild von hier aus entfaltet, dass der Schlaf Jesu seinen Tod bzw. 'Gottes Tod' symbolisiert. Ihn zu wecken sei dann erst aus dem Glauben an die Auferstehung möglich (vgl. P. LAMARCHE, *Révélation*, S. 73-75: «Dieu n'est pas mort, mais il faut sans cesse «mortifier», et purifier l'idée que nous faisons de lui et de son action»).

<sup>184</sup> Die Gegenüberstellung dieser beiden Texte lässt auch eine Ähnlichkeit in ihrem Aufbau erkennen (vgl. darüber K. KERTELGE, *Die Wunder*, S. 92). H.C. KEE, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*, in «NTS», 14 (1967-1968), S. 232-246, bes. S. 243 f. hat gezeigt, dass das in beiden Perikopen verwendete einleitende Verb **epitiman** als ein Terminus technicus für Exorzismen zu erkennen ist, wie seine Untersuchung des entsprechenden semitischen Stammes YWC in Qumran und im AT und vor dem Hintergrund der jüdisch-hellenistischen Literatur beweist. Es sei hier nebenbei bemerkt, dass **epitiman** in der Terminologie des sogenannten **qeio- anhr** fehlt (vgl. H.C. KEE, *The Terminology*, S. 240 f.).

<sup>185</sup> Vgl. u.a. H. STOCK, *Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht*, Gütersloh 1959, 207.

<sup>186</sup> In seiner umfangreichen Studie über die didaktische Terminologie im Markusevangelium bemerkt an diesem Punkt R.P. MEYE, *Jesus*, S. 36: «What is remarkable in the Marcan account is the Marcan retention of the apparently traditional word 'Teacher' in pericopes where Matthew and Luke depart from the Marcan usage. In the account of Jesus stilling the storm ... it is only in Mark that we find Jesus addressed as 'Teacher' from the sinking boat».

Macht soll zum Glauben an Jesus führen, indem sie erkennen lässt, wer Jesus ist.

Dem ML wird aber weiter gesagt, dass die Art, ihn so zu wecken, dem Glauben unangemessen ist (zweiter Knotenpunkt). Sicher ist es normal, Angst vor den Mächten des Wassers und des Chaos zu haben, aber der Glaube geht mit der Angst anders um. So viel Hoffnung die Matrosen Jonas auf sein Beten gesetzt haben, so wenig Vertrauen haben die Jünger in Jesus, dass sie ihm sogar vorwerfen, dass er kein Interesse an ihnen habe.<sup>187</sup> Sie haben noch nicht erkannt, wer er ist. Der MA belehrt seinen ML im ganzen Evangelium über das Messiasgeheimnis Jesu. In dieser Perikope weist er nochmals deutlich darauf hin: «Wer ist dieser?». Nur wenn man erkannt hat, wer er ist, kann man auch entsprechenden Glauben haben. Aber die Aufgabe, die der MA dem ML in dieser Perikope gibt, eine andere Frage an Jesus zu stellen, um ihn zu wecken, wird einerseits gefordert und andererseits bestraft von der Erzählstrategie der Perikope. Einerseits soll der Leser die richtige Frage suchen, indem er die Lehre des **didaskalo**- über die Macht des aufgenommenen Wortes, sein Bringen der **basileia** und das Erkennen der Identität Jesu unter dem Kreuz in eine vertrauensvolle Frage umsetzt; andererseits muss er, wenn er versucht, diese vertrauensvolle Frage an der Strategie der Perikope anzuwenden, die Strategie der Geschichte so grundsätzlich verändern, dass er sie in der Tat verlässt und eine andere Geschichte schreibt.<sup>188</sup> Eins darf aber der ML von der Erzählstrategie her nicht schlussfolgern: Wenn die Jünger Glauben gehabt hätten, hätten sie ihn nicht wecken sollen. Der ML wird die Wahrscheinlichkeitsdisjunktion jedoch nie von der Erzählstrategie her auflösen können: Wie wäre die Geschichte verlaufen, wenn die Jünger Glauben gehabt hätten? Wäre Jesus nicht eingeschlafen? Hätte es keinen Sturm gegeben? Dies geht über die erzählerische Strategie dieser Perikope hinaus. Wenn der ML das Messiasgeheimnis erkannt hat und die Frage nach der Identität Jesu beantworten kann, kann er nur die textuelle Strategie verlassen. Als empirischer Leser kann er dann mit gestärktem Glauben anhand dieses Textes selbst eine andere Geschichte schreiben, seine eigene. Die Geschichte von der Sturmstillung schildert also einen Kurzschluss des Glaubens, der sich nur auf der Ebene der gesamten Geschichte Jesu in dem Messiasgeheimnis lösen lässt, wenn der ML erkennt, wer Jesus wirklich ist. Die untergeordnete erzählerische Strategie der Perikope, die auf die Macht des Wortes Jesu hinweist und zum Glauben aufruft, regt also den

<sup>187</sup> Die erste Person Plural **apollumeqa** könnte rein grammatikalisch auch Jesus miteinbeziehen «Kümmert es dich nicht, dass wir (nämlich die Jünger und Jesus) sterben?» (so B.L. MELBOURNE, *Slow to Understand*, S. 147). Dass es aber ganz wahrscheinlich nicht so interpretiert werden kann, verdeutlicht sich vor dem Hintergrund der Geschichte Jonas: in der Perspektive der Jünger hat Jesus, wie Jona, kein Interesse an seinem Leben, weil er schläft; in der Perspektive des Erzählers hat aber Jesus im Gegenteil grosses Interesse an dem Schicksal des Bootes, weil er sofort aufsteht und bewirkt die Rettung des Bootes.

<sup>188</sup> Texte sind «Zwischenstationen» zur Schaffung eines anderen Textes (G. ANTOS, *Text als Konstitutionsformen von Wissen. Thesen zu einer evolutionstheoretischen Begründung der Textlinguistik*, in G. ANTOS - H. TIETZ [edd], *Die Zukunft der Textlinguistik. Traditionen, Transformationen, Trends*, Tübingen 1997, S. 43-63, dort S. 46).



Leser an, über die Perikope hinaus weiterzulesen und zur übergeordneten Strategie des gesamten Evangeliums zu gelangen, um von dort wiederum die Frage «Wer ist dieser?» mit einer vertrauensvolleren Frage an Jesus zu beantworten.<sup>189</sup> Er muss aber an diesem Punkt seine Rolle als ML ablegen.

Ich schliesse diese Analyse mit einigen Beobachtungen betreffs der Einzelinformation, die der Forschung die grössten Schwierigkeiten bereitet hat:<sup>190</sup> **καὶ ἀλλὰ πλοῖα ἦν μετὰ αὐτοῦ**. Diese Boote, die auf den ersten Blick unbemerkt bleiben, werden nur hier erwähnt. An der Handlung nehmen sie nicht teil, sie kommentieren sie auch nicht, sie werden nur erwähnt – und vergessen. Dienen diese Boote hier nur als Szenerie,<sup>191</sup> wie vergessene Möbel in einem dunklen Raum? Mit einer narrativen Theorie zu arbeiten heisst, nach den Selektionsprinzipien zu suchen, die den Erzähler bei der Formulierung seiner Erzählung leiteten.<sup>192</sup> Wenn wir von der Hypothese

<sup>189</sup> Die im Evangelium öfters durch andere Figur-Stimmen antizipierte Antwort auf die Frage nach Jesu Identität wird – wie man seit W. Wrede weiss – endgültig mit der Auflösung des messianischen Geheimnisses in der Passionsgeschichte gegeben (Mk 15,39). Der ML des Mk ist sich dieser Antwort sicher schon bewusst, wenn er diese Perikope liest. Trotzdem ist es nach der erzählerischen Strategie nicht angemessen, diese Antwort hier vorwegzunehmen. Wenn der Leser die Frage **Τί- ἀρα οὗτο- ἐστίν;** mit schon hier **Ἄλῃω- οὐτο- ο- ἀνθρωπο- υἱο- θεου ἦν** (15,39) beantworten würde, würde er von der narrativen Strategie der Perikope zur Strategie des ganzen Evangeliums überspringen. D.h., dass der Erzähler seinen ML auf die Lösung der Frage nach der geheimen Identität Jesu sicher vorbereiten, aber die Identität Jesu noch nicht als Antwort geben will. Wer nämlich die Frage in Mk 4,41 mit einem Bekenntnis beantworten würde, würde auch die Erzählstrategie von Mk 4,35-41 verlassen müssen. Ein Beispiel dafür, wie gefährlich es sein kann, die erzählerische Ebene der Perikope zu früh zu verlassen, zeigt Roloff, wenn er schreibt: «Aus der tadelnden Frage Jesu (V. 40) geht nämlich hervor, dass das Zeichen letztlich überflüssig gewesen wäre, wenn die Jünger Glauben gehabt hätten» (J. ROLOFF, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1973, S. 165): Wenn aber das Zeichen nicht mehr nötig gewesen wäre, wären sie dann alle im Boot gestorben? Oder gab es gar keinen gefährlichen Sturm? So oder so muss man an diesem Punkt die erzählerische Strategie der Geschichte verlassen. Der Erzähler hält aber hier den Sturm für lebensgefährlich und berichtet von einem Wunder. Die Frage bei ihm ist vielmehr: Geschah das Wunder aufgrund des Glaubens oder aufgrund der Verzagttheit? (Hierzu richtig R. PESCH, *Markusevangelium*, S. 276: «Nicht Feigheit, sondern vertrauender Glaube ... auf die Macht Gottes, die in Jesus wirkte und wirkt, ist gefordert.»). Mit anderen Worten: Das Messiasgeheimnis ist hier sicher als roter Faden des Evangeliums, als Anknüpfung an andere Episoden und als *Vorbereitung zur Auflösung* in Mk 15,39 impliziert. Es ist aber nicht in der Art impliziert, dass der ML es als Antwort in seine Auslegung miteinbeziehen kann.

<sup>190</sup> Das Problem der Erwähnung der Boote hat die Forschung lange beschäftigt. Die verschiedensten Lösungen sind vorgeschlagen worden (vgl. E. LOHMEYER, *Markus*, S. 90; G. SCHILLE, *Die Seesturmzählung Markus 4,35-41 als Beispiel neutestamentlicher Aktualisierung*, in «ZNW», 56 [1965], S. 30-40, dort S. 31; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1989<sup>7</sup>, S. 60; G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, S. 110), aber keiner dieser Vorschläge nimmt die erzählerische Strategie als Ausgangspunkt für die Einbeziehung dieses Details in die gesamte Kohärenz. Auch die neueste, sehr ausführliche und leserorientierte Auslegung von P. MÜLLER, «*Wer ist dieser?*», S. 33-56 lässt sich immer noch auf die Auseinandersetzung mit den traditions- und redaktionsgeschichtlichen Fragen ein, ohne zu versuchen, das Detail in einen neuen Sinnzusammenhang einzubeziehen.

<sup>191</sup> Vgl. G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, S. 110: «die 'anderen Boote' (4,36), die jetzt (in der aktuellen Textform, S.P.) ohne erzählerische Funktion sind». Vgl. auch U. BECKER - S. WIBBING, *Wundergeschichten*, S. 35: «Dass noch 'andere Schiffe' dabei waren, hat im jetzigen Zusammenhang keine Bedeutung und geht wohl auf eine Vorlage zurück». So auch R. KRATZ, *Rettungswunder*, S. 204: «Die grössten Schwierigkeiten bereitet den Auslegern der «Traditionssplitter» (Pesch) **καὶ ἀλλὰ πλοῖα ἦν μετὰ αὐτοῦ**, dessen Bedeutung und Funktion wohl kaum hinreichend zu klären ist».

<sup>192</sup> Vgl. H.N. SCHNEIDAU, *Let the Reader*, S. 139: «we must keep asking ourselves: ... Why does he leave out *this* and include *that*? ... One way to focus is to stop after every sentence, cover the rest, and imagine the range of sentences that may follow». Statt jedoch nach jedem einzelnen Satz anzuhalten,



absehen wollen, dass der Markuserzähler diesen «Traditionssplitter» in seiner neuen «redaktionellen» Erzählung sozusagen unrektiert ‘vergessen’ habe, dann müssen wir fragen, welchen Sinnbeitrag dieses Detail zur bisher dargestellten Erzählstrategie hinzufügen kann. Die Boote können eine erzählerische Funktion haben, die für den Erzähler einen ausreichenden Grund darstellte, das Detail bewusst in seine Erzählung aufzunehmen.

Diese Boote bringen einen anderen Point of view, oder eine andere Perspektive, in die Erzählung. Sie erleben – als Erzählfiguren – den Sturm und die Sturmstillung, ohne etwas von dem mitzubekommen, was auf dem Boot Jesu stattfindet.<sup>193</sup> Sie sind nicht eigentliche Zuschauer, und sie sind auch nicht so gut informiert wie die anderen Erzählfiguren – noch weniger als der ML und natürlich als der Erzähler selbst. Zu wem spricht also hier der Erzähler durch das Detail der Boote?<sup>194</sup> Um die neu eingefügte Perspektive nachzuvollziehen, betrachten wir diese Boote als ‘un-informierte Leser’. Haben sie zu Gott gebetet? Haben sie die plötzliche Sturmstillung als ein Wunder interpretiert? Oder haben sie einfach gedacht: ‘Was für ein Glück!’? Weder wissen wir es, noch verlangt der Text von uns, es zu wissen. Was aber die Erzählstrategie verlangt, ist, auch diese ‘un-informierte’ Perspektive in die Mitarbeit des ML einzubeziehen. Der Erzähler fordert damit, dass sein ML einen externen, ausserhalb der Erzählung stehenden Point of view einnimmt. Anhand dieser Desinformiertheit muss sich der ML fragen: Ob ich auch Wunder erlebt habe, ohne es zu wissen? Dadurch kommen alle ‘unwissenden’ Leser in die Geschichte hinein und umgekehrt erweitert sich der ML zu jedem möglichen Leser, um ihn von einem aussenstehenden zu einem ‘innenstehenden’ Point of view zu begleiten. Die Rettung, besagt die Erzählung, ist in Jesus zu verankern, und das gilt für alle wissenden oder unwissenden Leser. Jesus lässt nicht allein sein Boot in Sicherheit zum Ufer gleiten. Was er für sein Boot bewirkt, rettet auch alle anderen Boote, die ihn doch nicht getragen haben – und vielleicht auch nicht bemerken konnten, wie er den Wind und den See zum Schweigen gebracht hatte. Wenn in diesen Booten ein symbolischer Hinweis auf die spätere Kirche zu erkennen ist,<sup>195</sup>

---

um alle möglichen Fragen zu stellen, lesen wir den Text lieber so, wie ihn ein ML *wirklich* liest: Er stellt dem Text keine Fragen, bevor er die Fragen des Textes nicht beantwortet hat!

<sup>193</sup> Weder sagt der Erzähler, dass die anderen Boote irgendetwas vom Boot Jesu bemerken, noch ist dies wegen des stürmischen Wetters zu vermuten. Darüber mit Recht G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, S. 110, Anm. 71.

<sup>194</sup> Einen gänzlich extratextuellen Einschub in die Interpretationsstrategie beinhaltet die Bemerkung: «The entire story reassured the believers who had already experienced popular abuse and were facing the prospect of official persecutions» (J.A. BROOKS, *Mark*, S. 88). Das ist ein gutes Beispiel zur Verdeutlichung des Unterschiedes zwischen dem ML und den möglichen empirischen Lesern. Pesch spürt die Frage, die sich aus dem Text ergibt: «Die Erwähnung der ‘anderen Boote’, die in der Erzählung sonst keine Rolle mehr spielen, konnte bisher kaum überzeugend gedeutet werden, am ehesten ist sie als redaktionelle Zufügung zu verstehen (vielleicht zur Entlastung des einen Bootes oder zur *Erweiterung des Publikums?*)» (R. PESCH - R. KRATZ, *So liest man*, S. 19, Hervorhebung S.P.), aber er kann die Änderung der Perspektive mit seiner Methode nicht nachvollziehen.

<sup>195</sup> Vgl. u.a. E. BEST, *Following Jesus*, S. 230-234 («The Church as Ship»); E. HILGERT, *The Ship and related Symbols in the New Testament*, Assen 1962, S. 72-89.

erfolgt es aufgrund dieser Verschiebung der Perspektive. Der MA nimmt hier sein empirisches Publikum in den ML auf. ML und empirische Adressaten sind eben nicht dasselbe, aber sie sind hierdurch korreliert: Der MA will einen ML konstruieren, den seine empirischen Leser 'anziehen' können. Durch den ML werden alle möglichen empirischen Adressaten vom Erzähler aufgefordert, sich zu fragen: «Wer ist aber dieser?» In diesem Sinne bringen die anderen Boote, die auch in den Genuss der Wunderwirkung kommen ohne Jesus zu wecken, den universalen Point of view des Erzählers zur Sprache. Wenn das nicht der Sinngehalt dieser Boote wäre, wozu sie noch erwähnen? Dem ML genügt es nicht zu hören, dass sie ein «vormarkinischer Traditionssplitter» seien.

#### 7. 'Strukturelle' Darstellung der Interpretation – oder: Gleichnisse und das *Mysterium der basileia tou qeou* beim Hören und Glauben

Da die Auslegung bereits in den vorigen Abschnitten stattgefunden hat, soll sie hier nicht in 'struktureller' Form noch einmal ausführlich dargestellt werden. Es ist ausreichend, im folgenden nur die Ergebnisse der Interpretation zusammenzufassen.<sup>196</sup>

Der intentionale Kern (*scopus*), um den herum sich die narrative Struktur dieser Perikope aufbaut, ist der Glaube und sein Objekt: Jesus und sein Wort. Das Wort Jesu (Mk 1,15) verkündigt in Kap. 4 die **basileia** in Form von Gleichnissen. Dort finden sich die Gleichnisse der **basileia tou qeou** (4,26-29; 4,30-32), zusammen mit einer Gleichnistheorie (4,11-13) und einer Katechese des Hörens (4,23-25; 4,14-20).

Die **basileia tou qeou** ist wie ein Senfkorn (4,30-32), welches das kleinste (4,31) aber auch das fruchtbarste (4,32) der Körner ist, und seine Kraft, wenn es in die Erde gelangt, ist bedingungslos und selbsttätig (4,28).

Auch das Wort (**logo~**) wird als ein Same gesät (4,14). Der **logo~**, wie die **basileia**, bringt in guter Erde eine unglaublich reiche Frucht (4,8-20). Auf dieses Wort Jesu also soll gehört werden (4,24), das eine aussergewöhnliche Kraft besitzt (4,39), wie sie nur noch der **basileia** eignet (4,30-32).

Das Hören des Wortes und das Kommen der **basileia** werden durch das gleiche Bild des Wachstums des Samens in der Erde miteinander in Beziehung gesetzt. 'Auf das Wort in Gleichnissen' zu hören erklärt sich also als 'die **basileia** kommen zu lassen', d.h. sie, wie das Wort, in gute Erde aufzunehmen und sie wachsen zu lassen.

Von der **basileia** ist den Jüngern auch das **musthron** «gegeben» worden (4,11), das sich für die Auslegung des Gleichnisses über die Kraft

<sup>196</sup> In eigentlichem Sinne kann man nicht von einer strukturalen *Auslegung* sprechen, da eine Auslegung grundsätzlich prozedural angelegt ist. Man kann nur von strukturaler *Darstellung* reden. Trotzdem will dieser (als Zusammenfassung jedoch nicht unnützliche) Abschnitt an die Möglichkeit der strukturalen Darstellung der Ergebnisse 'symbolisch' erinnern.

des Hörens oder – anders gesagt – des in guter Erde wachsenden Wortes erklärt. Aber auch das Wunder in 4,35-41 hat dieselbe Funktion, die Kraft des Wortes zu verdeutlichen. Auch das Wunder gehört also zur Katechese des Hörens. Dadurch erleben die Jünger auch in dem Wunder die Gabe des **musthrion** der **basileia tou qeou**.<sup>197</sup>

Trotzdem – mit typisch mk Ironie<sup>198</sup> – verstehen die Jünger in dieser Erzählung nicht (4,13) und glauben auch nicht (4,40).<sup>199</sup> Aber für alle Leser ergibt sich (über den ML) die gleiche reichliche Möglichkeit, das Reich nahe kommen und wachsen zu lassen: Wie den Jüngern das **musthrion** der **basileia** «gegeben» wird und sie davon auf dem See erleben, so geschieht das gleiche für alle, die sich als ML in die Jünger-Situation versetzen und so die Gleichnisse erklärt und die Sturmstillung erzählt bekommen.<sup>200</sup> Bedingung für das Kommen der **basileia** ist in beiden Fällen – d.h. ohne Nachteil für die Noch-nicht-Jünger – das Bekommen des **musthrion**, d.h. das aktive Verwirklichen des Aufrufes zum guten, reichen *Hören* (4,24). Dies erfolgt für alle Leser in der Auslegung der Gleichnisses vom Seemann und – hier in Mk 4,35-41 – in der Erzählung von der Sturmstillung. Beim Lesen werden also die verschiedenen Erzählfiguren (die, die **εἶπε** sind, und die Jünger) gleichgestellt: Jeder, der liest, wird über den ML den Point of view der Innenstehenden übernehmen können.<sup>201</sup>

Angesichts des Themas ‘Glaube’, das sich sowohl im Jona-Intertext als auch in Mk 4,35-41 als intentioneller Kern der Erzählstrategie erweist, steht der Leser vor einer Frage. Die Matrosen Jonas – obwohl mit anfänglicher Unentschlossenheit – kooperieren positiv beim ‘Test über Gott’ und erkennen

<sup>197</sup> So auch L. SCHENKE, *Das Markusevangelium*, Stuttgart 1988, S. 126 f.: «Wie die Gleichnisse bringen die Wundererzählungen im MkEv das »Geheimnis der Basileia Gottes« verborgen zur Sprache».

<sup>198</sup> Über die Ironie als «dominant feature of Mark's Story» vgl. D. RHOADS - D. MICHIE, *Mark as Story*, S. 69-62; J. CAMERY-HOGGATT, *Irony*, bes. S. 130-134; J.C. ANDERSON - S.D. MOORE, *Mark & Method*, S. 65-70. Dass die Ironie «a common Topic in Markan exegesis» ist, stellt G. VAN OYEN, *Intercalation and Irony in the Gospel of Mark*, in F. VAN SEGBROECK et al. (edd), *The Four Gospels 1992* (FS F. Neirynk; BETHL, 100), 3 Bd., Leuven 1992, II, S. 949-974 fest, der die wichtigste Literatur dazu zitiert (S. 964, Anm. 68).

<sup>199</sup> Dass die aussenstehende (**εἶπε**) Gruppe die Gleichnisse nie verstehen wird, wird nirgendwo gesagt.

<sup>200</sup> So auch R.P. MEYE, *Jesus*, S. 43: «Even the disciples fail to understand again and again, so that Jesus' discourse is universally parabolic. The whole ministry, deed and word ... is essentially parabolic».

<sup>201</sup> Gegen diese Interpretation von Mk 4,10-12 könnte das **μηποτε** in V. 12 als philologische Schwierigkeit auftreten. Ohne das Problem dieser Stelle hier in erforderlicher Breite betrachten zu können, verweise ich auf zwei Anhaltspunkte, die diese philologische Schwierigkeit zu überwinden ermöglichen. Dass **μηποτε** auch den Sinn von ‘ob nicht etwa’ tragen kann, wird durch die folgenden zwei Stellen verdeutlicht: ARIST., *Problemata* 945b: **υὑρου de onto- tou aepo- kai h kinhsi- autou yuca ginetai. μηποτε de kai epi tw n pneumatwn to auto sumbainei, kai dia stenou h prwth kinhsi-** («Wenn aber die Luft kalt ist, ist auch ihre Bewegung kalt. Kann nun nicht auch bei den Winden das gleiche Fall sein, und erfolgt auch hier die erste Bewegung durch eine Enge?», H. FLASHAR, *Aristoteles. Problemata Physica*, Darmstadt 1962, S. 228 f.); und noch deutlicher ARIST., *Categoriae* 15a: **eπi de th- aλλoiwsew- ecei tina aporian, μηποτε anagkaion h to aλλoioumenon kata tina tw n loipwn kinhsewn aλλoiousew- qai** («bei der Veränderung dagegen besteht ein gewisser Zweifel, ob nicht etwa das der Veränderung Unterliegende sich notwendig aufgrund einer der anderen Bewegungen verändert», K. OEHLER, *Aristoteles. Kategorien*, Darmstadt 1984, S. 32).



den Gott Jonas, aber in Mk gibt Jesus das Zeugnis von sich aus: Was hätten die seefahrenden Jünger Jesu machen sollen? Wäre Jesus nicht zu wecken gewesen? Der Erzähler schliesst diese Perikope mit der rhetorischen<sup>202</sup> Frage: **Ti- ara outo- estin**; Damit sagt er, dass in diesem Jesus und in seinem Wort jene Macht zu erkennen ist, die Jona Gott bezeugt hat, und dadurch verbindet der Erzähler diese Episode mit der globalen Messiasgeheimnis-Strategie seines Evangeliums. Der Leser wird aber an diesem Punkt von der Erzählstrategie gezwungen, die Geschichte von neuem zu lesen und sich eine andere Frage an Jesus zu überlegen, um ihn zu wecken. Hiermit endet aber schon sein kritischer Akt des Lesens, da jeder Faden der textuellen Strategie in einer narrativen Kohärenz eingeflochten wurde und jeder Knotenpunkt damit gelöst ist. Die Frage, wie man Jesus hätte wecken sollen, wird vom kritischen Leser erkannt, expliziert und offengelassen. Sie wird jedem empirischen Leser überlassen.

Angesichts der Re-Konstruktion der erzählerischen Strategie des aktuellen mk Textes weicht die vorliegende Interpretation von der heutigen Markuskforschung in zwei Punkten ab:

1. Das Thema des Glaubens wird in allen Auslegungen angesprochen, aber das Objekt dieses Glaubens wird von V. 41 (**Ti- ara outo- estin**;) abgeleitet, direkt christologisch interpretiert und in der Person Jesus gelöst. Damit wird die übergeordnete Erzählstrategie des Messiasgeheimnisses im gesamten Evangelium rekonstruiert. Das ist korrekt. Aber die engere Kontextualisierung mit den Themen des Wortes und des Hörens in Kap. 4, das auf die Beziehungen 'logo- – Samenbild – **basileia** – Hören' konstruiert ist, darf deswegen nicht verlorengehen.<sup>203</sup> Diese engere Kontextualisierung der erzählerischen Strategie von Mk 4,35-41 innerhalb der Gleichnisrede kommt in der hiesigen Auslegung aufgrund des Intertextes Jona besser zum Ausdruck.

2. Der zweite Punkt ist ein Korollar. Indem die Forschung den Glauben an Jesus hier nicht eng genug mit seinem Wort verbindet, betont sie die dramatische Funktion der Figur Jesus als Wundertäter, auch wenn sie dann erkennt, dass die Wunder – historisch oder dogmatisch betrachtet – keinerlei Beweiskraft für den Glauben haben.<sup>204</sup> Die **qeio- anhr**-Forschung hat hier auffällig einen zu grossen Einfluss ausgeübt.<sup>205</sup> Diesbezüglich haben aber

<sup>202</sup> Vgl. R. GLÖCKNER, *Neutestamentliche Wundergeschichten*, S. 73.

<sup>203</sup> Vgl. J. CAMERY-HOGGATT, *Irony*, S. 130: «It is not usual in outlines of Mark to link the stilling of the storm with the parables. Almost always it is linked with the miracles which follow in Chapter 5. But when the rhetorical movements of this pericope are examined, we shall discover that they parallel and deepen what precedes as closely as what follows» – Camery-Hoggatt Auslegung unterscheidet sich aber sowohl theoretisch als auch inhaltlich sehr viel von meiner Auslegung.

<sup>204</sup> Vgl. U. BECKER – S. WIBBING, *Wundergeschichten*, S. 38: «Ein für uns scheinbar mirakelhafter Vorgang hat keinerlei Beweiskraft».

<sup>205</sup> Vgl. D.-A. KOCH, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums* (BZNW, 42), Berlin - New York 1975, S. 92.; G. PETZKE, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden 1970, bes. S. 177. 193 f. 235 f.; H.J. EBELING, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten* (BZNW, 19), Berlin 1939, S. 152-154, der die Parallelen mit den **qeioi andre**- dem Vergleich mit Jona entschieden vorzieht.



die Studien von Holladay<sup>206</sup> – durch die neueste Untersuchung von du Toit<sup>207</sup> bestätigt – die geläufige *qeio-* *anhr*-Hypothese in der neutestamentlichen Christologieforschung<sup>208</sup> als überholt bewiesen. Meine Auslegung stimmt mit diesen Ergebnissen überein.

Aufgrund dieser Analyse wird die Ansicht bestätigt, dass die Frage nach dem *scopus* des Textes nicht mit der historischen, traditions- oder redaktionsgeschichtlichen Frage vermischt werden darf, denn «Die Frage, was in einem Werk besonders betont wird, ist logischerweise losgelöst von der Frage nach dem Ursprung des darin enthaltenen Stoffes ... Eigenart und Bedeutung der Interessen (des Autors) können wir nur bestimmen, wenn wir die Komposition des Werkes und die *Funktion* des darin enthaltenen abgeänderten Materials untersuchen».<sup>209</sup> Der Anspruch dieser ML-Auslegung ist es, den Text in seiner Form dem empirischen Leser nahezubringen, indem sie den Leser in die Lage versetzt, den Text und seinen Sinn nachzuvollziehen und zu überprüfen. Das heisst natürlich nicht, von der historischen und philologischen Kompetenz abzusehen, sondern diese nach der narrativen Strategie aufzurufen und sie nur insoweit mitwirken zu lassen, wie der Text es verlangt. Nur wenn die Auslegung im Leseprozess verankert wird, lässt sie sich vom Leser nachvollziehen und dem Text nach überprüfen. Dieses Modell des Lesens beansprucht, nicht nur theoretisch fundiert zu sein, sondern auch dem empirischen Leser entgegenzukommen: Da sich die prozedurale Interpretation analog dem tatsächlichen Leseprozess entfaltet, ist sie auch einfacher nachvollziehbar.

#### 8. *Der empirische Leser: von der Exegese zur Applikation – oder: Eine andere Erzählung: 'Herr, siehe, wir sind in Gefahr: Hilf uns!'*

An diesem Punkt, an dem eine kohärente Auslegung des Textes schon vorliegt, rezipiere ich, in die Rolle des empirischen Lesers versetzt, auch die von der Exegese nicht zu lösende Aufgabe, die Frage zu beantworten, die der Text dem Leser anvertraut: Wenn man Jesus hätte wecken sollen, was hätte man ihm sagen sollen? Die Frage steht offen und der ML wird damit angeregt, seine Modell-Rolle aufzugeben und wieder ein empirischer – hoffentlich jetzt besser informierter! – Leser zu werden. Er wird angeregt, sich an den Herrn, der alle Mächte mit seinem Wort beherrscht, trotz aller Schwierigkeiten mit Glauben zu wenden und die Geschichte der Sturmstillung mit einer vertrauensvolleren Frage neu zu schreiben: Herr, siehe, wir

<sup>206</sup> Vgl. C.H. HOLLADAY, *Theios Aner in Hellenistic-Judaism: A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology*, Missoula (MO) 1977.

<sup>207</sup> Vgl. D. DU TOIT, *QEIOS ANQRWPOS*, bes. S. 38 f., S. 400-406.

<sup>208</sup> Vgl. H.D. BETZ, 'Gottmensch II'. *Griechisch-römische Antike und Urchristentum*, in «RAC», XII, Stuttgart 1983, S. 234-312; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1963, S. 349 f. (1974<sup>4</sup>; 1995<sup>5</sup> erweiterte Auflage UTB, 1873).

<sup>209</sup> R.C. TANNEHILL, *Die Jünger*, S. 39 in seiner Kritik an der Redaktionskritik (Hervorhebung S.P.).

sind in Gefahr: Hilf uns!<sup>210</sup> Wie wäre dann die Geschichte weitergegangen? Zu der persönlichen Geschichte jedes Lesers spricht hier der Erzähler, damit jeder sein eigenes Leben aufgrund eines verstandenen und erlebten Evangelientextes neu schreiben kann.

Diese 'weitere Interpretation' gehört zu dem, womit jeder empirische Leser von sich aus den Text bereichert. Eine Exegese auf der Grundlage der ML-Theorie ermöglicht eine einfachere Übertragung der exegetischen Ergebnisse in die hermeneutische Applikation – wie es heute von vielen Seiten erwünscht ist.

Auch Matthäus, der allererste Leser des Mk, auf den wir zurückgehen können, hat die Sturmstillungsgeschichte in diese Richtung neu geschrieben (Mt 8,23-27). Mt verdeutlicht die Perspektive der Jünger (Mt 8,23: **hkolouqhsan autw oi maqhtai autou**) dadurch, dass er die Geschichte in den Kontext der Nachfolge eingebettet hat (Mt 8,18-22). Die Jünger wenden sich an den **kurio-** (Mt 8,21-25) und **didaskalo-** (Mt 8,19) mit dem Hilferuf: **kurie, swson, apollumeqa** (Mt 8,25). Dass ihr Glaube noch nicht vollkommen ist, erklärt Mt durch Jesu Antwort: **ti deiloi este ...;** (Mt 8,26). Dass sie aber schon in der Nachfolge stehen, zeigt das die Jünger qualifizierende Epitheton **oligopistoi** (Mt 8,26). Anders als bei dem mk **oupw ecete pistin**; erklärt Mt damit, dass die ersten Schritte auf dem Weg des Glaubens schon erfolgt sind. Matthäus geht es hier darum, zu zeigen, wie sich die Nachfolge im Glauben entfalten muss. Deswegen kann Jesu Dialog mit den Jüngern der Aktion der Sturmstillung vorgezogen werden, weil die ursprüngliche Logik der Geschichte nicht mehr das Hauptinteresse des Erzählers trägt: Die Ähnlichkeit mit der Jonageschichte bleibt erhalten, aber sie wird über Mk (nun den eigentlichen Intertext von Mt!) rezipiert. Die mk Frage nach der Identität Jesu und nach dessen Wort als die Jesus tragende Kraft und als Merkmal seiner Identität wird von Mt nicht rezipiert. Nur der Aufruf zum Glauben wird wahrgenommen und verstärkt, ohne jedoch den ursprünglichen Kontext mit aufzubewahren.<sup>211</sup> Die Frage nach dem Objekt des Glaubens und nach seiner wirkenden Kraft für das Kommen der Basileia geht dabei verloren, und die Geschichte kann also einem anderen Thema (nämlich der Nachfolge) zugeordnet werden.

#### 9. *Andere Leser, anderes Lesen: Die Auslegung der Kirchenväter – oder: Allegorie und Symbolik zwischen Kirche und Häretikern*

Entsprechend unserem methodologischen Interesse werden die wenigen uns überlieferten Lektüren von anderen Lesern bis in das 13. Jh. hier am

<sup>210</sup> Vgl. Mk 1,40; 5,28.34; 5,23.36; 9,24; 10,51 f.

<sup>211</sup> Vgl. W. SCHMITHALS, *Wunder und Glaube. Eine Auslegung von Markus 4,35-6,6a*, Neukirchen - Vluyn 1970, S. 59: «Ganz offensichtlich versteht Matthäus also den Weg über den See gleichnishaft als Weg der Nachfolge». Jedoch meint er: «Damit aber trifft Matthäus im wesentlichen auch den Sinn der Sturmstillungsgeschichte bei Markus, die ihm als Vorlage diente».

Schluss dieser Auslegung verglichen. Zu diesem Zweck wird es interessant sein zu sehen, wie sich jetzt ein erzähltheoretischer Schauplatz eröffnet, um einige Lektüren als legitim zu zeigen und andere als unberechtigt ablehnen zu müssen. En passant erlaube ich mir hier, die Semiotik gegen die Vorwürfe der «unbegrenzten Semiose», «unendlichen Interpretations-Abdrift» oder der «Macht dem Leser» einmal beispielhaft zu verteidigen:<sup>212</sup> Die semiotische ML-Theorie erweist sich hier als ein geschärftes Instrument zur Unterscheidung zwischen den «Lektüren der Leser» und dem «Akt des Lesens».

Zugunsten der anderen Evangelien – insbesondere des Matthäusevangeliums – wurde das Markusevangelium – als ‘zweites’ Evangelium, nämlich als *breviator*<sup>213</sup> des ersten Evangeliums – von den Auslegungen der ersten Jahrhunderte in der Kirche vernachlässigt. Aus Homilien, Kommentaren und Interpretationen der Kirchenväter bis in das 13. Jahrhundert sind uns insgesamt nur sechs Auslegungen – einige nicht länger als *annotationes* – über die Sturmstillungserikope überliefert worden:

1. Ps.-Hieronymus (4.-5. Jh.), *Expositio quatuor Evangeliorum: In Evangelium secundum Marcum* (PL 30), SS. 561f.;
2. Petrus Chrysologus (5. Jh.), *Sermo XXI: Ubi Christus dormiebat in navi*, aus der *Collectio sermorum*;
3. Beda Venerabilis (7. Jh.), *In Marci Evangelium expositio* (CChr.SL 120/II,3), SS. 489-491;
4. Wala(h)frid Strabo (9. Jh.), *Glossa ordinaria: Evangelium secundum Marcum* (PL 114), SS. 195f.;
5. Theophylactus (11. Jh.), *Ἐρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον/Enarratio in Evangelium Marci* (PG 123), SS. 535-538;
6. Euthymios Zigabenos (12. Jh.), *Ἐρμηνεία τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου/Commentarius in Marcum bzw. Interpretatio evangelii Marci* (PG 129), SS. 797-800.

Nur Petrus Chrysologus und Beda Venerabilis bieten eine relativ ausführliche Auslegung der Perikope in Form einer Homilie. Theophylactus kommentiert den gesamten Text durchgehend. Die anderen zwei Autoren, Pseudo-Hieronymus und Wala(h)frid Strabo, beschränken sich nur auf fragmentarische Anmerkungen in Form der *glossa ordinaria*, wobei sich aber Wala(h)frid Strabo hier ausschliesslich auf die Auslegungen von Beda und Hieronymus bezieht.

Die knapp geschilderte Interpretation des Ps.-Hieronymus legt den ganzen Text konsequent allegorisch aus: Jesus habe das jüdische Volk verlassen, d.h. er habe *die Völker* verlassen, um in die Kirche einzutreten: «Dimittens turbam Judaeorum, abiit in navem, id est, in Ecclesiam ex gentibus» (S. 561). Jesu Boot sei ein Symbol für die Kirche, so dass die andere Boote nur die häretischen Kirchen symbolisieren können: «Aliae naves erant cum illo, id est, diversae Ecclesiae haeticorum». Vor diesem häretischen Hin-

<sup>212</sup> Vgl. U. Eco, *Grenzen*, S. 425-428.

<sup>213</sup> AUG., *De Consensu Evangelistarum* I,2,4 (ed. F. WEHRICH, Vindobonae - Lipsiae 1904).



tergrund schildere die Erzählung durch das Bild des Sturmes die Notsituation der Verfolgung durch den Antichrist («per procellam venti, ostendit persecutiones contra fideles»), dessen glücklicher Ausgang als eschatologische Situation interpretiert wird: «Facta est tranquillitas magna, *id est, post persecutionem Antichristi, et post resurrectionem*». Der Text wird also als Einzelstück ohne Kontextualisierung ausgelegt und aktualisiert. Interessant ist hier zu bemerken, wie der Point of view der Erzählung überhaupt nicht wahrgenommen wird: Nicht Jesus verlässt in der mk Erzählung das Volk, sondern die Jünger verlassen das Volk, um Jesus mit sich auf dem Boot mitzunehmen! Bemerkenswert ist, dass auch Theophylactus dieselbe verkehrte Perspektive von Jesus – statt von den Jüngern – aus teilt: **ina de mh eparqwsin oti tou~ allou~ ekpemya~ autou~ katescen ...**: «damit sie (die Jünger) nicht stolz würden, weil *er* die anderen entlassen und sie selbst mitgenommen hatte».<sup>214</sup> Auch bei der Symbolisierung der Boote zeigt der Ps.-Hieronymus kein Feingefühl für den Point of view, den die anderen Schiffe ermöglichen: Diese werden im Gegensatz zu Jesu Boot rasch als Häretiker personifiziert. Die Allegorie isoliert also hier Punkt für Punkt die verschiedenen Elemente der Erzählung und interpretiert sie als monadische Gegenstände, ohne zu versuchen, sie in einem kohärenten Zusammenhang zu verbinden (Warum sollte die «turba Judaeorum» den «gentibus» gleichgestellt werden? Warum sollten die Boote für die Häretiker stehen, aber dann der Sturm das Bild für die «Antichristi persecutio» bieten?<sup>215</sup> usw.). Nur wenig von dieser Auslegung erweist sich als im Text verankert und hält einer kritischen Prüfung stand.

Aus dem sehr interessanten *sermo* des Petrus Chrysologus erweisen sich folgende Punkte als methodologisch bemerkenswert. Der Autor fragt sich schon am Anfang nach der Bestimmung des Ausdrucks **en ekeinhi thhmera**: «Et ait illis Iesus illa die. *Qua die?*»<sup>216</sup> Die Frage lenkt ihn zu der Beobachtung, dass eine weitere Zeitbestimmung angegeben wird: «Illa die, ... qua imminente nocte crebescunt imagines fugiendae uanitatum».<sup>217</sup> Er verbindet die beiden Zeitangaben und schlussfolgert, dass *jener* Tag der Tag des «tempus extremum» sei, an dem bald der Übergang «de terrenis ad caelestia» erfolgt, wie dies die Überfahrt auf die andere Seite des Sees andeute. Es kann hier beobachtet werden, wie eine nicht nach der erzählerischen Strategie geordnete Befragung der erzählerischen Details zu einer nicht im Text inkodierten Deutung führen kann.<sup>218</sup> Ein anderes Beispiel

<sup>214</sup> THEOPHYL. *In Evangelium Marci*, PG 123, S. 537 (Übersetzung und Hervorhebung S.P.).

<sup>215</sup> Diese Ansicht wird auch von Petrus Chrysologus geteilt: «tumidi haereticorum inruunt ... fluctus» (PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo XXI: Vbi Christus dormiebat in navi*, in *Collectio Sermorum*, ed. A. OLIVAR, CChr.SL 24/I, Tvmholti 1975, S. 122-127, dort S. 125).

<sup>216</sup> PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo XXI* (CChr.SL 24/I, S. 122).

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> Die Frage nach der Bestimmung «jenes Tages» stellt sich auch Euthymius Zigabenus, der sie aber ganz anders vom Lk- und vom Mt-Text aus löst: Το δε, [En ekeinhi th hmera, ison esti tw, En mia tw hmerwn, w- eipe Louka-. Oude gar ekeinhi dhloi, kaq| hn eipe ta- parabola-, a11| eteran, kaq| hn ta rhqhsomena gegone, kaq- kai en archi tou tritou kefalaiou tou kata Matqaiou



dafür ist die Interpretation des Verlassens des Volkes. Die Jünger verlassen das Volk (hier entsprechend der vom Text gemeinten Perspektive!) «nec ... a uirtutis itinere retardantur»,<sup>219</sup> da das Volk als gefährliche Ablenkung durch Stolz und Loben («popularem auram») – leider ohne Anhaltspunkte im Text – verstanden wird.

Eigenartig ist die Interpretation des Ausdrucks *w- hn en tw ploiw*. Der Autor fragt sich, was es bedeuten soll: «Et assumunt eum, inquit, ita ut erat, in nauī. *Quid est hoc?*». Anders als z.B. später bei Grotius (der erklärt: «continuatio eius, quod prius erat. Ita CHRISTUS erat in navi, ut doceret, velut e suggesto: mansit in navi»<sup>220</sup>) wird dieser Vers nicht in Verbindung mit Mk 4,1 gesetzt, sondern für sich durch dogmatisch-christologische Denkmodelle erklärt: «Aliter est Christus in caelo, aliter habetur Christus in nauī; aliter in maiestate patris, aliter in hominis humilitate sentitur ...». Daraus wird geschlussfolgert: «Laus fidei est ita Christum recipere ut est et habetur in nauī, hoc est, in ecclesia, ubi natus, ubi adoleuit, ubi passus, ubi crucifixus, ubi sepultus, ubi ascendisse in caelum».

Vom methodologischen Gesichtspunkt aus ist aber der wichtigste Punkt in der Auslegung des Petrus Chrysologus die Beschäftigung mit der erzählerischen Strategie des Schlafes Jesu. Mit Hilfe der Nebeneinanderstellung mit Ps. 121(120),4 erkennt der Autor das Problem von Mk 4,38 und thematisiert es in Form einer Frage: «*Ecce non dormitabit neque obdormiet qui custodit Israel?*».<sup>221</sup> Dadurch entschlüsselt er die Funktion des Schlafes Jesu als narrative Strategie für den Leser: «Per se non dormit, ... sed totum per me mihi agit».<sup>222</sup> Die Verschmelzung des ML mit den erzählerischen Figuren ist hier – wie üblich – vorausgesetzt: «Hic ergo domini somnus explorat discipulorum fidem». Indem Christus den Glauben der Jünger auf die Probe stellt, wendet er sich gleichzeitig auch an den Glauben des ML. Hier hat sich das Prinzip der einheitlichen Interpretation der Scriptura glücklicherweise als produktiv erwiesen.

Bedas stark allegorisierende Auslegung («Porro iuxta allegoriam ...»)<sup>223</sup> erweitert den Text und weicht in manchen Punkten von ihm ab. Das Meer ist der «tenebrosus amarusque saeculi praesentis aestus»; das (hölzerne) Boot, in das er einsteigt (*sic!* vgl. «ascendit»), ist der Baum seiner Passion («sacratissimae passionis ipsius ... arbor»), der uns verhilft, diese Welt zu überqueren. Die Allegorie wird auf dieser Entwicklungslinie an jedem Punkt der Erzählung angewandt, bis die textuelle Kohärenz zusammenbricht: In der Allegorie der Reise von dieser Welt zur himmlischen Heimat kann z.B.

**pareshmeiwsameqa** (EUTHYMIOS ZIGABENOS AUS KONSTANTINOPEL, *Commentarius in Marcum*, ed. C.F. MATTHAEI, Leipzig 1792, PG 129, S. 766-852, dort S. 797).

<sup>219</sup> PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo XXI* (CChr.SL 24/I, S. 123).

<sup>220</sup> H. GROTIUS, *Annotationes*, S. 614.

<sup>221</sup> PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo XXI* (CChr.SL 24/I, S. 124. Hervorhebung im Text; zitiert wird hier Ps. 121[120],4).

<sup>222</sup> PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo XXI* (CChr.SL 24/I, S. 124).

<sup>223</sup> BEDA VENERABILIS, *In Marci Evangelium expositio*, IV,35 (ed. D. HURST, CChr.SL 120/II,3, Tvrrholti 1960, S. 427-648, dort S. 489).

die andere Seite des Sees nur «*stabilita(s) securi litoris*» deuten – ohne dabei zu bedenken, dass gerade das Gebiet der Gerasener in der mk Erzählung überhaupt nicht als sicher gilt! Ganz im Gegenteil dazu stösst Jesus dort auf Widerstand, so dass die Gerasener ihn bitten, ihr Territorium zu verlassen. Anders als Ps.-Hieronymus würden die anderen Boote hier diejenigen symbolisieren, die durch ihren Glauben von dem Sturm unberührt in Sicherheit bleiben. Diese Boote hätten nämlich den Sturm nicht erlebt, weil davon nichts erzählt worden sei.<sup>224</sup> Das Schlafen Jesu ist hier wiederum realistisch als Zeichen seiner menschlich(-irdisch)en Natur im Gegensatz zu seiner göttlichen Macht über den Sturm interpretiert: «*ipse qui ut homo dormit in nauī furorem maris uerbo compescit ut Deus*».

In diesen hier kurz betrachteten Auslegungen der frühen Kirche haben sich folgende Züge als charakteristisch erwiesen:

1. Zu bemerken ist zuerst ein sehr gewachsenes hermeneutisches Feingefühl für die symbolische Dekodierung, das aber der starken Gefahr der Überkodierung ausgesetzt ist.

2. Zweitens beobachtet man aber ein für eine semiotisch-textuelle Untersuchung noch unzureichendes epistemologisches Instrumentarium, das keine angemessene Durchführung und Überprüfung der Auslegung ermöglicht. Die verschiedenen Interpretationen stossen hier oft aufeinander: Sind die Boote z.B. die Häretiker, oder sind sie die Gläubigen, die stark im Glauben verankert sind und jede Probe schon bestanden haben, oder sind sie die neuen, im Glauben noch zu jungen Gläubigen, die Jesus von der Probe schützen will, um nur seine Jünger der Probe zu unterziehen?<sup>225</sup> Wie man sehen konnte, wird hier oft ein Element der Erzählung verstärkt, ohne gleichzeitig auch die anderen Elemente zu berücksichtigen. Diejenigen Elemente, die die Interpretation gefährden könnten, wurden von den Kirchenvätern gegebenenfalls weggelassen. Dieses Problem der Verstärkung einzelner Elemente ist aber das Problem jeder Interpretation überhaupt, die die Kohärenz mit Hilfe aller Elemente wiederherstellen will, ohne einzelne zu benachteiligen. Je grösser die Intentionalität eines Textes ist, desto stärker muss auch seine Kohärenz wiedergegeben werden.

3. Wichtig ist aber vor allem die intentionale Orientierung der Lektüre. Diese konkretisiert sich durch die Veranlagung, den Text primär durch Fragen nach dem Sinn des Erzählten zu untersuchen («*Quid est hoc?*», «*Qua die?*» usw.) statt durch die Erklärung von als alleinstehende Einzelheiten betrachteten Details. Diese Veranlagung – oder *habitus mentalis* – erkläre ich an einem Beispiel. Man kann sich fragen, was ein **proskefalaion** ist und wie es ausgesehen hat. Man kann dann viele Informationen sammeln, um es zu

<sup>224</sup> BEDA VEN., *In Marci Evangelium*, IV, 35f. (CChr.SL 120, S. 489): «*Aliae autem naues quae fuisse dicuntur cum domino nec tamen in altum ductae uel aliquid tempestatis pertulisse narrantur ...*». So auch Euthymius Zigabenus: *Proseqhke de peri tw n allwn, ouc aplw-*, alla deixai qelwn, oti touto monon ekludwnisqh kat | oikonoman (vgl. EUTHYM., *In Marcum*, PG 129, S. 797).

<sup>225</sup> Beide Möglichkeiten bietet die Auslegung von BEDA VEN., *In Marci Evangelium*, IV, 36 (CChr.SL 120, S. 489).

beschreiben. So ist das Detail **proskefalaion** als eine für sich allein stehende Information erklärt. Etwas anderes ist es aber, wenn man, wie Theophylactus, en passant erklärt: **kaqeudei de epi to proskefalaion to tou ploiou. xulinon de pantw~ hn touto**,<sup>226</sup> weil er vielleicht an das Holz des Kreuzes denkt, auf dem Jesus in den Schlaf des Todes kommt. So ist das Detail aus der Enzyklopädie erklärt, aber nicht als allein stehende Einzelheit, sondern im Hinblick auf seine Funktion innerhalb der ganzen Erzählung. Theophylactus' Erklärung mag in diesem Fall nicht überzeugend sein, aber das Beispiel erklärt deutlich, was 'Veranlagung zu intentionalem Denken' meint. Alles betrachtet er unter dem Gesichtspunkt der pragmatischen Frage: Wozu wird dies jetzt erzählt? Wie schon gesehen, muss aber diese leitende Frage nach einer hierarchisch geordneten Befragung des Textes gestellt werden, damit die erzählerische Kohärenz kongruent wiederhergestellt werden kann. Diese Bemühung um die Intention des Textes bleibt aber für jede moderne Exegese eine nicht herabzuwürdigende und noch sehr instruktive Lektion der kirchenväterlichen Auslegungspraxis.

#### 10. *Methodologischer Rückblick: Fokus auf die Prinzipien der Intertextualität*

Die hier vorgestellte Lektüre wurde bewusst Schritt für Schritt reflektiert. Es ist unbestritten, dass keine Lektüre in ein fest hierarchisiertes und standardisiertes Verfahren gezwungen werden kann<sup>227</sup> (das Lesen verfügt nicht über eine 'Methode', sondern über ein 'Modell'), aber gerade deswegen wird es so wichtig, die Interpretation Schritt für Schritt zu konstruieren. Bezüglich Ecos Skeptizismus aus der Zeit von 'Lector in Fabula'<sup>228</sup> (1979) kann man hier gewisse Fortschritte bemerken: Das Verfahren hat sich verdeutlicht und verfeinert. Am Anfang dieses Aufsatzes wurde die Aufmerksamkeit auf die theoretische Betrachtung von Intertexten gelenkt. Jetzt soll das Verfahren, wie es sich in der Analyse konkret gezeigt hat, vom methodologischen Gesichtspunkt her zusammengefasst werden: Wie soll ein Intertext behandelt werden? Über welche Kriterien verfügt man? Welche Schritte sind zu verfolgen?

1. Zuerst sollte bei der Auswahl eines Textes aus der Enzyklopädie als möglicher Intertext nach bestimmten Gesichtspunkten wie z.B. Ähnlichkeiten in der lexikalischen Form, in der narrativen Struktur usw. vorgegangen werden, um dann seine intertextuelle Konsistenz zu überprüfen. Denn das Auffinden der Intertexte sollte sich nicht an solch vagen Eindrücken wie

<sup>226</sup> THEOPHYL., *In Evangelium Marci*, PG 123, S. 537.

<sup>227</sup> Vgl. eine Stimme für viele: U. Eco, *Lector*, S. 85: «Wenn dabei (beim Lesenprozess) hierarchische Konstruktionen entstehen, so betreffen diese einzig und allein die inneren Felder (betrifft die lineare Textebene)».

<sup>228</sup> Vgl. *ibidem*, S. 83: «Wahrscheinlich führt eine derart analytische Darstellung über die aktuellen Möglichkeiten einer Textsemiotik hinaus».

«evokes, recalls»<sup>229</sup> orientieren:<sup>230</sup> Wer garantiert für die Auswahl? Es reicht nicht, zu sagen: «when I approach biblical texts I do so with a text already written on my soul, i.e., with my life-experience and my own story».<sup>231</sup> Diese Aufgabe ist in vielen Fällen schwierig und umstritten, besonders wenn es sich nicht um direkte Zitate handelt. Die Elemente, die nach dieser Definition die 'Intertextualität' nachweisen, sind die Elemente der Ähnlichkeit (Analogie<sup>232</sup>) zwischen den beiden Texten. Diese Elemente können sehr unterschiedlich sein (Plot, Zitate, mythologischer Hintergrund, lexikalische Eigenschaften usw.), aber im Fall einer Erzählung, die Knotenpunkte in der Handlung enthält, spielen dann die Berührungspunkte in der erzählerischen Strategie (Plot<sup>233</sup>) die entscheidende Rolle – obwohl auch daraus keine absolute Regel abgeleitet werden kann.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich mein Verfahren grundsätzlich von anderen Analysen, die auch andere 'Intertexte' oder 'Kontexte' für die Interpretation heranziehen, wie z.B. die sogenannte sozio-rhetorische Methode.<sup>234</sup> Hier werden in einem programmatischen, aprioristischen Verfahren andere Texte oder Kontexte neben den Fokus-Text gestellt, ohne sich auf den mühsamen Pfad vom Fokus-Text hin zu den Intertexten einzulassen. Beim semiotischen Verständnis der Interpretation und des Intertextes ist es jedoch erforderlich, dass sich der Leser nur so bewegt, wie ihn der Fokus-Text bewegen möchte. In diesem Sinne gibt es nichts Programmatisches in dem ML-Verfahren, höchstens die eigene, bewegende textuelle Strategie des Fokus-Textes. Andere Methoden halte ich für wichtig und nützlich, aber sie gehören m.E. nicht zu dem interpretatorischen semiotischen Leseverfahren, sondern zu der notwendigen Rekonstruktion und Wiederherstellung der Enzyklopädie, in die der Text gehört. So halte ich auch die 'Brücke', von der Robbins spricht,

<sup>229</sup> Vgl. I.R. KITZBERGER, *Love and Footwashing*, S. 194-196.

<sup>230</sup> Das hatte schon Flacius erkannt (M. FLACIUS ILLYRICUS, *Clavis Scripturae sacrae, seu de sermone sacrarum literarum*, 2 Bd., Basel - Frankfurt a.M. 1628/1719, II, S. 15): «Ditissimus omnino thesaurus Scriptura est ... quod nullus in ea locus tam obscurus aut dubius est, quin aliorum scrutatione ac collatione explicari, et illustrari queat» («Überhaupt ist die Schrift ein sehr reicher Schatz; ... so dass keine Stelle in ihr so dunkel oder zweifelhaft ist, dass sie nicht durch genaue Erforschung und genauen Vergleich mit anderen erklärt und erhellt werden könnte»; I. KORDIC, *Matthias Flacius Illyricus und sein Beitrag zur Entwicklung der Hermeneutik als des verstehenden Zugangs zur Wirklichkeit und zu ihrem Niederschlag im Text* (Diss.), Freiburg i.Br. 1987, S. 95 f., Hervorhebung S.P.).

<sup>231</sup> Vgl. I.R. KITZBERGER, *Love and Footwashing*, S. 191.

<sup>232</sup> Dieses logische Mittel der Kognitionsprozesse hat in unserer Zeit einen Kampf um seine Existenz führen müssen. Anlässlich der Ikonizitätsbedatte stellt Eco einige deutliche philosophisch-logische Grundlagen dar, die es verbieten, sich von den Begriffen der Analogie, Somiglianza oder Likeness (Peirce) einfach zu verabschieden (U. Eco, *Kant e l'Ornitorinco*, Milano 1997, S. 297-305).

<sup>233</sup> Hier kann man den Plot natürlich nicht in seinem grundsätzlich reduzierten Schema 'Ausgangssituation-Komplikation-Auflösung-Endsituation' betrachten (wie dies die strukturalistischen, besonders aus dem philosophischen Ontologismus stammenden Studien gerne tun), weil dann der Plot in dieser reduzierten Form in jeder Erzählung verkommen würde (auf diesem Wege dürfte man sogar die Geschichte von Rotkäppchen als Intertext von Mk 4,35-41 betrachten). Die Grundlagen, auf denen der Vergleich basiert, sind das Entscheidende für die Intertextualität, und öfters – wenn auch nicht bei diesem Beispiel – das Schwierigste. Das Konstrukt des Plots muss zumindest so hoch angesetzt werden, dass es auch die konkrete Verwirklichung des Plots miteinbezieht, in dem sich die Geschichte entfaltet.

<sup>234</sup> Vgl. u.a. V.K. ROBBINS, *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Philadelphia 1984; I.R. KITZBERGER, *Love and Footwashing*.



für einen nicht erfolgreichen Kompromiss im Hinblick auf das Interpretationsverfahren: «The socio-rhetorical analysis used here is perceived to be a *bridge* between traditional exegetical interpretation and more recent literary and structuralist approaches. The approach provides a means for biblical scholarship to move beyond the limitations in its present methods without breaking radically with previous achievements».<sup>235</sup>

2. Der zweite Schritt besteht darin, den Intertext in seiner 'Autonomie', d.h. in seinen erzählerischen Strukturen und in seinem *scopus* zu verstehen: «An intertextual reading remains critical and verifiable when it respects the autonomy of each of the compared texts».<sup>236</sup> Dieser Punkt schützt – vom methodologischen Gesichtspunkt her – vor eventuellem Missbrauch des Intertextes. Mit anderen Worten: Man kann nicht über einen Text sprechen, wenn man ihn nicht vorher verstanden hat. Ein grosser Teil dieser Verständnisarbeit am Intertext wird zum Verständnis des Fokus-Textes leider nichts beitragen, und trotzdem darf man das Verfahren an diesem Punkt nicht verkürzen.

3. Als dritter Schritt müssen diejenigen (in unserem Fall erzählerischen) Strukturen des Intertextes bestimmt werden, die sich für den Vergleich mit dem Fokus-Text als legitim erweisen. Dies sind nämlich diejenigen, die der Fokus-Text durch strukturelle Ähnlichkeiten, Analogien bzw. Oppositionen hervorhebt. Die anderen, die nicht zu jenen gehören, sind zu 'narkotisieren'.

4. Der vierte Schritt besteht in dem Versuch, die Struktur des Intertextes auf den Fokus-Text zu übertragen, so wie sie in dem Intertext vorkommt, um daraus Hypothesen, Erwartungen, Präsuppositionen und neue Zusammenhänge für das Verständnis des Fokus-Textes zu gewinnen.

5. Endlich wird der Fokus-Text aufgrund dieser neuen Erwartungen und Zusammenhänge neu gelesen, um alle Hypothesen sowohl im engeren als auch im weiteren Kontext des Fokus-Textes zu überprüfen. Wichtig ist dabei zu bemerken, dass ein Intertext dem Fokus-Text erst nützt, d.h. eine prägnantere Kohärenz erbringt, wenn die Interpretation den Text in seinem eigenen Kontext besser erklärt.

Schon aus diesem Beispiel einer Analyse nach Ecos Modell des Lesens mit besonderem Hinblick auf die Probleme der Intertextualität kann man schlussfolgern, dass diese Schritte und Kriterien für alle Arten von intertextueller Arbeit notwendig sind.

## 11. Bilanz

Abschliessend sind noch einige Bemerkungen und offene Fragen zu ordnen.

<sup>235</sup> V.K. ROBBINS, *Jesus the Teacher*, S. 13.

<sup>236</sup> J. DELORME, *Intertextualities*, S. 35.

Es wurde gezeigt,<sup>237</sup> dass alle Leser-Modelle eine semiotische Theorie voraussetzen und wie diese leserorientierten Analysen sich oft in Verbindung mit ästhetischen, soziologischen, linguistischen, narratologischen oder anderen post-strukturalistischen Tendenzen verstehen. Diesbezüglich kann man jetzt anhand des hier unternommenen konkreten exegetischen Versuchs die typischen Züge der Narrativik im Lesemodell von Eco hervorheben. Konstrukte wie Plot, Frame, Topic und Erwartungen haben sich als hilfreiche Instrumente der Analyse erwiesen. Sie wurden aber hier nicht als immanente Strukturen des Textes betrachtet, sondern als Kommunikations-/Perzeptionsstrategie des Textes und des Lesers nachvollzogen. Vor allem eine Richtung der neueren narrativen Forschung hat sich für diesen semiotischen Ansatz als besonders geeignet erwiesen: die Unterscheidung zwischen Narration und Focalisation, die den Begriff Point of view näher bestimmt und weiterentwickelt. Wenn der Leser liest, bewegt er sich in zwei Perspektiven (oder zwei Points of view, obwohl der Terminus dann nicht mehr korrekt ist): Einerseits sieht er Jesus, die Jünger und die Fahrt zur anderen Seite des Sees so, wie es ihm die Stimme des Erzählers vermittelt, andererseits achtet er, wenn er nach der Kohärenz (= *scopus*) des Erzählten sucht, auf das, was der Erzähler damit *sagen will*. Ich würde diese Perspektive die des *scopus* oder der *intentio* nennen, aber angesichts der steigenden Tendenz zur terminologischen Anarchie fände ich es verwirrend, noch einen Terminus hinzuzufügen, und verzichte lieber darauf. Es genügt, hier wahrzunehmen, dass die Perspektive der Entwicklung der Geschichte (die Stimme des Erzählers) das eine ist, und die Perspektive des Gemeinten, das in einer Geschichte zu Wort kommt, etwas anderes. Obwohl ich die Terminologie von M. Bal nicht übernommen habe, erkenne ich in ihrer Narrativik einen wichtigen Stützpunkt für meine Arbeit.

Trotz der hier erarbeiteten theoretischen Grundlagen bleiben noch viele Fragen offen, besonders im Hinblick auf die Intertextualität: Wie verhält man sich im Fall von 'unsicheren' Intertexten? Kann man eine deutliche Grenze zwischen Topic und Intertext ziehen? Was ist im Falle eines vom Fokus-Text 'missverstandenen' Intertextes zu tun, und was bei einem Zitat? Es gibt viele Probleme, und keine Theorie hat bisher sichere Verhaltensregeln dafür entwickeln können. Sicher gibt es viele Arten von Intertextualität und entsprechend auch viele Modalitäten des Leseverfahrens. Die semiotische Lesetheorie kann vielleicht etwas Licht hineinbringen, indem sie sich auf die theoretische Reflexion richtet.

Eine letzte Frage bleibt noch offen und muss hier zu Wort kommen: Was wäre gewesen, wenn wir das Jona-Buch nicht gekannt hätten? Hätten wir Mk 4,35-41 trotzdem gut verstanden? Mit anderen Worten: Inwieweit ist ein Text von seinem/n Intertext/en un/abhängig? Inwieweit ist ein ML verpflichtet, Intertexte zu suchen, sie wahrzunehmen und sie bei seiner Interpretation bewusst mitwirken zu lassen? Die Schwierigkeit dieser Frage hängt mit der

<sup>237</sup> Vgl. S. PELLEGRINI, *Elija*, S. 49-59.

Schwierigkeit zusammen, theoretisch korrekt zu definieren, was ein Intertext ist. In semiotischer Hinsicht interpretieren sich Texte – in einer unendlichen Kette von strengeren oder lockereren Anspielungen, Abhängigkeiten und Zugehörigkeiten – ständig untereinander. Doch muss man Grenzen setzen, damit die Interpretation selber möglich bleibt. Diese Grenzen werden vom Erzähler oder vom MA (wenn auch unbewusst) gesetzt, und dem Leser bleibt es überlassen, jene Pfade wahrzunehmen, die von einem Text zu anderen möglichen Texten führen. Rein theoretisch (und radikal) gesehen – und die Notwendigkeit zeitlicher und kultureller Grenzen vorausgesetzt – ist jeder Text ein möglicher ‘Intertext’ für den Fokus-Text, sei er nun enger oder weitläufiger mit ihm verwandt. Wie sich in dieser Auslegung gezeigt hat, müssen diese Pfade nicht unbedingt auffällig, dürfen aber doch auch nicht willkürlich sein. Man muss ihnen nachgehen, sie sammeln, prüfen und darstellen können. Wenn wir jetzt sagen würden, dass wir Mk 4,35-41 ohne Jon 1,4-16 genauso gut verstanden hätten, würden wir damit auch sagen, dass es nicht notwendig wäre, nach Intertexten zu suchen. Dem widerspricht aber die Erfahrung dieses Falles und vieler anderer Fälle (z.B. Zitate), bei denen es sehr schwer fällt, den Fokus-Text ohne Intertext zu verstehen. Wenn Mk 4,35-41 – zumindest in seinen wesentlichen Zügen – auch ohne den Jona-Intertext interpretiert werden könnte, so ist dies der akzentuierten Erzählstruktur des Mk zu verdanken.<sup>238</sup> Dass aber viel von der mk Erzählstruktur und deren *scopus* ohne die Führung seines Intertextes unbeachtet bleiben oder missverstanden werden kann, hat die abweichende – und in manchen Fällen verwirrende –, in den Anmerkungen von mir ausgewertete Exegese dieser Perikope gezeigt. Auch wenn man sich für die traditionskritische ‘Vorgeschichte’ der mk Sturmstillungsperikope im Lichte der Jonaerzählung nicht interessiert, kann man sich auf jeden Fall glücklich schätzen, den Jonatext zu kennen und ihn auch als Intertext würdigen zu können.

---

<sup>238</sup> Das gilt sicher auch im Fall anderer hochintentionaler Texte.