

Gliederung

Das Markusevangelium

S 1 EINFÜHRUNG IN DIE MORPHOLOGIE DES ERZÄHLENS

1. Die narrative Struktur der Handlung in Mk 1,21-34

- a) Kriterien der Strukturierung
- b) Die Satzprädikate als Ausgangspunkte der Analyse
- c) Der Gebrauch der Tempora und andere textgrammatische Differenzierungsmöglichkeiten im Bereich der Konjugation
 1. Mk 1,21-22
 2. Mk 1,23-28
 3. Mk 1,29-31
 4. Mk 1,32-34
- d) Mk 1,21-34 als Makrosequenz
 1. Beispiel: Mk 1,23-28
 2. Beispiel: Mk 1,29-31
 3. Beispiel: Mk 1,21-34
- e) Die Erzählstruktur als theologisches Programm

2. Die Akteure und ihre Rollen

- a) Die Definition der Rollen als "Funktionskreise"
 1. Beispiel: Mk 1,23-28
 2. Beispiel: Mk 1,29-31
- b) Das Inventar der Rollen und ihre Konstellation
- c) Makrotextuelle Rollen
 3. Beispiel: Mk 1,16-20
 4. Beispiel: Mk 1,35-39
- d) Die Rollenkonstellation als theologisches Darstellungsmittel

3. Die szenischen Elemente

- a) Beobachtungen auf der Mikrotext-Ebene
- b) Beobachtungen auf der Makrotext-Ebene

Das Markusevangelium

§ 1 EINFÜHRUNG IN DIE MORPHOLOGIE DES ERZÄHLENS

Die Interpretation des MkEv als Erzählung setzt bestimmte methodische Analyseverfahren voraus, die zunächst an einem zusammenhängenden Abschnitt des MkEv vorgestellt werden müssen: Mk 1,21-34 (Jesu erstes Wirken in Kafarnaum).

1. Die narrative Struktur der Handlung in Mk 1,21-34

a) Kriterien der Strukturierung

Der Abschnitt gehört in einen zusammenhängenden Kontext, wie V 21 erkennen läßt: Durch die Ortsangabe Kafarnaum entsteht zwar der Eindruck, daß eine neue Szene beginnt; aber die handelnden Personen werden nicht eingeführt, sondern gelten als bekannt (aufgrund 1,16-20).

Die Zeitangabe τοῖς σάββασις ist besonders wichtig für die Beurteilung der relativen Geschlossenheit des Textes: der Sabbat geht mit V 32a zu Ende. (Ob mit dem Sonnenuntergang bereits der Sonntag beginnt, ist eine Frage der Interpretation; nach jüdischem Verständnis träfe das zu.) Es entsteht so (jedenfalls) die Vorstellung einer eintägigen Dauer dessen, was hier erzählt wird. Die Einheit des Ortes ist im übrigen nicht so deutlich: Erzählt werden verschiedene Vorgänge an mindestens zwei Schauplätzen (VV 21-28 Synagoge, VV 29-34 Haus), allerdings in Kafarnaum.

Die Frage nach dem Zusammenhang von szenischen Orts- und Zeitangaben zielt letztlich auf die Frage nach der Einheit der Handlung, die hier erzählt wird. Diese läßt sich mit Sicherheit weder an Orts- noch an Zeitangaben ablesen, sondern ausschließlich an der Struktur der erzählten Handlung selbst.

b) Die Satzprädikate als Ausgangspunkte der Analyse

Das entsprechende Verfahren der Analyse der Handlung beruht auf der Voraussetzung, daß sich die Handlung einer Erzählung im Kern darstellt in den Satzkerne der Sätze, aus denen sie besteht:

Die Handlung in diesem Sinn, d.h. die auf die sog. "Fabel" (plot, μῦθος) reduzierte Erzählung, wird in ihren Elementen erfaßt primär über die Kette der Satzprädikate (= finite Verbformen) eines Erzähltextes.

1. *Beispiel:* Mk 1,21-22 besteht aus 4 Sätzen; deren Prädikate sind:

1. εἰσπορεύονται
2. ἐδίδασκεν
3. ἐξεπλήσσαντο
4. ἦν ... διδάσκων

als "Fabel" erzählt:

1. jemand kommt (in Begleitung) und
2. lehrt
3. das Publikum reagiert darauf erregt
4. [Kommentar des Erzählers zu 2. + 3.]

Läßt man den erklärenden Kommentar des allwissenden Erzählers - V 22b weiß Bescheid über Jesu Vollmacht und die der Schriftgelehrten! - beiseite, ergibt sich eine strukturierte Sequenz mit

1. Exposition: Auftreten der Hauptfigur in neuer Umgebung,
2. [steigender] Handlung: Lehre (Hauptfigur),
3. [fallender] Handlung: Reaktion (Publikum).

Ganz offensichtlich bilden Lehre Jesu und Reaktion des Publikums einen Erzählschritt aus zwei korrespondierenden Elementen. Dieses Phänomen ist charakteristisch für die Form des Erzählens in den

synoptischen Evangelien, aber nicht nur für diese, sondern für die Erzählweise der mündlich tradierten Literatur und ihrer nachträglichen schriftlichen Überlieferung.

Aber bevor es Thesen und Hypothesen hagelt, zunächst weitere Beispiele, die zunächst lediglich nach elementaren grammatischen Kriterien beschrieben werden.

2. *Beispiel:* Mk 1,21-28

3. *Beispiel:* 1,29-31

4. *Beispiel:* 1,32-34

(jeweils mit Begründung der Segmentierung)

Narrative Struktur Mk 1,21-34

Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναοὺμ| καὶ εὐθύς τοῖς σάββασιν εἰσελθόντων
 εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν. καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ·
 ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.

4
 Exposition: Raumvermittlung
 S 1 — Lehre
 — Reaktion
 Schluß — Kommentar des Erzählers

καὶ εὐθύς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτων,
 καὶ ἀνέκραξεν λέγων· Ἰτί ἡμῖν καὶ σοί,^a Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ^b ἦλθες
 ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ—ὁ Ἅγιος τοῦ Θεοῦ. καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ
 ὁ Ἰησοῦς λέγων· Φιμώθητι καὶ ἐξελθε ἐξ αὐτοῦ. καὶ σπαράξαν αὐτὸν
 τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνῆσαν φωνῇ μεγάλη ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ.
 καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες, ὥστε συζητεῖν αὐτοὺς λέγοντας· Τί ἐστὶν
 τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις
 ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ. καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοή αὐτοῦ εὐθύς
 πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.

Exposition — Auftreten einer neuen Figur
 S 2 — Abwehr: Distanzierungsversuch, Vereitelungs-
 versuch (Verrat des Plans), Bannungs-
 versuch (Aufdecken der Identität)
 — Angriff: Unterbindung der verbalen Kampfhandlung,
 Distanzierung
 S 3 — Spektakel: (sichtbare und hörbare Bewegung)
 — Reaktion: (erweitert zum Kommentar)
 Schluß

Καὶ εὐθύς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθόντες ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος
 καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου. ἡ δὲ πενθερὰ Σίμωνος
 κατέκειτο πυρέσσουσα, καὶ εὐθύς λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς. καὶ
 προσελθὼν ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρὸς· καὶ ἀφήκεν αὐτὴν ὁ
 πυρετός, καὶ διηκόνει αὐτοῖς.

Exposition: Raumvermittlung
 S 4 — Isolation
 — Vermittlung
 S 5 — aufrichten
 — freilassen
 Schluß

ἽΟψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος, ἔφερον πρὸς αὐτὸν πάντας
 τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους· καὶ ἦν ὅλη ἡ πόλις
 ἐπισυνηγμένη πρὸς τὴν θύραν. καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας
 ποικίλαις νόσοις, καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν, καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ
 δαιμόνια, ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν.

Exposition: Zeit
 S 5 — Hilfe suchen
 — Hilfe finden (2 Prädikate entsprechend den
 2 Objekten von ἔφερον)
 S 6 — Erwartung (Objekt ungenannt)
 — Frustration (durch Unterdrückung von Wissen)
 Schluß — Kommentar des Erzählers

c) Der Gebrauch der Tempora und andere textgrammatische Differenzierungsmöglichkeiten im Bereich der Konjugation

Dieses Verfahren ist exakt nur anwendbar am griechischen Text oder an einer "harten" Interlinear-Übersetzung, d.h. an einer deutschen Fassung, die den Satzbau des griechischen Textes nicht verändert (z.B. durch Auflösung von Partizipialkonstruktionen in Haupt- oder Nebensätze; vgl. Einheitsübersetzung zu Mk 1,21f:

- V 21a [keine Veränderung]
- 21b zwei Satzprädikate: ging und lehrte
- 22a [keine Veränderung]
- 22b Partizip ἔχων --> Relativsatz = Hypotaxe statt Parataxe).

Die griechische Syntax ist besonders wählerisch im Umgang mit finiten Verbformen. Die über die Satzprädikate erfaßte Handlungsstruktur fällt also nur dann so klar und einfach aus, wenn man von den Entscheidungen ausgeht, die der griechische Text über "wichtigere" (Prädikate) und "weniger wichtige" Handlungselemente (Partizipien) bereits getroffen hat.

Besonders aufschlußreich ist die differenziertere Verwendung der Tempora des Erzählens in der griechischen Sprache.

Zunächst muß man wissen, daß in allen bekannten Sprachen die Gepflogenheit besteht, in einer Vergangenheitsform zu erzählen: Was man als Handlung sich und/oder anderen vorstellt, stellt man sich so vor, als sei es "einmal" geschehen.

Das Griechische hat aber auch in diesem Punkt mehr Differenzierungsmöglichkeiten als das Deutsche, vor allem den differenzierenden Gebrauch von Aorist (= Grundtempus) und Imperfekt (= Hintergrund-Tempus). (Auch Dietzfelbinger kann derlei nicht unterschiedlich wiedergeben, sondern verwendet stets das deutsche Präteritum für beide Vergangenheitsformen im Griechischen.)

Die Funktionen der verschiedenen Tempora in Mk 1,21-34:

1. Mk 1,21-22

verwendet dreimal das Imperfekt zur Bezeichnung der Dauer (Lehre),

dagegen anfangs das praesens historicum zur Bezeichnung einer einmaligen, abgeschlossenen Handlung (Ortswechsel).

Erzähltechnisch bedeutet dies: Der Erzähler läßt - von einem bestimmten Zeitpunkt an (vgl. bes. auch das εὐθύς mit Zeitangabe τοῖς σάββασις) - in (extrem) kurzer Erzählzeit (extrem) viel erzählte Zeit verstreichen.

Wozu?

2. Mk 1,23-28

zeigt das eklatante Gegenteil: Die Erzählzeit ist wesentlich länger (3-fach i.V. zu 1,21-22), die erzählte Zeit wesentlich kürzer. In den VV 24f sind Erzählzeit und erzählte Zeit identisch (wörtliche Rede).

Tempusgebrauch:

(Ebenfalls exakt die Umkehrung des Befundes von 1,21f):

Einleitend wird das Imperfekt verwendet, was besagt, daß der besessene Mann die Synagoge nicht jetzt erst betritt, sondern während der zuvor erzählten Lehre Jesu bereits anwesend war und noch ist. Das εὐθύς in V 23 ändert daran nichts! Man sieht: die Funktion von εὐθύς ist rein gliedernder, nicht messender Art. Alles Folgende wird im Aorist erzählt, d.h. als Schritt für Schritt ablaufendes Einzelgeschehen.

3. Mk 1,29-31

Der Text zeigt das Gepräge einer fortlaufenden Einzelhandlung (wie 2.).

Im Aorist und im gleichwertigen praesens historicum werden alle wesentlichen Handlungszüge erzählt bis auf zwei Ausnahmen:

V 30: κατέκειτο (grammatisch eigentlich Plusquamperfekt zu κείμην, der Funktion nach ein Imperfekt):

bezeichnet die hilflose Lage der Kranken, die Anlaß der Therapie Jesu ist;

V 31: διηκόνει bezeichnet den jetzt andauernden Status der Rehabilitation.

Gut zu erkennen ist, daß diese beiden Imperfekt-Formen einander entsprechen: Sie bezeichnen den Zustand der Frau vor und nach der Heilung.

4. Mk 1,32-34

verwendet wieder gehäuft Imperfekt-Formen (ἔφερον, ἦν ἐπισυνηγμένη, οὐκ ἤφιεν, dazu das grammatische Plusquamperfekt /sinngemäße Imperfekt zu οἶδα: ἤδειςαν im Kommentar des allwissenden Autors V 34b β);

Davon ausgenommen sind: ἐθεράπευσεν und ἐξέβαλεν (2 Aoriste), die das jeweilige Handeln Jesu von Fall zu Fall bezeichnen (V 34). (Hier wird nicht die Dauer betont, sondern die Wiederholung, und zwar nicht über das Tempus - Imperfekt wäre hier möglich -, sondern über bestimmte Adjektive: πολλοὺς - ποικίλους - πολλὰ; vgl. auch πάντας und ὅλη in Verbindung mit dem Imperfekt in VV 32.33.)

Das alles ist selbstverständlich kein Zufall, sondern bewußte Gestaltung: Die flankierenden Passagen (1. und 4.) verallgemeinern (Dauer und Wiederholung), was in den mittleren Passagen (2. und 3.) konkret erzählt wird: ein Exorzismus und eine Heilung; vgl. die programmatische Zusammenfassung V 34:

"und er heilte viele Kranke" <---> Verallgemeinerung von 1,29-31

"und er trieb viele Dämonen aus" <---> Verallgemeinerung von

1,23-28

Der Wechsel von Imperfekt und Aorist ist also ein wesentliches Gestaltungsprinzip in Mk 1,21-34. Er sorgt dafür, daß zwei konkrete Einzelerzählungen, ein Exorzismus und eine Therapiegeschichte, zu exemplarischen Erzählungen werden, die konkretisieren, was den Tag in Kafarnaum ausgefüllt hat (erzählte Zeit).

d) Mk 1,21-34 als Makrosequenz

Die grundlegende Regel, daß sich Erzählen in sequentiellen Doppelschritten vollzieht, muß jetzt noch auf den Gesamttext Mk 1,21-34 bezogen und ausgewertet werden.

Die Beobachtungen zum wechselnden Tempusgebrauch ergeben eine mehr statische Gliederung der Perikope:

21f	Summarium (programmatisch)
23-28	Exorzismus (konkretisierend) [mit programmatischem Summarium als Chorschluß]
29-31	Therapie (konkretisierend)
32-34	Summarium (programmatisch)

Die übergreifenden szenischen Angaben (Ort: Kafarnaum, Zeit: Tag, Sabbat) verlangen aber, daß wir Mk 1,21-34 auch als einheitliche Handlung lesen.

Dazu nochmals eine elementare Feststellung:

Eine Erzählung arbeitet mit einer bestimmten Energie, die das Publikum mit seinem Interesse an dem Ablauf der Handlung teilnehmen läßt. Wir reden üblicherweise von "Spannung". Das ist eine brauchbare Metapher. Sie deutet an, daß sich eine Erzählung zwischen zwei gegensätzlich aufgeladenen Polen bewegt. Dabei gibt es grundsätzlich zwei Richtungen, in denen eine erzählerische Bewegung ablaufen kann, entweder "komisch" von einem negativen Pol (Mangel, Feindschaft, Gefahr, Trennung, Verletzung o. dgl.) zu einem positiven (Sättigung, Versöhnung, Rettung, Vereinigung, Heilung o. dgl.) oder umgekehrt, d.h. "tragisch".

Letztlich erklärt sich auf diesem Hintergrund, warum Erzählen sich in der Regel in sequentiellen Doppelschritten vollzieht: Auf diese Weise wird narrative Spannung in narrative Bewegung umgewandelt, und zwar als Bewegung zwischen Gegensätzen, die sich entsprechend der Art der Energie polar ausrichtet und binär gliedert.

Diese Gesetzmäßigkeiten können sowohl an einzelnen Sequenzen als auch in einer komplexeren Erzähleinheit wie Mk 1,21-34 beobachtet werden.

1. *Beispiel*: Mk 1,23-28

negativer Pol: V 23	Fehlelement: Besessenheit
1. Sequenz: V 24f	Entladung in Form eines Kampfes zwischen dem πνεῦμα <u>ἀκάθαρτον</u> und dem <u>ἅγιος</u> τοῦ θεοῦ
2. Sequenz: V 26.27a	Entladung in Form einer sichtbaren und hörbaren Bewegung
positiver Pol: V 27b	Fehlelement beseitigt durch eine Ordnungsmacht (ἐξουσία), deren Befehlen (ἐπιτασσειν) gehorcht wird (ὑπακούειν).
V 28	Proklamation in dem entsprechenden Gebiet

Faßt man Anfang und Ende zusammen in den Blick, ergibt sich: Erzählt wird die Besiegung der Chaos-Mächte und die Herstellung einer die ganze Region betreffenden Ordnung.

2. *Beispiel*: Mk 1,29-31

[V 29 ist verbindendes Element]

negativer Pol: V 30a	Fehlelement: Fieber (bzw. Isolation)
1. Sequenz: V 30	teilweise Aufhebung des Mangels durch Kommunikation (λέγειν περί)
2. Sequenz: V 31a	Beseitigung des Mangels durch Gegenhandeln (κατέκειτο - ἤγειρεν)
positiver Pol: V 31b	Befreiung vom Fieber und Rehabilitation (bzw. Reintegration)

Erzählt wird die Reintegration einer durch Krankheit isolierten Frau. (Wichtig: der Plural αὐτοῖς --> Tischgemeinschaft, der die Frau als Gastgeberin vorsteht.)

Entscheidend ist jetzt: Markus gestaltet, durch szenische Hinweise verdeutlicht (Tag in Kafarnaum), den gesamten Ablauf in Mk 1,21-34 als einheitliche Handlung. Damit also, wenn auch komplexerer Art, ist als

1,21-34? 3. Beispiel: Mk 1,21-28 als Sequenz zu analysieren.

[V 21a ist verbindendes Element.]

Enthält das Summarium 1,21b.22 ein Fehlelement?

Ist dieses Fehlelement in 1,34 beseitigt?

Offensichtlich ist das nicht so, sondern Ausgangspunkt ist das vollmächtige Lehren Jesu ("Fülle"), Schluß die Unterdrückung des Wissens der Dämonen ("Mangel"!).

Das ergibt eine "tragische" Struktur.

Andererseits führt diese "tragische" Entwicklung hier nicht in eine "Katastrophe". Die Erzählung hat offensichtlich eine viel differenziertere Struktur als die Einzelgeschichten.

Faßt man Anfang und Ende in den Blick, fällt zunächst ins Auge, wie sich im Verlauf der Erzählung die Situation in Kafarnaum polar geändert hat: Am Anfang kommt Jesus in die Stadt, am Schluß kommt die Stadt zu Jesus. Das Kommen Jesu hat also die ganze Stadt verändert, umgepolt auf die ἐξουσία Jesu.

(Im Unterschied zu Beispiel 1 und 2 ergibt sich daraus aber kein happy end; darauf deutet unmißverständlich das Tür-Motiv hin. Die Leute bleiben "draußen". Dem korrespondiert, daß das Wissen der Dämonen unterdrückt wird. Jesus bleibt ein Geheimnis, mit dem die Stadt konfrontiert ist.)

Dieses spannungsvolle, "offene" Erzählergebnis wird in zwei Schritten erreicht: durch die Kombination zweier Einzelgeschichten, die im größeren Zusammenhang der Einheit Mk 1,21-34 einen erzählerischen Doppelschritt bilden, also als Makrosequenz aufzufassen sind.

Sie sind entsprechend einander zugeordnet:

1. Halbsequenz:

Die vollmächtige Lehre (vgl. VV 21f als Exposition der gesamten Handlung) wird durch Geschrei unterbrochen [Stadt und Synagoge sind kein neutraler Boden, eine Gegenkraft tritt störend in Erscheinung].

Ein Exorzismus beseitigt die Störung. Klar ist aber: Damit ist die Welt nicht in Ordnung. Hier ist lediglich ein Anfang einer "neuen" Situation zu erkennen. Der Kampfplatz Synagoge wird verlassen.

Im Zusammenhang der Erzählung ist besonders wichtig, daß das Ordnungsregiment der neuen Lehre (vgl. Chorschluß) sich selbst vor allem als Destruktion der Gegenmacht darstellt und in dieser Destruktivität auch Angst erregt (ἐθαμβήθησαν ἅπαντες); vgl. im einzelnen:

ἀπολέσαι ἡμᾶς
ἐπετίμησεν
φιμώθητι
ἔξελαθε usw.

Der Gegensatz von "unrein" und "heilig" ist unüberbrückbar. Das Feindschafts-Motiv wird in keinem Versöhnungsergebnis aufgehoben. Am Schluß erscheint der Geheilte nicht mehr!

2. Halbsequenz:

Nach der Destruktion der dämonischen Machtstellung (Besessenheit) wird die heilvolle Auswirkung der Befreiung auf Menschen dargestellt, nämlich als Heilung, bei der die hilflos dem Fieber(-dämon) ausgelieferte Frau als Geheilte am Schluß in Erscheinung tritt. Es wird nicht gekämpft, sondern ein Schaden behoben, also konstruktiv gehandelt: ἤγειρεν in Opposition zu κατέκειτο, aber auch λέγειν und διακονεῖν. (Zu λέγειν beachte man den Gegensatz zur 1. Halbsequenz, wo mit Rede gekämpft wird!)

Die Reihenfolge der Erzählschritte ist dabei nicht beliebig: In der jetzigen Erzählfolge erscheint die Heilung als das durch den Exorzismus möglich gewordene Neue, das Jesus mit seiner "neuen Lehre in Vollmacht" vermittelt. Der Sieg über die Dämonen und seine Auswirkung auf die Situation der Menschen sind die Grundthemen der beiden Halbsequenzen. Sie korrespondieren einander als "steigende" und "fallende" Handlungsstränge.

Dasselbe Prinzip findet sich im MkEv erstmals in dem programmatischen Satz Mk 1,15 (Kommen der Gottesherrschaft - Umkehr und Glaube als damit eröffnete Möglichkeit).

Die Makrosequenz Mk 1,21-34 führt das Programm von 1,15 erstmals exemplarisch aus.

Exposition

21	εἰσπορεύονται ἐδίδασκεν	\	Lehre	
22	ἐξεπλήσσοντο [ἦν γὰρ διδάσκων]	/	Wirkung	Fülle

1. Episode (Halbsequenz)

23	ἦν ἀνέκραζεν	\	Störung	Feindschaft Kampf
25	ἐπετίμησεν	/	Beseitigung d. Störung	
26	ἐξῆλθεν	\	" d. Störers	Sieg/Flucht
27	ἐναμβήθησαν	/	Wirkung	
28	ἐξῆλθεν		extensiviert	Ruhm

2. Episode (Halbsequenz)

29	ἦλθον			
30	κατέκειτο λέγουσιν	\	Isolation	Mangel
		/	Kommunikation	
31	ἤγειρεν ἀρῆκεν διηκόνει	\	aufrichten	Behebung d. Mangels
		/	freigeben	
			Reintegration	

Schluß

32	[ὅτε ἔδου] ἔφερον (2 Obj.)	\	Bitte	Behebung
34	{ ἐντέλλεσθαι } { ἐξέβηλεν }	/	Gewährung	von Mangel
33	ἦν ἐπισημασμένη	\	Erwartung	
34	οὐκ ἤφειεν λαλεῖν [ὅτι ἠδείσαν]	/	Frustration	Mangel Feindschaft

Das Schema verdeutlicht Verlauf und Ergebnis der Handlung: Von einer positiven Ausgangssituation (ἐξουσία, Fülle) führt die Erzählung über zwei kontrastierende Einzelepisoden, die im Zusammenhang als Halbsequenzen verstanden werden müssen. Die erste Episode ist im Zentrum durch destruktive Handlungselemente geprägt (Kampf, Vertreibung), die zweite durch konstruktive (Heilung, Reintegration). Die erste ist öffentlich (vgl. bes. V 28), die zweite nicht. Über diese Halbsequenzen führt die Erzählung insgesamt zu einem ambivalenten Schluß. Darin werden zuerst aus beiden Einzelepisoden die positiven Aspekte zusammengefaßt (Befreiung von Krankheit und Dämonen), wobei der Zusammenhang mit dem Thema "Lehre" angedeutet bleibt (Anwesenheit der ganzen Stadt als Publikum). Abschließend wird jedoch eine negative Pointe gesetzt (durch Wiederaufnahme der Feindschafts-Topik der 1. Episode) und ebenfalls mit dem Thema "Lehre" verbunden (Wissen wird unterdrückt), so daß der Schluß der Gesamtsequenz in "tragischem" Kontrast zur Exposition steht. Die Gesamterzählung endet (vorläufig) mit einem tendenziell tragischen, insgesamt ambivalenten, offenen Schluß¹ - im Unterschied zu den Einzelepisoden.

Erkennbar hat der Erzähler Markus eine Struktur geschaffen, die wesentlich differenzierter ist als die Struktur der Einzelepisoden. Dies ist später unter dem diachronen Aspekt nochmals zu bedenken.

¹ Das tragische Moment kommt nicht zur vollen Entfaltung: "Unterdrückt" werden die Dämonen, während das Publikum vordergründig nicht frustriert wird. Wichtig ist aber, daß der Leser die Diskrepanzen zwischen vollmächtiger Lehre (Anfang) und Geheimhaltung der Identität Jesu (Schluß) als Spannungsmomente auffassen muß.

e) Die Erzählstruktur als theologisches Programm

Bereits auf dieser relativ schmalen, relativ schnell zu erarbeitenden Grundlage, die lediglich die elementaren Erzählphänomene (die Handlung als Verlauf in der erzählten Zeit) auswertet, ist eine theologische Interpretation des Textes möglich:

- . Der Erzähler entwirft in einem Tages-Schema ein "Bild" vom Wirken Jesu.
- . Das Wirken Jesu wird als Lehre definiert und durch ein bestimmtes Merkmal von anderen Formen der Lehre abgegrenzt: ἐξουσία (+) - οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς (-).

Dies ist das Thema des ersten Summariums: 1,21f

- . Die erste Einzel Erzählung (Halbsequenz) 1,23-28 konkretisiert das programmatische Summarium unter dem Aspekt des Stichworts ἐξουσία (nicht διδασχία). Es wird gezeigt, daß mit dem Auftreten des lehrenden Jesus die Macht Gottes in Erscheinung tritt, die der Macht der Dämonen ein Ende macht.
- . Der Chorschluß V 27, der zweite Kommentar zur Erzählung nach der entsprechenden Bemerkung des Autors in V 22b, bringt dies explizit auf den Punkt: Das Neue dieser Lehre ist die Macht, der auch die Dämonen gehorchen.

Anders gesagt: Die erste Einzel Erzählung zeigt, daß mit der machtvollen Lehre Jesu die Gottesherrschaft kommt, und umgekehrt, daß die Gottesherrschaft machtvoll als die Lehre Jesu kommt. (Inhaltlich-semantic vorbereitet ist dies durch Mk 1,14.15.)¹

¹ Interessant ist in diesem Zusammenhang V 28: Anfangs wurde erzählt, daß Jesus nach Kafarnaum kommt und am Sabbat in der Synagoge lehrt (V 21). Dem steht eine Art Erfolgsmeldung als Zwischenbilanz der Perikope gegenüber: Die Botschaft (ἀκοή αὐτοῦ) geht "in die ganze Umgebung Galiläas" (genitivus epeexegeticus = Galiläa). Jesus und seine Lehre sind ein und dieselbe Figur in Bewegung.

- Die zweite Einzel Erzählung stellt dem destruktiven Aspekt der ersten Episode (Dämonen zum Schweigen bringen und vertreiben) einen kreativen gegenüber: Eine Kranke wird geheilt, eine Hilflose rehabilitiert, eine Liegende "auferweckt" (ἐγείρειν!). Der Aspekt des Neuen, der im Exorzismus nur anklingt (V 27: διδοαχὴ καινὴ), wird hier entfaltet: "Neu" ist das Aufstehen zum διακονεῖν (= die Befähigung zu dem, was als neue Solidarität im kirchlichen Dienst erfahrbar realisiert wird; dazu später).
- Das abschließende Summarium 1,32 - 34 verallgemeinert die beiden Aspekte des Wirkens Jesu (destruktiv: Vernichtung der Dämonen; kreativ: Rehabilitierung der Kranken), nachdem sie in Einzelgeschichten konkretisiert worden sind. Darüber hinaus wird gezeigt, in welche Allgemeinheit hinein dieses Programm entworfen wird: Es ist ein Angebot an ὅλην ἡ πόλιν. Damit wird ein Praxis-Konzept des Erzählers sichtbar: die Konzeption einer stadtbezogenen Mission vom Brückenkopf eines Hauses aus. Kennzeichnend ist dabei die strikte Trennung von Außen- und Binnenrelationen.

Wenn man will, kann man dies auch als theologisches "System" auffassen. (Allerdings: Der Erzähler Markus schreibt nicht zufällig keine Dogmatik, sondern ein "Evangelium".)

- Vorausgesetzt ist ein bestimmtes Welt- und Menschenbild: die Auffassung des Daseinsraumes des Menschen als eines dämonischen Milieus, das Menschsein nicht zulässt.

--> Metapher Krankheit

--> Besessenheit keine besondere Krankheit, sondern Krankheit umgekehrt ein Epiphänomen einer dämonisierten Welt

- Theologisches Zentrum der Theologie des Mk ist eine Soteriologie, die das Entrinnen aus diesem Milieu des Todes als eine gegebene Möglichkeit verkündigt.

- . Diese Möglichkeit ist gegeben als Lehre Jesu. Sie ist ein Angebot an die "ganze Stadt". Was damit näherhin gemeint ist, wird vorläufig nur angedeutet in der Metapher διακονεῖν (V 31). Vorläufig gesagt: Es ist in dem enthalten, was als von Jesus neu ermöglichter "Dienst" in der Gemeinde das soziale und religiöse Leben ausmacht.
- . Markantestes Element ist die Christologie: Der "Lehrer" ist eine der menschlichen Sphäre strikt gegenübergestellte Gestalt, deren Geheimnis gewahrt bleibt.

2. Die Akteure und ihre Rollen

a) Die Definition der Rollen als "Funktionskreise"

Eine grundlegende Erkenntnis der Erzählmorphologie (V. Propp): Nicht die Figuren sind die Quelle der Handlung, sondern umgekehrt ergibt sich eine Rolle aus der Art der Beteiligung an der Handlung.

1. Beispiel: Mk 1,23-28

Die Handlung verteilt sich auf drei Akteure:

{	ἦν	
	ἀνέκραξεν	= Abwehr durch Beschwörung (verbal)
	ἔξῆλθεν	= Flucht nach Niederlage

ἐπετίμησεν = Angriff, der zum Sieg führt (verbal)

ἐθαμβήθησαν = Reaktion auf...

Die Rollen definieren sich von der Art der Handlung (Kampf durch Beschwörung) her:

1. Held mit den Funktionen Kampf und Sieg
2. Gegenspieler (Feind) mit den Funktionen Kampf und Flucht
3. Publikum mit der Funktion Staunen

Bei der Definition der Rolle "Feind" ist das Substantiv ἄνθρωπος (V 23) ohne Bedeutung. Die Personifikation der "Kunde" (ἐξηλαθεν) gehört zum Funktionskreis Staunen.

2. *Beispiel*: Mk 1,29-31 mit fünf Akteuren

[ἦλθον
(vgl. V 21 εἰσπορεύονται)

[κατέκειτο
διηκόνει

λέγουσιν

ἤγειρεν

ἀφῆκεν

Die Rollen definieren sich vom Geschehen her (= Heilung):

1. Arzt mit der Funktion "aufrichten"

[ungewöhnlich; das Übliche steckt hier im part.coni. κρατήσας τῆς χειρὸς -->] "Behandlung"

2. Patient mit gegensätzlichen Funktionen, die Kranksein und Gesundsein in actu zeigen

3. Feind inkognito = Krankheit, die weicht (vgl. Flucht-Motiv)

4. Familie mit der Funktion "vermittelnde Kommunikation"

5. Jesusgruppe mit der Funktion "Bewegung"

Funktion 4 ist von Funktion 5 zu trennen!

b) Das Inventar der Rollen und ihre Konstellation

Der Vergleich beider Erzählungen ergibt:

Der Protagonist ist in beiden Fällen Jesus; seine Rolle variiert aber je nach der erzählten Handlung.

Im ersten Fall ist der Antagonist der Feind (Schadenstifter), im zweiten das geschädigte Familienmitglied.

Die Konstellation Protagonist - Antagonist ist also abhängig von der Art der erzählten Handlung. Dasselbe gilt für das Inventar der Nebenrollen. Die Rolle der "Familie" (oder auch Begleiter, Stellvertreter, Träger eines Kranken) wird nicht gebraucht, wenn ein Kampf geschildert wird. (Helden sterben einsam.) Sie ist aber notwendig, wenn es um Reintegration und Rehabilitation geht. Ein Publikum kann umgekehrt eine Rolle spielen, wo gekämpft wird. (Das ist aufschlußreich für das Verständnis von "Kampf" in diesen Erzählungen. Es geht immer um die Einflüsse von Mächten auf Menschen.) Heilungen brauchen kein Publikum. (Es wird häufig ausdrücklich vom Geschehen ausgeschlossen.)

c) Makrotextuelle Rollen

Dies gilt in dieser Form zunächst nur für die exemplarischen Episoden, während die programmatischen Summarien auch hinsichtlich der Rollenkonstellation "Summarien" sind, sofern sie variierende Einzelrollen verbinden; vgl. VV 32-34.¹

Das Grund-Schema ergibt sich aus VV 21-22: Der Protagonist ist "Lehrer" und steht unmittelbar dem Publikum gegenüber. Die Lehrer-Rolle enthält die Elemente der Rollen in den Episoden (ἐξουσία --> "Held", καὶνή --> "Arzt").

Damit erweist sich, daß die Funktion διδάσκειν komplexer ist als die der Protagonisten-Funktionen innerhalb der Episoden. Im weiteren wird noch deutlicher werden, daß dies zu tun hat mit der komplexeren Handlungsstruktur markinischer Makrosequenzen. "Lehrer" ist eine makrotextuelle Rolle, desgleichen die entsprechende Antagonisten-Rolle "Jünger". Dazu die nächsten Textbeispiele:

1	ἔφερον	-	Familie	}	Antagonist
	ἦν ἐπισυνηγμένη	-	Publikum		
	ἐθεράπευσεν	-	Arzt	}	Protagonist
	ἐξέβαλεν	-	Held		
	οὐκ ἤφιεν λαλεῖν	-	Lehrer		

3. Beispiel: Mk 1,16-20

16 Καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν Σίμωνα καὶ
 Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσῃ· ἦσαν γὰρ
 ἄλλοις. καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέ- 17
 σθαι ἄλλοις ἀνθρώπων. καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ. 18
 Καὶ προβάς ὀλίγον εἶδεν Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην 19
 τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα.
 καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτούς· καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον ἐν 20
 τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν ἀπήλθον ὀπίσω αὐτοῦ.

dasselbe

2 parallele Szenen mit 2 Rollen:

Protagonist: (aus der Bewegung heraus) = part. coni.
 sehen = Wahrnehmung
 reden = Kommunikation mit den Elementen
 Befehl --> Gemeinschaft
 Verheißung --> neue Rolle

Antagonist: Reaktion auf die Rede des Protagonisten mit den
 Elementen
 (Lösung aus der alten Rolle
 = part. coni.)
 Bewegung --> Gemeinschaft durch
 Anschluß an den Protago-
 nisten

Bemerkungen:

1. In der 2. Szene wird die wörtliche Rede des Protagonisten durch das performative Verb ἐκάλεσεν ersetzt (partielle Rekurrenz). Auffällig ist die Parallelisierung von "Netze" und "Vater - Tagelöhner" jeweils nach dem ἀφέντες in VV 18.20. Eine Allegorisierung ("Netz" als Emblem für "Bindung" o.dgl.) wäre verfehlt. "Netze" und "Boot" bezeichnen die Arbeitswelt als Ort der alten Fischer-Rolle; diese Arbeitswelt ist zugleich die der Familie, repräsentiert durch Vater und Tagelöhner --> Synekdoche!

2. Das Schema Bewegung - Wahrnehmung - Kontakt (Appetenz-Schema) ist sehr verbreitet und kann literarisch viele Bedeutungsvarianten annehmen.

(Vgl. z.B. Caesars berühmtes *veni vidi vici* oder auch das ebenso bekannte Gleichnis vom barmherzigen Samariter Lk 10,30-35 mit den drei Figuren Priester - Levit - Samariter, die alle aus der Bewegung heraus "sehen" und dann entweder falsch oder richtig handelnd Kontakt verweigern oder das Gegenteil).

In diesem Fall ergibt sich die präzise Bedeutung von (gehen)-sehen - Kontakt aufnehmen aus dem Ergebnis der Handlung: Die Angesprochenen lösen sich aus der Rolle, in der sie angetroffen wurden, und gehen eine neue Beziehung ein. Dies wird interpretiert durch den Gegensatz

"Fischer" (16b = Kommentar des Erzählers)

"Menschenfischer" (17b = Verheißung Jesu).

Die verheißene neue Rolle "Menschenfischer" entspricht derjenigen, die Jesus als Protagonist hier selbst spielt: des Jagenden. Die Verbkette "gehen - sehen - reden" bekommt nämlich im Kontext des Menschenfischer-Motivs die Konnotation "suchende Bewegung - erspähen - fangen (mit Versprechungen als Köder sozusagen)".

3. Die beiden Einzelepisoden erzählen, wie die genannten Brüderpaare Menschenfischer werden und damit dem verbunden, der sie "gefangen" hat. Die Verheißung der neuen Identität ("Menschenfischer") erfüllt sich also innerhalb der Einzelepisode bereits in der Realisierung der Nachfolge (neue Gemeinschaft). Im Makrotext des MkEv bleibt es aber nicht bei diesem Ergebnis, sondern Markus erzählt im weiteren, wie die "Menschenfischer" ihre neue Rolle in der Nachfolge Jesu erlernen und ausführen: als "Jünger". Die Jüngerrolle ist die makrotextuelle Fortschreibung der Rolle, die im "Menschenfischer-Wort" angelegt ist.

4. Die makrotextuelle Fortschreibung der Jüngerrolle vollzieht sich bereits in den Überleitungen zu den folgenden Kafarnaum-Episoden: im Plural bei Verben der Bewegung.

1,21 εἰσπορεύονται

Es bleibt dabei dem Leser überlassen, sich die Jünger in der folgenden Lehrsituation (Synagogen-Szene, Summarium + Exorzismus) als anwesend vorzustellen. Die Rolle ruht.

1,29 ἦλθον

Beim Ortswechsel Synagoge - Haus wird die virtuelle Rolle reaktualisiert. Es fällt hier besonders auf, daß Markus sämtliche Eigennamen der Jünger aus 1,16-20 rekapituliert. (Vollständige Rekurrenz bedeutet hier auffällige Redundanz!) Dabei wird nochmals differenziert zwischen denen, die zu diesem Haus gehören (Simon und Andreas) und den anderen Begleitern Jesu ("mit Jakobus und Johannes").

[Pesch sieht darin ein Indiz dafür, daß Mk 1,30f ursprünglich unmittelbar auf 1,16-20 gefolgt sei. Wie immer es sich mit der vormkn Traditionsgeschichte hier verhält:] Trotz dieser Hervorhebung des Verwandtschaftsverhältnisses des Simon (und Andreas) zum "Haus" in Kafarnaum spielen die Jünger in diesem Haus keine häusliche Rolle: Die Funktion der "Familie" (= vermittelnde Kommunikation, λέγουσιν V 30b) wird von nichtgenannten Figuren gespielt. [Rationalistisches Argument dafür seit jeher: Woher wußte Simon, daß seine Schwiegermutter krank war? Von denen im Haus.] Die Jüngerrolle bleibt implizit (vgl. das αὐτοῖς im Schlußvers). Aktuell wird die Jüngerrolle erst in der folgenden Episode, unserem

4. Beispiel: Mk 1,35-39

Καὶ πρῶτῃ ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν· καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον 35
 τόπον, κακεῖ προσήχεται. καὶ κατεδίωξεν αὐτὸν Σίμων καὶ οἱ μετ' 36
 αὐτοῦ, καὶ εὗρον αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ ὅτι Πάντες ζητοῦσίν σε. 37
 καὶ λέγει αὐτοῖς· Ἄγωμεν εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις, ἵνα καὶ ἐκεῖ 38
 κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον. καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς 39
 αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων.

Exposition



Schluß

Eine relativ geschlossene Szene:

relativ, weil das Tagesschema fortgeführt wird und damit der Zusammenhang mit der Kafarnaum-Sequenz betont wird;

geschlossen, weil es sich um eine klar strukturierte Mikrosequenz handelt mit

Exposition:

Jesus verläßt¹ die Stadt
 und zieht sich² zum Gebet³ in die Wüste zurück

Aorist¹ + Aorist² + Imperfekt³

Sequenz der Haupthandlung:

<u>Antagonist</u>	jagen	Aorist
	finden	Aorist
	reden	perf. histor.
<u>Protagonist</u>	reden	perf. histor.

Schluß: ἦλθεν mit summarisierender Erwähnung von Verkündigung und exorzistischem Wirken "in ihren Synagogen" "in ganz Galiläa"

Für die Interpretation sind zwei verschiedene narrative Kontextbezüge zu berücksichtigen:

1. Der unmittelbare Zusammenhang mit 1,21-34
2. Der makrotextuelle Zusammenhang mit 1,16-20 als Jünger-Szene

zu 1:

Die in 1,21-34 angedeutete "tragische" Tendenz wird wieder deutlich:

- Jesus entzieht sich (Stadt - Wüste)
zum Gebet (grundsätzlich nicht öffentlich);
- dagegengesetzt wird das aggressive διώκειν des Simon und seiner Begleiter;
- Simon vertritt mit seinem Verhalten das Publikum: πάντες ζητοῦσίν σε ist genau das, was er selbst getan hat (verfolgen - finden!).

Die Episode zeigt als Kontrast-Episode zu 1,21-34: Jesus läßt sich auf keine vom Publikum her bestimmte Rolle festlegen.

--> Ausweitung des Stadtprogramms von 1,21-34 zu einem Gebietsprogramm (ganz Galiläa); dieses zu realisieren, ist Jesus aus Kafarnaum "herausgegangen" (Stichwortverbindung ἐξῆλθεν V 35a - V 38b).

Für die Entwicklung der Rollen ergibt sich:

Die Episode 1,35-39, gelesen als Fortsetzung der Kafarnaum-Sequenz, führt primär die Rolle des Protagonisten Jesus weiter.

zu 2:

Auffällig ist die Wiederverwendung des Jagd-Motivs aus der Menschenfischer-Episode, jetzt aber mit einem brisanten Rollenwechsel:¹ Petrus, der jetzt von den anderen Jüngern begleitet wird (! Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ), ist der "Jäger", der Jesus "beruft": πάντες ζητοῦσίν σε ist eine Aufforderung zur Rückkehr nach Kafarnaum sozusagen in der Nachfolge des Simon bzw. der Jünger, die ihn "gefunden" haben (Plural).

1	κατεδίωξεν	- vgl. παράγων	(V 16)
		προβάς	(V 19)
	εἶδρον	- vgl. εἶδεν	(V 16.19)
	λέγουσιν	- vgl. εἶπεν	(V 17; vgl.
		ἐκάλεσεν	V 19)

Diesem angemessenen Ruf in die "Nachfolge" lehnt Jesus ab und bestimmt seinerseits seine Rolle als Sendung zur Verkündigung in ganz Galiläa.

Das Gebietsprogramm von 1,39 entspricht dem von ^{1,14 ??} 1,15.
Damit bestätigt sich der narrative Zusammenhang der gesamten Komposition von 1,14 - 1,39 (und darüber hinaus; vgl. dazu § 1,3).

Innerhalb dieses Zusammenhangs bilden die Jüngerszenen 1,16-20 und 1,35-39 Kontrast-Episoden.

Die in 1,16-20 erstmals konkretisierte Jüngerrolle ("Menschenfischer") wird in einer Mikrosequenz "tragisch" fortgeführt: Die Jünger fallen sofort aus ihrer Rolle bzw. pervertieren sie: Statt Jesus "nachzufolgen" "verfolgen" sie ihn mit einer Erwartung, die die Verheißung von 1,17 ("Ich will euch zu Menschenfischern machen") völlig auf den Kopf stellt: Sie verstehen ihre Menschenfischer-Rolle als Erfüllung der Erwartung des Publikums (πάντες V 36), nicht des Auftrags Jesu (εἰς τοῦτο ... ἐξηλθόν V 38b).

d) Die Rollenkonstellation als theologisches Darstellungsmittel

Die Beschreibung der makrotextuellen Rollen im MkEv ist damit noch nicht abgeschlossen, sondern muß in den weiteren Kapiteln der Vorlesung fortgesetzt und abgeschlossen werden.

Schon jetzt sei aber die theologische Relevanz dieser Analysen verdeutlicht, und zwar sowohl auf Einzelepisoden - als auch auf Makrotext-Ebene:

Die Rollenkonstellationen zeigen in immer neuen Varianten eine ebenso wirksame wie unsichtbare Grenze zwischen der Figur des Protagonisten und allen übrigen Figuren:

1,16-20

Protagonist und Antagonisten stehen einander gegenüber. Die übrigen Figuren (Vater, Tagelöhner) "spielen keine Rolle", d.h. haben keine durch ein Satzprädikat bezeichnete Funktion in der Handlung. Die berufenen Jünger werden unter dem Ruf Jesu, der aus Befehl und Verheißung einer neuen Existenz besteht, verwandelt. Ihre Motivation (Vertrauen o. dgl.) wird nicht erzählt, ebensowenig die Rücksicht auf die Familie, die hier zerstört wird.

Die Reduktion der Szene auf Aktion - Reaktion betont die verändernde Macht Jesu. Vor ihr sind menschliche Ordnungen und Beziehungen von keinerlei Gewicht. (Das Jagd-Motiv betont die rücksichtslose Willkür des Berufenden!)

1,21-22

Das Summarium zeigt dieselbe reduzierte Struktur: Aktion des Protagonisten - Reaktion der Menge.

Wieder spielen Motivationen und institutionelle Ordnungen keine Rolle. Die Synagoge ist fraglos Schauplatz der Lehre Jesu.

Die Reaktion der Menge ist nicht "normal" (z.B. "hören" oder eine mit διδάσκω sonstwie korrelierende Funktion). Das ἐξεπλήσσοντο (von πλήρω!) zeigt das Überwältigtsein von einer δύναμις, die "neu" ist.

1,23-28

Der Exorzismus zeigt eine gewisse Verbundenheit zwischen dem Protagonisten Jesus und seinen Gegenspielern, den Dämonen.

Der Kampf in dieser Form (Machtwort) und auf dieser Ebene (Heiliger Gottes - unreine Geister) hebt Jesus aus der menschlichen Sphäre heraus.

Die menschliche Ebene wird in der Darstellung des Exorzismus ausgespart: Der άνθρωπος "spielt keine Rolle".

(Zur Rolle des Publikums vgl. oben zu 1,21f.)

1.29-31

Die Szene ist besetzt mit differenzierten Nebenrollen. Dennoch wird in der Konstellation der Abstand Jesu herausgearbeitet, und zwar

- durch das Motiv der Vermittlung (λέγουσιν ... περὶ αὐτῆς)
- durch den Kontrast im Befinden des Antagonisten
(= Schwiegermutter)
vor (κατέκειτο) und
nach (διηκόνει) der Berührung durch die Hand Jesu.

Der Kontrast von Krankheit und Heilung ist in dieser Form ebenso ein "grenzbetonendes Motiv"¹ wie das Kampf-Motiv im Exorzismus.

1,32-34

Grenzbetondend in der Rollenkonstellation sind vor allem die Gegenüberstellung des Protagonisten mit "der ganzen Stadt" (vgl. das Türmotiv), verbunden mit der Andeutung des verborgenen Konflikts mit den Dämonen.

Während Jesus öffentlich wirkt, wird geheimgehalten, wer er ist.

1,35-39

Die Konfrontation setzt sich fort zwischen einem Protagonisten, der sich nachts von der Öffentlichkeit absetzt, und Antagonisten, die ihn im Namen der Öffentlichkeit "verfolgen".

Hier spielt menschliche Motivation (ζητοῦσιν) ausdrücklich eine Rolle, und zwar, um den Kontrast zwischen Masseninteresse und Sendung Jesu zu betonen.

Die theologische Aussagekraft dieser grenzbetonenden Gestaltung von Rollenkonstellationen wird wiederholt deutlich, am meisten im Schweigegebot gegenüber den Dämonen und seiner Begründung:

ὅτι ἠδέισαν αὐτόν (1,34).

¹ Vgl. G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten S. 143-154 (mit bes. Bezug auf die Schweigegebote).

Es geht um das Geheimnis der Identität Jesu (Messias-Geheimnis). Dieses "Geheimnis" ist zugleich das Erzählprinzip des Markus.

Es ist jetzt schon deutlich, daß dieses "Geheimnis" nicht von einer Art ist, die durch Ausplaudern (etwa der Dämonen) aufgehoben wäre. Vielmehr ist das Geheimnis-Motiv ein ständiger Verweis auf die radikale Distanz zwischen der Menschenwelt und der Welt, auf die Jesus als der Sohn Gottes in seinen geheimen Epiphanien verweist.

Das Geheimnis-Motiv verweist auf die "Schwelle" (vgl. Türmotiv in 1,33), an die das MkEv seinen Leser führt.

3. Die szenischen Elemente

Wir haben eingangs (Punkt 1a) betont, daß Zeit- und Ortsangaben grundsätzlich nicht die Ebene sind, auf der allein man die Struktur von Erzähltexten erfassen kann.

Wir können jetzt präzisieren, was von der Analyse der szenischen Darstellungsmittel erwartet werden kann.

a) Beobachtungen auf der Mikrotext-Ebene

Wir gehen zunächst von einer konkreten Einzelepisode aus, versuchen also auch hier, auf induktivem Weg vom Einzelphänomen zu den makrotextuellen Strukturen zu gelangen.

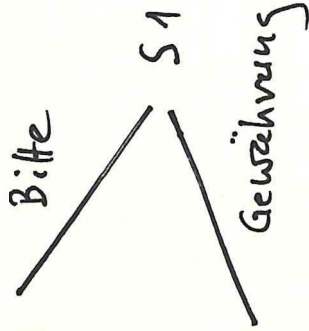
Mk 1,40-45

Bei der Segmentierung fällt an dieser Stelle auf, daß sich an das abschließende Summarium des voraufgehenden Kontextes ohne Überleitung eine weitere Einzelepisode anschließt. V 39 als Ausführung des Programms von V 38 bildet den Schluß von 1,35-39 und nicht den Anfang der folgenden Perikope. Dies erkennt man auch daran, daß

die letzten Wörter in V 39 (τὰ δαιμόνια ἐκβάλλον) gerade nicht zur folgenden Geschichte überleiten. Erzählt wird ja eine Heilung, kein Exorzismus. Diese harte Fügung ist zunächst schwer verständlich. Einerseits sind die beiden Sinnabschnitte 1,35-39 und 1,40-45 formal und inhaltlich klar voneinander abgesetzt; andererseits besagt das Fehlen szenischer Elemente in der Exposition der Heilungsgeschichte, daß hier dennoch ein engerer Zusammenhang besteht. Die erwarteten Gliederungssignale über καὶ hinaus werden nicht gesetzt.

n.b "Erwarten" bezieht sich hier nicht auf irrationale Vorgänge im Kopf eines Lesers, sondern auf das Spannungsverhältnis zwischen objektiven Textphänomenen: dem stark abschließenden Schluß V 39 und dem einfach anreihenden Anfang V 40. Der Text nötigt objektiv dazu, im Leseprozeß diese Spannung auszugleichen.

Die Analyse der Handlungsstruktur auf der Ebene der Mikrosequenzen führt zu einem ähnlichen Ergebnis: Erzählt wird eine Therapie, und zwar in zwei Zügen (Sequenzen) mit einem Schluß, aber ohne Exposition. Der Schluß enthält summarische Elemente mit wichtigen szenischen Angaben; diese aber stehen in Spannung zur erzählten Begebenheit.



40 Και ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρὸς παρακαλῶν αὐτὸν καὶ ῥοιπετῶν καὶ λέγων αὐτῷ ὅτι

Ἐάν θέλης δύνασαι με καθαρίσαι.

41 καὶ ὀργισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἥψατο καὶ λέγει αὐτῷ·

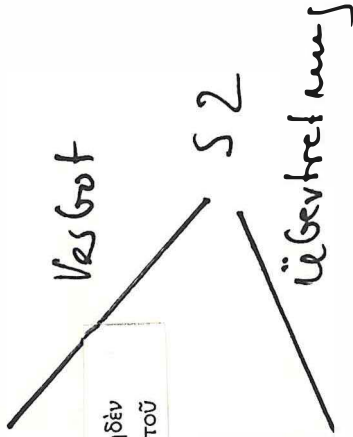
Θέλω, καθαρίσθητι.

42 καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθαρίσθη.

Folge, Ergebnis

43 καὶ ἐμβριμσάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν, καὶ λέγει αὐτῷ·

Ἦρα μηδενὶ μηδὲν εἴπησ, ἀλλὰ ὕπαγε σεαυτὸν, δεῖξον τῷ ἱερεῖ, καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου ἃ προσέταξεν Μωϋσῆς, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.



45 ὁ δὲ ἐξελεύσων ἥρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον,

ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν, ἀλλ' ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις ἦν· καὶ ἦρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν.

Folge, Ergebnis

41 : σπλαγχνισθεῖς
(txt: D a ff² v¹)

Zur Analyse im einzelnen:

Die Geschichte enthält eine Reihe von Stichwörtern mit Bezug zu einem bestimmten Milieu: dem des Jerusalemer Kultes:

1. Sequenz: λεπρός

καθαρίσαι

καθαρίσθητί

ἢ λέπρα

ἐκαθαρίσθη

2. Sequenz: (ἐξέβαλεν)

δειξον τῷ ἱερεῖ

προσένεγκε

περὶ τοῦ καθαρισμοῦ

προσέταζεν Μωϋσης

Die letzte Anspielung bezieht sich auf Lev 14,1-32, die Bestimmungen des Reinheitsgesetzes über die rituelle Reinigung des geheilten Aussätzigen. Vorausgesetzt ist der gesamte Sinnzusammenhang der Bestimmungen über Aussatz (Lev 13-14):

13,2-44	Erscheinungsformen des Aussatzes als Hauterkrankung
45f	Verhalten des Aussätzigen
47-59	Aussatz an Kleidern
14,1-32	Reinigungsritual
33-53	Aussatz an Häusern
54-57	Schluß

Auf diesem Hintergrund fallen besonders zwei Dinge ins Auge:

- Jesus behandelt den Geheilten wie einen Aussätzigen (V 43: trennen, Verbot von Kontakten), während er den Aussätzigen vorschriftswidrig sogar berührt (V 41, vgl. γονυπετῶν = Duldung des Kontakts, den der Kranke aufnimmt).
- Die Vorschriften, an die die 2. Sequenz erinnert, werden nicht nur nicht eingehalten, sondern vom Geheilten auf den Kopf gestellt: Statt sich dem Urteil des Priesters zu stellen, "verkündet" der Geheilte "das Wort" überall, nur nicht im Tempel.

Gemessen an Lev 13-14 ist dies eine verkehrte Geschichte.

Dennoch kann man nicht sagen, daß das Ziel der Erzählung die Auseinandersetzung mit dem rituellen Umgang mit (und dem kulturellen Verständnis von) Krankheit sei:

- Jesus verlangt die Einhaltung von Lev 14,10ff bzw. 14,21ff.
- Die mögliche Konfrontation mit dem Tempel (vgl. bes. das εἰς μαρτύριον αὐτοῖς) findet nicht statt.

Dies alles wird bestätigt dadurch, daß entsprechende szenische Gestaltungsmittel konsequent vermieden werden: Die Geschichte wäre eigentlich mit Blick auf Jerusalem zu erzählen. Aber nichts verweist auf die Stadt, den Tempel, die Wallfahrt o. dgl. Die Distanz Galiläa - Jerusalem spielt keine Rolle etc.

Die szenischen Elemente im Schluß (45b = Kommentar des Erzählers in Form eines Konsekutiv-Satzes) gehen in eine andere Richtung: Wegen der Übertretung des Schweigegebots kann Jesus nicht mehr öffentlich in die Städte gehen (εἰς πόλιν = generischer Singular), sondern muß sich an einsamen Orten aufhalten. Dieser Pointe entsprechen folgende Stichwortverbindungen:

(ἐξέβαλεν)
 μηδενὶ μηδὲν εἴπης
 κηρύσσειν πολλὰ
 διαφημίζειν τοῦ λόγου
 μηκέτι φανερώς
 εἰς πόλιν ἕζω
 ἐπ' ἐρήμοις τόποις

Auf diesem Hintergrund gehört der befohlene Gang zum Priester in den Zusammenhang des Themas "(un)mögliche bzw. vereitelte) Geheimhaltung der Identität Jesu" (sog. Messiasgeheimnis). Das bedeutet, daß dem Leser erstmal angedeutet wird, daß zwischen der Figur des Protagonisten und der Gruppe der Priester eine besondere Beziehung besteht, die mit dem "Messiasgeheimnis" zu tun hat. Dies wird

besonders deutlich durch die Opposition von εἰς μαρτύριον αὐτοῖς (44) und κηρύσσειν ... τοῦ λόγον (45a).

Die vom Erzähler Markus eingesetzten szenischen Mittel haben also auf der Ebene der Einzelepisode eine erhebliche Bedeutung. Durch die Schilderung der Folgen der Episode (ὥστε-Satz) wird die Episode selbst interpretiert. Statt der möglichen Auseinandersetzung mit verschiedenen Auffassungen von Krankheit und Heilung, Rein und Unrein, Heil und Unheil und entsprechenden Vorstellungen von Gottes Handeln am Menschen führt die Erzählung zu einer christologischen Pointe: Betont wird die Distanz zwischen der Welt der Städte/Öffentlichkeit und Jesus, der in der Wüste eine Öffentlichkeit ganz anderer Art erreicht: καὶ ἦρχοντο πρὸς αὐτόν πάντοθεν.

b) Beobachtungen auf der Makrotext-Ebene

Der ὥστε-Satz, der die christologische Pointe der Episode 1,40-45 sichert, hat eine summarisierende Struktur:

μηκέτι αὐτόν δύνασθαι : Eintritt einer andauernden Veränderung der Lage;
 Imperfekte ἦν, ἦρχοντο zur Bezeichnung der Dauer;
 Pluralformen im Nominalbereich: ἐρήμοις τόποις zur Bezeichnung der Wiederholung;
 εἰς πόλιν ist dann ein generischer Singular (/= Jerusalem!);
 πάνθοθεν ist generalisierende Ortsangabe.

Allein daran ist abzulesen: Die Folge dieser Episode ist im makrotextuellen Zusammenhang zu sehen.

Dabei ergibt sich zunächst eine Beziehung zwischen der Heilungsgeschichte 1,40-45 und der vorangehenden Jünger-Episode:

1,35-39

. Ausgangspunkt: Jesus entzieht sich der städtischen Öffentlichkeit und geht in die Wüste

1,40-45

. Schluß: Jesus kann nicht mehr in der städtischen Öffentlichkeit auftreten, sondern muß sich in der Wüste aufhalten

Betrachtet man 1,35-39 und 1,40-45 als makrotextuelle Halb-Sequenzen, ergibt sich damit ein "tragisches" Gefälle zwischen

1,35
freiwilliger
Einsamkeit

und

1,45
unfreiwilliger
Einsamkeit.

Zwischen diesen Polen bewegt sich die Gesamtsequenz 1,35-45:

1. Sequenz:

Der einsame Jesus wird von der anmaßenden Jüngergruppe gefunden: "alle suchen dich" = Rückorientierung nach Kafarnaum.

Jesus widersetzt sich dem Rückruf nach Kafarnaum und stellt dagegen seine Sendung in die größere Öffentlichkeit:


ἀγῶμεν ἀλλαχοῦ ...


mit dem Ziel ἵνα κηρύσω

2. Sequenz

Der öffentlich wirkende Jesus heilt und verlangt Geheimhaltung. Ein Geheilte verletzt dieses Gebot und "verkündet" "das Wort" in einer angemessenen Rolle in einer unspezifischen Öffentlichkeit.

Die Geschichten sind spiegelsymmetrisch angelegt:


 inkompetentes Jüngerverhalten
 Korrektur Jesu


 normgebendes Verhalten Jesu
 inkompetentes "Missionieren"

Die Anlage in dieser Form (negativ - positiv, positiv - negativ) bewirkt insgesamt, daß die tragische Linie am Ende dominiert.

Der Schluß allerdings ist offen. Die Einsamkeit Jesu, die seiner geheimen Identität als Gottessohn entspricht, verhindert nicht die Ausführung seines Auftrags. Allerdings: statt daß Jesus zu den Menschen geht (ἄγωμεν ἀλλαχοῦ), kommen die Menschen zu Jesus (ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν).

Dieses Spiel mit tragischen Nuancierungen von Situationen begegnet bereits in der Kafarnaum-Sequenz:

1,21f Jesus kommt nach Kafarnaum und geht in die Synagoge und lehrt.

1,32-34 Die ganze Stadt ist vor der Tür des Hauses, aber Jesus läßt die Dämonen nicht reden.

Geht man dieser Parallelität nach, ergeben sich weitere Entsprechungen zwischen den beiden Makrosequenzen:

Unter Berücksichtigung des Kontextes ab 1,14 (Gebietsprogramm) ergibt sich zur Komposition folgendes Bild:

Komposition Mk 1,14 - 45

1,14 f Gebietsprogramm
ἦλθεν... εἰς τὴν Ταλιλαίαν κηρύσσων...

1,16-20 Jünger - Szene
παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Ταλιλαίας

1,21 - 34	Stadt - Ebene	Gebiets - Ebene	35-45
21	εἰς Καφαρναούμ εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν	εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις εἰς τὰς συναγωγὰς κηρύσσων αὐτῶν	38 39
23-27	<u>Εκοντισμὸς</u>	τὰ δαιμόνια ἐκ- βάλλων	
28	ἔξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχω- ρον τῆς Ταλιλαίας	ἦλθεν κηρύσσων (υφ. ἀλλαχοῦ, 38) εἰς ὅλην τὴν Ταλι- λαίαν	
29	ἐκ τῆς συναγωγῆς εἰς τὴν οἰκίαν	_____	
30 f	<u>Therapie</u>	<u>Therapie</u>	40-45
31	διηκόνει αὐτοῖς	ἦρχατο κηρύσσειν ... τὸν λόγον	
33	ἦν ὅλη ἡ πόλις, ἐπισυνηγμένη πρὸς τὴν θύραν	μηκέτι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις	
34	οὐκ ἤφιεν λαλεῖν	ἦρχοντο πάντοθεν πρὸς αὐτόν	

Das Ergebnis beider Halbsequenzen ist die Begrenzung der bisher erreichten Öffentlichkeit zwischen Jesus und "ganz Galiläa" (1,28.39) bzw. der "ganzen Stadt" (1,33) mit christologischer Begründung (Messiasgeheimnis) im Zusammenhang therapeutischen Wirkens Jesu.

Damit ergibt sich:

Das Thema der beiden parallelen Makrosequenzen 1,21-34 und 1,35-45 ist das Erreichen und die christologisch begründete Beschränkung der Öffentlichkeit von "ganz Galiläa" durch Verkündigung.

Die erste Sequenz realisiert dies auf der Polis-Ebene, die zweite ausdrücklich auf der Gebiets-Ebene.

Das Programm, das hier realisiert wird, ist formuliert Mk 1,14f:

1,14 ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρῦσσω τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ.

Es wird mit der Stadt-Sequenz indirekt erfüllt (1,28 ἅκοῃ - ὅλη ἡ Γ.), mit der Gebietssequenz direkt. Beide Ebenen der Realisierung werden "tragisch" durchkreuzt.

Zur Relevanz von szenischen Mitteln ist rückblickend zu sagen: Die ausschließliche Orientierung an Ortsangaben (= unsere bisherigen Beobachtungen) würde nicht zu einem Ergebnis führen, wie es oben erreicht wurde.

Die Ortsangaben sind auf verschiedenen (bisher: 3) Ebenen wichtige Signale für die Beachtung der Zusammenhänge (die Entsprechungen und Gegensätze) zwischen Handlungssequenzen. Sie sind ein Mittel der Verdeutlichung der erzählten Handlung und sind in ihrer Bedeutung nur abzulesen an der Handlung, deren Struktur sie verdeutlichen.

Eine rein räumliche Gliederung des MkEv müßte zwar nicht zu falschen Ergebnissen führen¹, würde aber die "tragische" Dynamik der Erzählung nicht aufdecken.

Überleitung

Wenn Markus im selben Tempo - gemessen am Verhältnis von Erzählzeit und erzählter Zeit - weitererzählen würde, wäre Jesus im nächsten Kapitel in Jerusalem, wenn nicht ...

Tatsächlich wird mit 2,1 fortgefahren, aber nicht geradlinig:

καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς καφαρναοῦμ ...

Das Wort πάλιν begegnet erstmals hier und kommt bald wieder vor:

2,13 καὶ ἐξῆλθεν πάλιν παρα τὴν θάλασσαν
verweist zurück auf 1,16;

3,1 καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν
verweist zurück auf 1,21.23.

Im Zusammenhang mit dem ersten πάλιν wird auch ein aus 1,29ff bekannter Schauplatz wiedererwähnt: das "Haus":

ἤκούσθη ὅτι ἐν οἴκῳ ἐστίν.

Diese und andere Hinweise machen dem Leser klar: Es geht nicht geradlinig weiter, sondern es folgt eine zweite Makro-Sequenz mit dem Schauplatz Kafarnaum.

Aber diese zweite Makro-Sequenz hat eine andere Struktur als die erste:

- Sie besteht aus 5 Episoden.

¹ --> Gliederungsversuch L. Schenke
(Die sklavische Orientierung am "tatsächlichen" Aufenthalt Jesu - erst ab Kap 11 Jerusalem! - führt zu einer allerdings undiskutablen Asymmetrie der Gliederung.)

- Sie enthält andere Gattungen.
(Dazu vorläufig nur eine vergleichende Beobachtung, die sich auf einen dritten Unterschied bezieht:)
- Die Heilung des Gelähmten Mk 2,1-12 wird so erzählt, daß der dämonische Gegenspieler nicht erscheint (kein Dämon, keine personifizierte Krankheiten wie in 1,23ff; 1,31; 1,42; keine summarische Erwähnung von Dämonen wie 1,27.32.34.39);
- dafür treten andere Gegenspieler auf, und zwar in allen 5 Episoden: Schriftgelehrte der Pharisäer mit ihren Jüngern.
- Diese fassen am Ende¹ der Makro-Sequenz den Beschluß, Jesus zu töten (3,6).

Allem Anschein nach ist Mk 2,1 - 3,6 eine tragische Gegen-Sequenz zu Mk 1,21-45 auf der Grundlage desselben Gebietsprogramms (1,14f).

Trotz der naheliegenden Möglichkeit, dieser Struktur nachzugehen und nach der Gesamtkonzeption des MkEv zu fragen (= § 3), bevorzuge ich einen anderen Weg für die Analyse von Mk 2,1 - 3,6: den der klassischen historischen Kritik.

Schon jetzt ist deutlich geworden: Das MkEv ist eine Erzählung, die sich aus dramatischen Episoden zusammensetzt. Nach der übereinstimmenden Auffassung der historisch-kritisch orientierten Exegese sind diese in der Regel als "Tradition" dem Verfasser des MkEv vorgegeben gewesen; Markus hat diese als "Redaktor" "interpretiert" und sie als Elemente seinem übergreifenden literarischen und theologischen Konzept, dem "Evangelium" (1,1), eingeordnet.

Die bisherigen Analysen zu Mk 1,14-45 setzen diese Grundannahme zwar nicht explizit voraus, sind aber damit nicht nur kompatibel, sondern stellen eine sinnvolle und notwendige Ergänzung der histo-

¹ Mk 3,7 beginnt etwas Neues mit einem erweiterten Gebietsprogramm.

risch-kritischen Fragestellung dar. Dies soll im folgenden § 2 am neuen Stoff verdeutlicht werden.

§ 2 HISTORISCHE KRITIK UND STRUKTURALE ANALYSE

(Text: Mk 2,1 - 3,6)

Die Erzählmorphologie (vgl. § 1) mit ihren methodischen Möglichkeiten gehört nicht zum Repertoire der etablierten historisch-kritischen Methoden. Sie läßt sich aber mit den Verfahren der historischen Kritik verbinden.

Die folgenden Analysen zeigen dies zunächst an praktischen Beispielen, bevor über grundsätzliche Probleme des Verhältnisses von diachroner und synchroner Betrachtungsweise von Texten nachgedacht wird.

1. Mk 2,1-12 als Beispiel für eine Analyse nach dem integrierten methodischen Verfahren¹ (ohne Textkritik)

a) Literarkritik

Die Literarkritik rechnet damit, daß ein Text die Spuren seiner Entstehung vor allem dadurch bewahrt, daß er die Spannungen zwischen dem Stoff der Tradition und dessen späterer literarischer Verarbeitung noch zu erkennen erlaubt.

Schon die narrative Analyse von Mk 1,14-45 hat deutlich werden lassen, daß der Text des MkEv trotz seiner deutlichen makrotextuellen Geschlossenheit (Stadt- und Gebietsprogramm in paralleler kompositorischer Gestaltung) vom Eigengewicht seiner Episoden geprägt ist. Ihre relative Selbständigkeit im Gesamtkonzept wird in der Forschungstradition der historisch-kritischen Exegese mit

¹ Integriertes Modell = Erweiterung der Formkritik um strukturelle Verfahrensformen; anders das additive Modell, das W. Egger vorschlägt: zuerst synchrone, dann diachrone Analyse.

der Hypothese erklärt, daß es sich bei den Einzelepisoden der Rahmengattung Evangelium um ursprünglich selbständige Überlieferungen handelt, die erst sekundär Bestandteile einer Rahmengattung geworden sind.

Dieser Hypothese entspricht es, wenn die historisch-kritische Analyse mit der Rückfrage nach den ursprünglich selbständig überlieferten "kleinen Einheiten" der Tradition beginnt. Dabei ergibt sich für Mk 2,1-12:

. Mk 2,1-2 enthält deutliche Bezüge auf den vorausgehenden Kontext, die mit Sicherheit der mkR zuzuordnen sind:

- πάλιν verknüpft diesen Gang nach Kafarnaum mit dem früheren von 1,21;
- δι' ἡμερῶν nennt einen zeitlichen Abstand in dem Maß des Tages-Schemas von 1,21ff, also des Kontextes;
- die Situation der VV 1-2 entspricht in mehreren Punkten der des Abend-Summariums 1,32-34: ἐν οἴκῳ Jesus, die πολλοί πρὸς τὴν θύραν, und zwar in Überbietung von 1,33 in noch größerer Zahl - entsprechend der Erweiterung der Stadtszenerie durch das Gebietsprogramm von 1,35-45 -, so daß jetzt nicht einmal mehr draußen Platz für alle ist.

(Formal entscheidend ist hier das Zeitmoment in μηκέτι, dessen Bezugspunkt eindeutig im Kontext von Kap 1 zu suchen ist.)

- Die Lehrtätigkeit Jesu wird im Imperfekt (ἐλάλει ... τὸν λόγον) formuliert. Es handelt sich in Mk 2,1-2 demnach um ein Summarium (wie 1,21-22.32-34), d.h. um ein typisches Mittel der Redaktion. Die Formulierung als solche nimmt ein Stichwort aus dem summarischen Schluß der vorausgehenden Episode wieder auf: τὸν λόγον.

Dies alles zeigt: Mk 2,1-2 ist ein redaktionelles Rahmenstück des Markusevangeliums. Diese Rahmenkonzeption wird zwar bald schon

modifiziert durch ständig neue Ortsangaben. Aber wo es möglich ist, verweist der Redaktor Markus auf frühere Schauplätze zurück:

V 2,13 πάλιν bei der Meerszene parallelisiert diese (= Berufung des Levi) mit der von 1,16-20 (= Berufung der ersten Jünger);

V 3,1: πάλιν in der Synagogenszene stellt die Beziehung her zum "ersten" Betreten "dieser" Synagoge in 1,21.

. Mk 2,3-12 hat dagegen Episodencharakter und erfüllt grundsätzlich die Kriterien einer ursprünglich selbständigen Erzähltradition:

- erkennbarer Anfang:
Kommen von Trägern eines Kranken
- erkennbarer entsprechender Schluß:
Fortgehen des hergetragenen Kranken

Problematisch allerdings ist die Frage nach dem sinnvoll strukturierten Verlauf. Es gibt Gründe, die Geschlossenheit der Erzählung in Zweifel zu ziehen:

- Dublette V 5a | λέγει τῷ παραλυτικῷ
V 10b |
läßt auf Einschub schließen;
- desgleichen die formal holprige nachträgliche Einführung neuer Personen (Gegner) in V 6
- sowie der Wechsel in der Anrede von V 10 zu V 11 ("damit ihr wißt" = besprochene Welt; "spricht er zu dem Gelähmten" = erzählte Welt).

Die formalen Ungereimtheiten entfallen, wenn man VV 5b-10 (einschließlich οὐ λέγω V 11) als sekundären Einschub ausklammert.

[Wichtig gg. Pesch: V 5b gehört formal und sachlich zum formal "störenden" Einschub.]

Ergebnis:

Mk 2,1-12 ist eine zusammengesetzte Einheit.

Grundstock der Überlieferung ist eine hinter 2,3-5a.10*.11 erkennbare Heilungsgeschichte.

Diese wurde erweitert um die zwischen der Dublette 5a.10 stehenden Verse. Die nähere Zuordnung (vormk oder mkR) wird hier noch zurückgestellt.

Die VV 2,1-12 bilden einen summarientartigen Rahmen, der sicher auf mkR zurückgeht und dessen Spannweite noch zu beschreiben ist.

b) Analyse der "kleinen Einheit" (Mk 2,3-5a.11*.12)

Konsequenz des literarkritischen Befundes:

Wir haben zwei verschiedene Entwicklungsstufen des Textes zu berücksichtigen:

- die ursprüngliche "kleine Einheit"
VV 2,3-5a.11*.12 --> Seite 41a
- die zusammengesetzte Einheit
VV 2,3-12 --> Seite 41b
(= Punkt C)

Die Analyse verläuft nach folgendem Schema:

1. Strukturelle Analyse (Handlung, Rollen, szenische Mittel)
2. Interpretation unter dem Aspekt der Darstellung (Welt- und Menschenbild, Theologie, "Botschaft")
3. Interpretation unter dem Aspekt der Kommunikation
4. Gattung
5. Sitz im Leben

*Wo ist
Seite 41b?
Sie war
nicht beim
Ursprung!*

Mk 2, 3-5a. 11* 12

Expos.:

ἔρχονται φέροντες

Steigende Hdlg.: μὴ συνάμενοι προσενέγκαι

ἀπέστε γὰρ

ἐξορύξαιτες

γαλῶσιν

Fallende Hdlg.: ἰδῶν

λέγει

ἔφηρε
ἀρον
ὑπάγε

ἠγγέθη

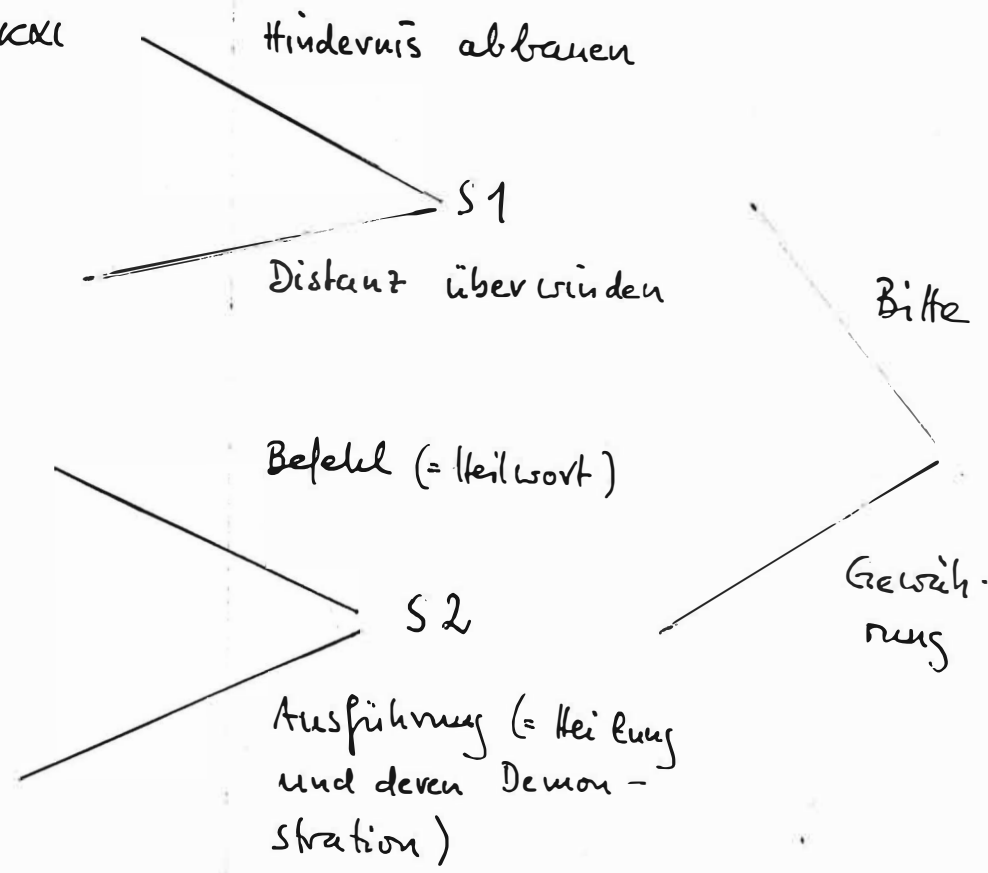
ἀρας

ἐξήλθεν

Schluss:

ὥστε

ἐξίστασθαι
ἐξάξειν



zu 1: Besondere Hervorhebung des Erschwernis-Motivs bei der Annäherung an den Wundertäter;
fallende Handlung dagegen verläuft gradlinig (Parallelität von Heilwort und Demonstration der Heilung über drei synonyme Verbformen) ohne Berührung!
"Held" der Geschichte sind die vier Träger.

zu 2: Pistis-Motiv als Wendepunkt der Geschichte;
die menschliche Situation wird hier in zwei Aspekte differenziert:¹
- "Lähmung" als Hinweis auf Angewiesensein des Menschen auf...²
- "Findigkeit" bei der Überwindung des Hindernisses als Hinweis auf das vom Menschen selbst entgegengebrachte Grundvertrauen³ (πίστις im Sinne von Grundvertrauen, nicht abzuqualifizieren als "Wunderglaube");

relativ starke Betonung des menschlichen Mittuns (als Suche nach dem Heilbringer)

zu 3: Der Hörer/Leser erkennt sich in beiden Aspekten wieder. (Rollen <--> Identifikationsaspekte). Die Geschichte wirbt um ein Publikum, das sich aufgeschlossen zeigt gegenüber einer Botschaft, die das Überwinden von lähmender Enge verheißt; interessante "kulturkritische" Untertöne (Destruktion eines Hauses als Quelle gesteigerten Interesses und Vergnügens(!), Menge als Hindernis).

zu 4: Die Gattung: Therapiegeschichte

(vgl. schon 1,29-31; 1,40-45)

zur Klarstellung:

. Die Geschichte ist kein historischer Bericht;

¹ vgl. ähnlich schon Mk 1,29-31 (Kranke: κατέκειτο - Familie: λέγουσιν)

² = grenzbetonendes Motiv

³ = grenzüberschreitendes Motiv

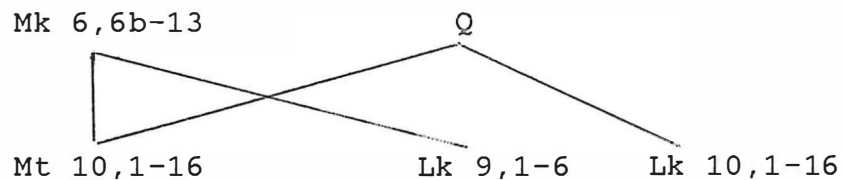
Zeim Schreiben
prinzip des Kurzer
erford in die Position! (?) =

ihr historischer Kern ist keine einzelne Heilung (womöglich mit diesen Umständen!), sondern vorausgesetzt ist generell die historisch greifbare Tatsache, daß Jesus geheilt hat (--> Mk 3,22-27).

- Wundergeschichten werden erzählt. Sie werden in Abwesenheit Jesu erzählt, da sie von ihm erzählen. Sie sind eine nachösterliche Form des Redens. Sie vermitteln den Zugang zu einem nicht anwesenden Jesus. Daher die gelegentliche Betonung des suchenden Glaubens. Den setzen diese Geschichten beim Hörer voraus.

zu 5: Sitz im Leben ist die (nachösterliche) Mission, und zwar eine solche, deren Vorgehensweise sich in den Szenarien der erzählten Geschichten spiegelt: Mission von heilenden Wandercharismatikern, die mit ihrem Wirken die Sendung Jesu mit- und weitertragen.

--> Aussendungsreden;



Mk 6,13: Vollzugssummarium zur Aussendungsrede: "...sie trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie" zeigt die mk Vorstellung von dieser Mission, die für ihn bereits der Vergangenheit angehört.

Die Heilungsgeschichten stellen durch Erzählen den Zusammenhang zwischen dem prophetischen Handeln Jesu und seiner Boten - sie sind die ersten Erzähler! - her.

c) Analyse der erweiterten Einheit (Mk 2,3-12)

zu 1 Die neue Struktur der Erzählung (s.S. 43a + 43b):

Grundprinzip dieser Analyse ist, daß der Einschub 2,5b-11* nicht isoliert interpretiert werden kann.

Struktur der erweiterten Einheit

Struktur der kleinen Einheit (3-5a. 11*. 12.)

Exp

Exposition

Sequ. 1

S 1

2 Καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοὺμ δι' ἡμερῶν
 Und hineingekommen wieder nach Kafarnaum nach (einigen) Tagen,
 ἠκούσθη ὅτι ἐν οἴκῳ ἐστίν. 2 καὶ συνήθησαν πολλοὶ
 wurde er gehört, daß im Haus er ist. Und (es) versammelten sich viele,
 ὥστε μὴκέτι χωρεῖν, μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν, καὶ ἐλάλει αὐτοῖς
 so daß nicht mehr *reichte* nicht einmal das an der Tür, und er sagte ihnen
 τὸν λόγον. 3 καὶ ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικὸν
 das Wort. Und (Leute) kommen, bringend zu ihm einen Gelähmten,
 αἰχρόμενον ὑπὸ τεσσάρων. 4 καὶ μὴ δυνάμενοι προσεγγεῖν αὐτῷ
 getragen von vieren. Und nicht könnend (ihn) bringen zu ihm
 διὰ τὸν ὄχλον ἀπεστέγασαν τὴν στέγην οἴου ἣν, καὶ
 wegen der Menge, deckten sie ab das Dach, wo er war, und
 ἐξορύξαντες γὰρ τὸν κράβαττον οἴου ὃ
 ausgegraben habend (den Lehm), lassen sie herab das Bett, wo der
 παραλυτικὸς κατέκειτο. 5 καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν
 Gelähmte lag. Und gesehen habend - Jesus - ihren Glauben,
 λέγει τῷ παραλυτικῷ· τέκνον, ἀφίενται σοὶ αἱ ἁμαρτίαι.
 sagt zu dem Gelähmten: Kind, vergeben werden deine - Sünden.

S 2

6 ἦσαν δὲ τινες τῶν γραμματέων ἐκεῖ καθήμενοι καὶ
 (Es) waren aber einige der Schriftgelehrten dort sitzend und
 διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν· → τί οὗτος οὕτως λαλεῖ;
 überlegend in - ihren Herzen: Was dieser so redet?
 βλασφημεῖ. τίς δύναται ἀφίεναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἰς ὃ
 Er lästert. Wer kann vergeben Sünden, wenn nicht einzig -
 θεός; 8 καὶ εὐθὺς ἐπιγνοῦς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ
 Gott? Und sofort bemerkt habend - Jesus - in seinem Geist,
 ὅτι οὕτως διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς λέγει αὐτοῖς· → τί ταῦτα
 daß so sie überlegen bei sich, - sagt zu ihnen: Warum 'dies
 διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, 9 τί ἐστὶν εὐκοπώτερον, εὐτεῖν
 'überlegt 'ihr in - euern Herzen? Was ist leichter, zu sagen
 τῷ παραλυτικῷ· ἀφίενται σοὶ αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εὐτεῖν·
 zu dem Gelähmten: Vergeben werden deine - Sünden, oder zu sagen:
 ἔγειρε καὶ ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει; 10 ἵνα
 Stehe auf und nimm - dein Bett und gehe umher? *Ὁρα*
 δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφίεναι
 aber ihr wißt, daß Vollmacht hat der Sohn des Menschen, zu vergeben
 ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς - λέγει τῷ παραλυτικῷ· 11 σοὶ λέγω·
 Sünden auf der Erde, - sagt er zu dem Gelähmten: Dir sage ich:

Sequ. 2

Schluss

Schluss

ἔγειρε ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.
 Stehe auf, nimm - dein Bett und geh hin in - dein Haus!
 12 καὶ ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράβαττον
 Und er stand auf, und sofort genommen habend das Bett,
 ἐξῆλθεν ἐμπροσθεν πάντων, ὥστε ἐξιστασθαι πάντας καὶ
 ging er hinaus vor allen, so daß außer sich gerieten alle und
 δοξάζειν τὸν θεόν λέγοντας ὅτι οὕτως οὐδέποτε
 priesen - Gott, sagend: - So (etwas) (noch) niemals
 εἶδομεν.
 haben wir gesehen.
 2, 13 Καὶ ἐξῆλθεν πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν· καὶ πᾶς ὁ
 Und er ging hinaus wieder an den See; und die ganze
 ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς. 14 Καὶ παράγων
 Menge kam zu ihm, und er lehrte sie. Und vorbeigehend
 εἶδεν Λευὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον,
 sah er Levi, den (Sohn) des Alphäus, sitzend am Zollgebäude,
 καὶ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν
 und sagt zu ihm: Folge mir! Und aufgestanden, folgte er
 αὐτῷ.
 ihm.
 15 Καὶ γίνεται κατακεισθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, καὶ
 Und es geschieht, (daß) zu Tische liegt er in - seinem Haus, und

Mk 2, 3 12

43b

A Expos.:

ἔρχονται φέροντες

B Steig. Hdlg.:

1. Stufe:

S1

ἀπεστέγασαν
χάλασιν

Hindernis abbauen } Bitte
Distanz überwinden }

λέγει

§
Gewährung der Bitte:
I. Sündenvergebung

S1

Beantwortung der
Vollmach

2. Stufe:

S2

ἦσαν καθήμενοι
καὶ διαλογιζόμενοι
[εἰ ...]

Einwand } Legit
mati

λέγει
[εἰ ...]

Argumentation

S2

Widerlegung

(Erweiterung)

Fallende Hdlg.:

[ἵνα δέ ...]
λέγει [σοὶ λέγω ...]

Demonstration
durch Heilung =
Gewährung der Bitte
II. Heilung

C Schluß

- ἐγένθη ἐξῆλθεν
- ἐπίστασθαι δοξάζειν

Die Erweiterung der Erzählung bedeutet eine Neuerzählung, Neustrukturierung und Neupointierung des gesamten Textes:

- . Die Exposition der Episode bleibt.
- . Die erste Sequenz der ursprünglichen Fassung verliert deutlich an Gewicht: Die "Heldentat" der vier Träger führt nicht zur Lösung. Ein größeres Hindernis steht noch im Weg, das die Träger nicht überwinden können: der theologische Einwand der Schriftgelehrten.
Damit ist die Rolle des "Helden" neu zu besetzen.
- . Die zweite Sequenz der ursprünglichen Fassung schließt in der Neufassung nicht mehr mit der völlig zufriedenstellenden Mangelbeseitigung, sondern endet mit einem vorläufigen Ergebnis: Ein von Sünden freigesprochener Lahmer ist immer noch ein geschädigter Mensch. Der Leser des Textes besteht darauf, daß der in der Exposition gezeigte Mangel behoben wird.
- . Aufgrund dieser Gewichtsverlagerung ergibt sich, daß auch die ursprüngliche 2. Sequenz in der Neufassung nur etwas Vorläufiges darstellt: die Beanspruchung der Vollmacht zur Sündenvergebung durch Jesus, die im weiteren Text zur Diskussion steht. Die beiden Sequenzen der ursprünglichen Fassung bilden damit eine Sequenz der nächsten Größenordnung innerhalb der Neufassung. Sie werden als Sequenz 1 (neu) Bestandteil der steigenden Handlung. Diese kommt erst in den folgenden Erzählschritten zum Höhepunkt.
- . Damit steuert die Erzählung in der Neufassung eine ganz neue Pointe an: die Legitimation des Anspruchs Jesu auf die Vollmacht der Sündenvergebung.
- . Diese Pointe wird in dem "Einschub" erreicht. Er ist durch wörtliche Rede gekennzeichnet. Das äußere Geschehen wird reduziert auf eine Rede Jesu, die auf die Gedanken dasitzender Gegner Jesu eingeht. (Davon weiß der Leser nur, weil der Erzähler allwissend ist, d.h. auch weiß, daß Jesus weiß, was die Gegner denken.)

- Strukturell bildet der Einschub die 2. Sequenz der Neufassung: Der Einwand der Gegner wird erhoben; auf diesen Einwand wird in zwei Zügen geantwortet. Der erste Teil der Antwort ist eine Gegenfrage Jesu; sie hat argumentativen Charakter. Es geht um die adäquate Art der Widerlegung. Die Frage ist so formuliert, daß sie nicht beantwortbar ist (Aporie, Fangfrage).¹ Auf diese Weise wird es dem Gegner unmöglich gemacht, sich nochmals zu äußern. Deshalb ohne Sprecherwechsel der harte Übergang im 2. Teil der Antwort. Es hat demonstrativen Charakter und besteht aus einem illokutiven und einem perlokutiven Akt. "Illokutiv" ist die an die Gegner gerichtete Absichtserklärung "damit ihr aber wißt..."; "perlokutiv" ist das an den Gelähmten gerichtete Heilwort, sofern es nicht nur die Heilung bewirkt, sondern die Legitimationsfrage definitiv beantwortet. Die Widerlegung des Einwands der Gegner geschieht also letztlich durch die Demonstration der zuvor beanspruchten Vollmacht zur Sündenvergebung. Die argumentative Entgegnung Jesu (V 9) hat vor allem den Sinn, die Heilung in diesem Sinne zum Beweismittel in der Legitimationsfrage zu machen.²

zu 2 Die Interpretation unter dem Darstellungsaspekt verlangt hier vor allem die Interpretation der im Einschub diskutierten theologischen Probleme auf dem Hintergrund der Heilungsgeschichte.

- Der Zuspruch der Sündenvergebung setzt den Zusammenhang von Sünde und Krankheit voraus. (Erläuterungsbedürftig ist hier vor allem, daß die urchristliche Wundertradition in der Regel keinen weisheitlichen Tun-Ergehens-Zusammenhang reflektiert, sondern Krankheit als Symptom der allgemeinmenschlichen Todesverfallenheit betrachtet; vgl. als weitere Ausnahme zur Bestätigung dieser Regel Joh 9,1ff).

¹ Gg. Pesch Mk I 159f: kein Schluß vom Schwereren auf das Leichtere!

² Weitere Analysen könnten sich beziehen auf den erzählmorphologischen Stellenwert der Motive (Erhebung rechtmäßiger - unrechtmäßiger Ansprüche, Erkennung und Entlarvung gehören zum Final-Themenbereich des "glorifying test") und auf die Veränderung in der Rollenkonstellation gegenüber der Erstfassung.

- Der Einwand der Gegner hat eine begrenzte Plausibilität: Sündenvergebung ist Sache Gottes, berührt die Frage, was es letztlich bedeutet, daß Schuld sich nicht als Verhängnis auswirkt. Dies ist an sich ein Ding der Unmöglichkeit - oder der souveränen Macht Gottes, der allein Neues setzen kann gegenüber einem längst eingetretenen Fluch über die in Sünde liegende Welt.

Das εἰ μὴ εἰς ὁ θεός ist eine kämpferisch klingende Parole. Sie entspricht dem Grundbekenntnis Israels zum einen Gott (vgl. Dt 6,4f = Bestandteil des täglichen Gebetes jedes Juden).

- Gegen diesen monotheistischen Einwand setzt die erweiterte Erzählung eine traditionelle Idee der frühjüdischen Apokalyptik: die Vorstellung von der Vollstreckung des Gerechtigkeitswillens Jahwes durch die Gestalt des Menschensohnes (Basis: Dan 7,14).

Die traditionelle Vorstellung wird in der Erzählung so aktualisiert, daß das Gericht des Menschensohnes nicht als Endereignis in einem apokalyptischen Weltdrama erscheint, sondern mit dem Wirken Jesu identifiziert wird. Der heilende Jesus ist der auf Erden schon handelnde Menschensohn.

Diese Aussage ist singulär. Neben Mk 2,10 gibt es nur noch zwei Stellen über das irdische Wirken des Menschensohnes, jedoch ohne Bezug zum Thema Sündenvergebung: Lk 7,34 // Mt 11,19 und Lk 9,58 // Mt 8,20 - beides der Redaktion der Logienquelle Q zuzuordnen (vgl. letzte Vorlesung "Reisebericht").

zu 3 Unter dem kommunikativen Handlungsaspekt (Pragmatik) ist vor allem die Verlagerung der Rollenkonstellation wichtig: "Held" der Geschichte ist jetzt der angegriffene, erfolgreich argumentierende und seine Vollmacht demonstrierende Jesus. Der Leser wird weniger zur Besinnung über die menschliche Situation (Lähmung als anthropologisches Symptom) angeregt als zur Zustimmung zum kämpferisch erhobenen und durchgesetzten Vollmachtsanspruch.

Freilich ist dies kein Triumphalismus. Rechnen wir besser damit, daß der Leser solche ermutigenden Geschichten bitter nötig hat.

zu 4 Zur Gattungsfrage genügen zwei Feststellungen:

. Der Einschub zeigt die Formgesetze des Streitgesprächs.

. Dennoch ist die erweiterte Fassung nicht als "Streitgespräch" einzuordnen, sondern als "Normenwunder", d.h. als Variante der Wundergeschichten. Aus einer Therapie (Heilung durch Kraftübertragung vom charismatischen Arzt auf den Patienten) wurde ein Normenwunder (Durchsetzung einer neuen Norm gegen alte Normvorstellungen durch demonstratives prophetisches Zeichenhandeln).

zu 5 Ob hier von einem "Sitz im Leben" im Sinne der Formgeschichte überhaupt die Rede sein kann oder ob hier nicht von "Literatur" und ihrem "Milieu" zu reden wäre, ist noch weiter zu bedenken. (Wer hat den Einschub vorgenommen? Jedenfalls ein Autor, der schriftlich gearbeitet hat.)

Die erweiterte Erzählung blickt auf das "damalige" Wirken des Menschensohns Jesu zurück und betont, daß der Menschensohn schon auf Erden als Richter Sünden vergeben hat.

Die Annahme liegt nahe, daß damit ein Zusammenhang hergestellt wird zur gegenwärtigen Praxis der Gemeinde, die diese Literatur hervorbringt und pflegt. Dies besagt, daß die Normenwunder eine ähnliche Funktion haben wie Streitgespräche: Sie legitimieren die von den Normen der Umwelt abweichende Praxis der Gemeinde durch die Berufung auf die Autorität Jesu, der hier speziell als der auf Erden wirkende Menschensohn-Richter zitiert wird.

Dies besagt aber nichts über den typischen Verwendungszusammenhang dieses Textes (kein Bezug zur speziellen Bußpraxis).

d) Analyse der gerahmten Einheit (Mk 2,1-12)

Der Rahmen besteht aus drei Sätzen bzw. Satzgefügen, die erzählmorphologisch aufgefaßt werden können als:

Exposition:	εἰσελθὼν ... ἠκούσθη	(Aorist)
+ Sequenz:	συνήχθησαν	(Aorist)
	ἔλάλει	(Imperfekt)

Das Imperfekt zeigt gut die Funktion des Rahmens als Summarium: Die gesamte Situation gilt jetzt als andauernde Lehr-Situation; das Folgende ist als konkretisierende Episode aufzufassen. Damit erhält die Episode zu ihrer ursprünglichen Exposition eine makro-textuelle neue hinzu.

Dies erinnert an das Verfahren in der Kafarnaum-Sequenz, besonders an deren Eröffnung (Mk 1,21-22 + folgende Exorzismusgeschichte).

Der Autor des Textes stellt diesen Bezug durch πάλιν εἰς Καφαρναοὺμ (2,1) ausdrücklich her.

Wie die Episoden in Mk 1,21-34 wird damit auch diese (Mk 2,3-12) zu einem Paradigma für "Lehre" bzw. Verkündigung (λαλεῖν τοῦ λόγον).

Im Summarium Mk 1,21f heißt es über die Lehre Jesu (V 22b):

positiv: Sie geschieht in Vollmacht.

negativ: Sie ist anders als die der Schriftgelehrten.

Spätestens jetzt fällt auf, daß der negative Teil der Charakterisierung bisher noch nicht durch Episoden konkretisiert worden ist. Dies geschieht durch Mk 2,3-12 und die folgenden vier Episoden.

Darüber hinaus wird konkretisiert, was "Lehre in Vollmacht" heißt: Sündenvergebung ist die erste nähere Bestimmung. Weitere werden folgen.

Von diesen Ergebnissen her läßt sich nun auch die bisher offene Frage der Herkunft des Einschubs VV 5b-11 klären:

Der Einwand der Schriftgelehrten (V 6) eröffnet die Diskussion über das Thema der Vollmacht Jesu genau in der nach Mk 1,21f zu erwartenden Rollenkonstellation. Der Anlaß ist auf die bisherigen Konkretisierungen der ἐξουσία Jesu genau abgestimmt. Nach der Eröffnung der Machterweise Jesu durch den Exorzismus 1,23-28 zur Demonstration seiner Überlegenheit über Dämonen sind zwei Therapiengeschichten erzählt worden, die die Bedeutung der ἐξουσία Jesu für Menschen veranschaulichen; von denen war besonders die letzte (Aussätzigenheilung 1,40-45) anspielungsweise theologisch konflikthaltig ("ihnen zum Zeugnis", V 44). Der Konflikt wird jetzt ausgetragen, und zwar nicht im Jerusalemer Tempel (nach der Linie von 1,40-45), sondern mit Schriftgelehrten in Kafarnaum gemäß 1,22. [Diesen Zusammenhang sieht und verdeutlicht Lukas, indem er Mk 1,40-45 und 2,1-12 durch Voranstellung von Lk 5,1-11 (wunderbarer Fischfang) neu einander zuordnet.]

Damit zeigt sich, daß Rahmung und Erweiterung der kleinen Einheit Mk 2,3-5a.11*.12 dieselbe Konzeption realisieren: die des Markus.

Die übliche These, Mk 2,1-12 sei bereits vormarkinisch zum Normenwunder erweitert worden (vgl. Pesch, Gnllka u.a.), ist also nicht zu halten. (Die singuläre(!) Verwendung des Menschensohntitels an dieser Stelle beweist dies nicht.)

Damit ergibt sich auch, daß die Rolle des "Redaktors" Markus in der bisherigen Forschung immer noch unterschätzt wird. Es zeigt sich hier, daß Markus weit mehr ist als ein Sammler und Kompilator von kleinen Einheiten der Tradition (so die Einschätzung der klassischen Formgeschichte) oder ein im Prinzip konservativer Bearbeiter schriftlicher Vorlagen (so besonders die Einschätzung R. Peschs). Es genügt auch nicht, die kreative Leistung des Markus als "Interpretation von Tradition durch Redaktion" einzuschätzen (so in der Regel die redaktionsgeschichtlich orientierte Forschung seit W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, [FRLANT 67], Göttingen 1956). Die

bisherigen Ergebnisse zeigen: Markus ist ein weitgehend freigestaltender Autor, der seine Materialien nicht nur interpretiert und verändert,¹ sondern ein literarisches Novum schafft, das sich nicht aus der Eigenart des dazu verwendeten Stoffs herleiten läßt.

Zur Einordnung dieses Neuen kommen wir im § 3.

¹ Von daher müßte auch gefragt werden, in welchem Maß die "kleine Einheit" von Markus formuliert worden ist. Das ὑπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου (V 11 Ende) halte ich z.B. für eine mk Formulierung. Aber es geht hier nicht so sehr um Einzelheiten, sondern um Verarbeitung zu etwas Größerem.

B.S. 50 - 145

ist ein noch nicht
korrigiertes Ausdruck

Enddruck muß noch erfolgen

bisherigen Ergebnisse zeigen: Markus ist ein weitgehend freigestaltender Autor, der seine Materialien nicht nur interpretiert und verändert,¹ sondern ein literarisches Novum schafft, das sich nicht aus der Eigenart des dazu verwendeten Stoffs herleiten läßt.

Zur Einordnung dieses Neuen kommen wir im § 3.

§ 2

2. Mk 2,13 - 17 Die Berufung des Levi und das Streitgespräch über Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern (Analyse nach dem additiven methodischen Verfahren von W. Egger)

Der Unterschied im methodischen Vorgehen im vorigen Beispiel ist vor allem praktischer Art, nicht von prinzipieller Bedeutung. Die Hauptunterschiede bestehen darin, daß die Strukturanalyse nur am gegebenen Text (Euchredaktion) durchgeführt wird, und zwar vor einer literarkritischen Unterscheidung von Tradition und Redaktion. Die Analyse beginnt nicht mit der Literarkritik, sondern mit:

a) Vorbereitende Schritte der Analyse (ohne Textkritik)

Im wesentlichen ist hier die Frage der Segmentierung zu klären. Dabei wird nicht (wie im diachronen Ansatz bei der Literarkritik) nach "kleinen Einheiten" gefragt, die möglichst als spannungsfreie literarische Gebilde aus ihrem jetzigen Zusammenhang zu lösen sind. "Segmentierung" ist lediglich die Abgrenzung von "Sinneinheiten" auf der Ebene des vorliegenden Markus-Textes ohne weitergehende Absichten in Richtung traditionskritischer Hypothesenbildung.

In unserem Fall ist klar, daß mit 2,13 ein Sinnabschnitt beginnt, nicht nur wegen des szenischen Wechsels vom "Haus" (2,1 - 12) zum

¹ Von daher müßte auch gefragt werden, in welchem Maß die "kleine Einheit" von Markus formuliert worden ist. Das ὑπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου (V 11 Ende) halte ich z.B. für eine mk Formulierung. Aber es geht hier nicht so sehr um Einzelheiten, sondern um Verarbeitung zu etwas Größerem.

"Meer", sondern vor allem wegen des rückverweisenden ἡάλιν, durch das diese Meerszene an die ersten dieser Art (1,16 - 20) einen Bezug erhält. Gerade auf makrotextieller Ebene liegt mit 2,13 also ein Neubeginn vor.

Die Meer-Szene wird aber bereits mit 2,15 wieder abgelöst durch eine Haus-Szene, diesmal ohne Rückverweis auf frühere Szenen dieser Art. "Und es begab sich..." (Καὶ γίνεται + a.c.i.) ist ein ganz gewöhnlicher Erzählanfang.

Die folgende Episode sollte man deshalb auch nicht zu eng mit der vorangehenden verknüpfen. Die Verbindung ist gegeben zunächst durch das Mittel der Pronominalisierung (αὐτὸν statt "Jesus"); entsprechend ist auch das αὐτῷ [nach ἐν τῷ οἰκίᾳ wahrscheinlich] auf Jesus zu beziehen. Daß mit dem Haus das des Levi gemeint sei¹ nicht das Haus Jesu; geht jedenfalls aus dem Text nicht deutlich hervor. Levi spielt in der folgenden Szene keine Rolle. Das Mittel der Pronominalisierung ist aber ein sehr schwaches verbindendes Element. Es ist überhaupt nicht ungewöhnlich, daß Episoden ohne Renominalisierung "Jesus") anfangen. (vgl. 2,13!) Wieso also sollte man 2,15 - 17 überhaupt mit 2,13 f im Zusammenhang sehen? Dies ist erforderlich, weil zwischen den beiden an sich selbständigen Szenen (!) bestimmte Stichwortverbindungen bestehen, die auf einen thematischen Zusammenhang aufmerksam machen:

τελώνιον (V 14) - τεῶναι (V 15) -
μετὰ τῶν τελωνῶν (V 16; 2x)
ακολουθεῖ μοι - ηκολουθήσεν (V 14)
- οἱ ηκολουθοῦν αὐτῷ (V 15)

Dies zeigt, daß der Text in seiner von Markus letztlich geschaffenen Form die beiden Szenen als zusammenhängend erscheinen läßt.

¹ So eindeutig geklärt bei Lk 5,29, während Mt 9,10 das unklare αὐτοῦ einfach ausläßt. Mit Lukas sehen die meisten Kommentatoren auch bei Markus ein Gastmahl im Haus des Levi. Entschieden dagegen äußert sich Elizabeth Struthers Malbon, TH OIKIA AYTOY. Mark 2,15 in context, in: NTS 31 (1985) 282 - 292. Sie sieht in der οἰκία hier wie überall im Kontext des MkEv einen christologisch relevanten architektonischen Gegenbereich zur Synagoge (bzw. zum Tempel, soweit es um das letzte Drittel des MkEv geht).

[nicht auf der Lit.-Liste!]

(Schon jetzt ist anzumerken, daß es weitere Stichwortverbindungen gibt, die auf den weiteren Kontext Bezug nehmen, bes. auf 2,1-12: ἀμαρτωλοῖ [4 x in 2,16 f] - ἀμαρτία [4 x in 2,5 - 10] ist die wichtigste; hinzu kommt die Verbindung zwischen der Therapie des Gelähmten und der Sentenz V 2,17 über die Kranken, die den Arzt brauchen, auf der Ebene der Motive. Dies zeigt, daß der ausgegrenzte Sinnabschnitt 2,13 - 17 nicht vom Kontext isoliert betrachtet werden kann.)

Die folgende synchrone Analyse bezieht sich zunächst auf den durch die Stichwörter "Zöllner" und "nachfolgen" verbundenen Abschnitt und versucht, ihn als Erzählung zu interpretieren.

b) Analyse auf synchroner Ebene

Die synchrone Analyse geht im Prinzip nach dem bereits vorgestellten 5-Punkte-Programm vor:

zu 1

Die Analyse der Erzählstruktur ergibt:

2,13	ist ein Lehr-Summarium, bestehend aus:				
	ἐξῆλθεν	Expos.	Aor:	Eintritt	der neuen Situation durch Ortsveränderung
	ἦρχετο	Sequenz	Impf.	Dauer	der Lehrsituation
	ἐδίδασκεν				

2,14 ist eine nach dem Schema von 1,16 - 20 gebaute Berufungserzählung, die mit einfachem καὶ ausgeschlossen wird. Der Zusammenhang mit 2,13 aufgrund der Einheit des Ortes - παρὰ τὴν θάλασσαν wird auffälligerweise zum Lehr-Summarium gezogen, nicht erst zu παράλων in V 14; vgl. 1,16 - macht diese Berufung zu einer konkretisierenden Episode zum Thema "Lehre". Das Rufen in die Nachfolge erscheint also wie das Vertreiben der Dämonen,

Heilen von Krankheiten und Vergeben von Sünden als Konkretisierung dessen was mit διδάσκειν gemeint ist.

2,15 ist wiederum ein Summarium, bestehend aus:
γίνεται κατακῆσθα

praes.his. Eintritt der
neuen Situation durch
Ortsveränderung ¹

neue

Sequenz!	συνανέκειτο	Impf.	Dauer
	+ Kommentar: ἠκολούθουν	impf.	<u>derselben</u>
			Situation

Dieses Summarium ist die Exposition für das folgende:

2,16	(ιδόντες ὅτι)	/	Impf.	Dauerwiederholung ²
	ἔλεγον ὅτι			
	(ἀκούσας)			
	χέγει ὅτι	/	Aor.	Gegenrede, die die Diskussion unter- bricht und beendet

Insgesamt also eine Doppelepisode, bei der jeweils auf ein Summarium eine einzige Sequenz folgt. Trotz unterschiedlichen Umfangs sind die Teilepisoden analog strukturiert. Wichtig ist die Frage des inhaltlichen Zusammenhangs, um die es im folgenden Analyseschritt geht:

zu 2

Die inhaltliche Interpretation (Darstellungsebene) geht am besten der thematischen Entwicklung im erzählerischen Ablauf dieser Doppelepisode nach

- 1 Auf ein Lehr-Summarium folgt eine
- 2 Berufungs-Szene;

¹ Daß anders als in 2,13 kein Verb der Bewegung gebraucht wird, hat erkennbar den Sinn, über κατακῆσθαι die Beziehung zu συνανέκειτο zu verbalisieren.

² Vgl. das Impf. in ähnlicher Situation, und zwar durch coniugatio periphrastica eindeutig als beabsichtigt zu erkennen, in 2,6: ἦσαν καθήμενοι καὶ διαλογιζόμενοι...

diese leitet über zu einer summarischen

3 Mahl-Szene,

4 die Anlaß eines Streitgesprächs ist.

Diesem erzählerischen Ablauf entspricht inhaltlich folgende Entwicklung:

- 1 Das Lehr-Summarium bildet den bei Mk gewohnten allgemeinsten Rahmen: In der Lehre Jesu kommt die Macht der Herrschaft Gottes auf die Menschen zu. Dies wurde bereits mehrfach konkretisiert (Befreiung von Dämonen, Krankheit, Schuld). Jetzt folgt eine in
2 dieser Form neue Konkretisierung Gottes befreiende Herrschaft wird auch im Ruf Jesu in die Nachfolge wirksam.

"Nachfolge" steht hier erstmals unter dem Vorzeichen des Themas "Lehre" (anders als in 1,16 - 20!). "Nachfolge" bekommt hier folglich eine neue Dimension. Gemeint ist hier nicht der engere Nachfolge-Begriff, der der makrotextuellen Rolle "Jünger" zuzuordnen ist, sondern ein ekklesiologisch verallgemeinerter. Darauf deuten verschiedene Eigenarten des Textes hin:

• Die "Lehre" hat die ὄχλοι zu Adressaten. Die "Nachfolge" wird in dem Kommentar des Erzählers als ἀκολουθεῖν von πολλοὶ charakterisiert (15c).

• Der einzelne in die Nachfolge gerufene Zöllner Levi steht hier als verbindendes Glied zwischen der Nachfolge-Szene und der Mahl-Szene bzw. dem Streitgespräch. Er ist repräsentativ für die Zusammensetzung der Tischrunde. In dieser sind die Jünger i.e.S. von den Zöllnern aber unterschieden: πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ liegen bei Tisch zusammen mit "Jesus" und seinen Jüngern". Um dieser Gegenüberstellung willen wurde die Renominalisierung ("Jesus") nach bereits erfolgter Pronominalisierung (αὐτὸν, αὐτοῦ) gewählt und wurde die dadurch bewirkte Unklarheit in Kauf genommen, wessen Haus gemeint sei mit ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.

• Das Mit-zu-Tisch-Liegen der vielen Zöllner und Sünder (V 15b = erzählte Situation) wird im Kommentar des Erzählers interpretiert als Nachfolge (πολλοὶ ... ἠκολούθουν).

Damit ist klar, daß "Nachfolge" hier den Zugang zu einer Gemeinschaft bezeichnet, die Zöllner und Sünder integriert. Mit

Nachfolge im eigentlichen Sinn (Schülersein) hat das nur noch indirekt zu tun.

3 Diese Doppelerpisode erzählt also erstmals die Entstehung einer "Gemeinde" unter den von der Vollmacht Jesu bestimmten neuen Bedingungen der kommenden Herrschaft Gottes.

4 Sie erzählt gleichzeitig, daß diese neue Gemeinschaft von den Repräsentanten der alten Ordnung¹ angegriffen wird - wie schon zuvor die Sündenvergebung durch Jesus zum Streit mit ihnen führte.

Auch hier ist Jesus der Angegriffene. Es entspricht aber der ekklesiologischen Thematik, daß die Jünger die Adressaten des Gegnervorwurfs sind (2,16b). Der Streit dient der Ekklesiologie. Er fördert zutage, wie Markus über die Kirche denkt (nicht: wie Markus über Anstand und Moral Jesu denkt): Diese Gemeinde besteht aus "Sündern". Sie setzt sich zusammen aus "Kranken, die den Arzt brauchen", nicht aus "Gerechten".

Grundlage dieser Ekklesiologie ist die mk Anthropologie und das entsprechende Weltbild: Die Daseinswelt des Menschen ist ein dämonisch besetzter Todesbereich.

Die Gemeinde bildet - unter der $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ der Gottesherrschaft, die in der vollmächtigen Lehre Jesu wirkt - eine Enklave in der Todeswelt.

Deshalb ist es kein Zufall, daß dieses Mahl in einem "Haus" stattfindet (wie viele^s, das mit Kirche zu tun hat; vgl. schon das $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\epsilon\iota\nu$ in 1,31).

zu 3

Unter dem kommunikativen Handlungsaspekt ist die ekklesiologische Thematik von besonderem Interesse für den Leser, der als attentus, benevolus und docilis vorgestellt, zunächst eingeladen ist, dieses Mahl als Präfiguration seiner kirchlichen Gemeinschaftserfahrung zu begreifen. Identifikatorisch bedeutsam ist die Vorstellung, in der angefochtenen Gemeinde mit Jesus Tischgemeinschaft zu haben.

¹Der singuläre Ausdruck "Schriftgelehrte der Pharisäer" muß diachron erklärt werden. Synchron betrachtet, ist er ein Synonym für die "Schriftgelehrten" in 2,6.

Zu fragen wäre näherhin, ob ihm in dieser Szene eine gewisse Sünder-Neutralität aufgeschwatzt werden soll. Das ist wenig wahrscheinlich. Die Geschichte ist vielmehr von einem deutlichen Durchsetzungswillen einer kognitiven Minderheit geprägt: Dieser Jesus ist nicht durch Gegner kleinzukriegen. Die Erzählhaltung des Markus mit seinen (eher zu) kräftigen antipharisäischen Tönen baut das Selbstbewußtsein des Lesers auf durch die Freude an der Niederlage von klassischen Gegnern Jesu aus der jesuanischen Welt des Judentums, der der Leser gar nicht angehört. Die Pharisäer sind Papiertiger, unter denen ein anderer "Gegner" verborgen ist und geprügelt wird:

Das, wovor diese Gemeinde sich wirklich fürchtet, was ihr Milieu als dämonisch besetzte Welt erscheinen läßt; das ist ein "Gegner", der sich nicht als Figur dingfest machen läßt.- Übrigens dürfte auch der "Zöllner" in seiner Eigenschaft als "Sünder" für den Leser des MkEv eine Figur aus der fremden jüdischen Welt sein. Er kennt Zöllner so nur aus Jesus-Geschichten. Die Analyse-Schritte 4 und 5 (Gattung und Sitz im Leben) können hier deshalb kurz ausfallen, weil dazu im diachronen Analyseverfahren noch entscheidende Fragen zu stellen sind.

Die Doppelepisode 2,13 - 17 kann man nicht mit einem Gattungsbegriff bezeichnen. Sie ist ein Unikat.

Die einzelnen Aorist-Sequenzen sind der Gattung Chrie zuzuordnen.¹ Nach der Terminologie Bultmanns ist 2,14 ein "biographisches Apophthegma", 2,16 f ein "Streitgespräch". Alle diese Gattungsbezeichnungen sehen den Kern der so bezeichneten literarischen Form in dem Ausspruch Jesu, auf den die Erzählung zusteuert.

Der Sitz im Leben dieser Gattung(en) ist (im Normalfall) die Diskussion innerhalb der Gemeinde über ihre eigenen Normen und das

¹Anm 1 zu

Chrie (χρεια) (= Anwendung)

"Knapp formulierte Anekdote mit lehrhafter Tendenz, die an einem historischen Beispiel den Inhalt einer γνώμη erläutert. Formale Berührung mit dem ἀπόφθεγμα und der Fabel ist nicht selten. Sammlungen gab es seit dem 4. Jh. v.Chr. (u.a. Demetrios von Phaleron) in großer Zahl. Sie fanden z.B. im rhetorischen Unterricht und im philosophischen Vortrag Verwendung." (Der kleine Pauly s.v.)

dadurch bedingte und geforderte Anderssein gegenüber der religiösen und kulturellen Umwelt. Dieses wird normiert, legitimiert und sanktioniert unter Berufung auf Logien Jesu, eben solche veranlaßten Aussprüche, zu denen die Chrie den Anlaß erzählt, um den Ausspruch zu tradieren und zu interpretieren.

Synchronic Analysis

1,16-20

2, 13 Καὶ ἐξῆλθεν πρὸς τὴν θάλασσαν· καὶ πρὸς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτὸν, καὶ εἰδὼσεν αὐτοῦς, καὶ παραγγέλων εἶπεν τὸν τοῦ λαοῦ καθήμενον ἐπὶ τὸ τέλειον, καὶ λέγει αὐτῷ· Ἀκολουθε μοι· καὶ ἀναστήσας ἠκολούθησεν αὐτῷ.

15 Καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, καὶ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἀμαρτωλοὶ συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ἦσαν γὰρ πολλοὶ οἱ ἠκολούθουν αὐτῷ· καὶ οἱ γρηγορηταῖς τῶν Φαρισαίων ἰδόντες ὅτι ἐσθίει μετὰ τῶν ἀμαρτωλῶν καὶ τελῶναι ἐβόων τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι· Μετὰ τῶν τελῶναι καὶ ἀμαρτωλῶν ἐσθίει· καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς ὅτι· Οὐ χρεῖται ἔχουσιν οἱ λογῶντες λατρεῖν ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες· οὐκ ἦλθον καλεῖσθαι δικαίους ἀλλὰ ἀμαρτωλούς.

1,38

Sinnlinien:

Menge kommen
 Leisi nachfolgen
 (=Zöllner)
 3X wäble
 Zöllner-J.
 1. 1 mil zu Tisch liegen
 2. essen mit
 3. essen mit

Kranke
 wildl Ge-
 vedete, sl.
 Sünden
 Antl nötig werden
 werden
 " " " "

2,13 ἐξῆλθεν Exp Lehr - Summaria

ἤρχετο
 εἰδὼσεν
 ἐδίδασκεν
 durativ

(παρῶν)
 εἶδεν
 λέγει
 (ἀναστήσας)
 ἀναστήσει
 Beneficij nach
 aus 1,16-20 be
 kommen sehen

γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν
 κατακεῖσθαι
 Modal - Sit
 die dan E
 gebnis aus 2,
 verallgemeinert
 → Zöllner + Sün
 dner → nachfolgen!

(ἰδόντες) ὅτι
 ἔλεγεν ὅτι
 (ἀκούσας)
 λέγει ὅτι
 2,15 wird gepred
 Vorwurf (Folste
 Entgegenung
 (Sender,
 (programm
 Fiktionierung

aus der Entwicklung der Sinnlinien ergibt sich:

Die bereits dargestellten Themen

- in die Nachfolge berufen (Meer 1,16 - 20)
- Sünden vergeben (Haus 1,24 - 31)

werden hier so miteinander verbunden, daß "Nachfolge" verallgemeinert wird im Sinne von "Gemeinschaft" (ekklesiologischer Nachfolgebegriff; vgl. οχλος, πολλοι 2x).

Den Paradigmenwechsel von Nachfolge zu Gemeinschaft vermittelt der Erzähler über die Figur eines Zöllners, der einmal als berufener "Sünder", zum anderen als Gastgeber, zumindest jedoch als Hausherr fungiert. (Letzteres bestreitet Elizabeth Struther Malbon mit respektablen Argumenten. Aber auch in 1,29 ist das Haus, das der Synagoge gegenübergestellt wird, nicht Jesu Haus, sd. das der Schwiegermutter bzw. des Simon und Andreas.)

*Wohin soll dieser
Text geschrieben werden?*

c) Diachrone Analyse

Das diachrone Verfahren, wie W. Egger es beschreibt (Methodenlehre, 4 Teil) fällt im Vergleich zu anderen historisch-kritischen Methodenlehren einfacher aus, weil nach Egger die Formkritik bereits auf synchroner Ebene durchgeführt wird. Nach Wegfall dieses klassischen Kapitels für die diachrone Analyse bleiben drei Arbeitsschritte:

- . Literarkritik als "Suche nach der schriftlichen Vorgeschichte der Texte" (§ 12);
- . Traditionskritik als "Suche nach der mündlichen Vorgeschichte der Texte" (§13);
- . Redaktionskritik als Rekonstruktion des Vorganges der ~~Buch~~ *End-*redaktion (§ 14).

Die Verlagerung der Formkritik auf die Seite der synchronen Analyse stellt erkennbar einen Kompromiß dar. Das "integrierte Verfahren, daß ich zuvor an Mk 2,1 - 12 durchgeführt habe, würde gerade in diesem Punkt anders ablaufen; es würde nämlich auf allen Stufen der mündlichen und schriftlichen Tradition jeweils Struktur und Gattungsfragen einbeziehen. Alles, was sich als Stadium eines Entstehungsprozesses darstellen läßt, läßt sich auch als Struktur darstellen.

Διαδωρονε Analyse

επισημασμενη εικη

Συμμενα - ημερα

13 και εξηλαθεν ταλωνι παρα την βλασσαν και πας ο οχλος ηρχετο προς αυτον, και εδιδασκεν αυτους.

14

και παραγωωνειδεν λευιν τον του λαγου καταημενον επι το τελωνιον, και λεγει αυτω. Ακολουθει μοι. και δυναστας ηκολουθησεν αυτω.

117 (1, 116)

Συμμενα - ημερα

13 και γινεται κατακεισθαι αυτον εν τη οικια αυτου, και πολλοι τελωναι και διαπρατολοι συνανεκειντο τω Ιησου και τοις μαθηταις αυτου. ησαν γαρ πολλοι οι ηκολουθησαν αυτω.

16

diff 2, 6 και οι γραμματεις των Φαρισαιων ιδοντες οτι εσθιει μερα των διαπρατων και τελωνων ελεγον τοις μαθηταις αυτου οτι

midat's

και ακουσας ο Ιησους λεγει αυτοις οτι

≠ νομοι!

Μερα των τελωνων και διαπρατων εσθιει.

Ου χρειαν εχουσιν οι ισχυοντες ιστηρου ελλ' οι κοκως εχοντες ουκ ηλθον καλίσαι δικαιους αλλα διαπρατων.

erzählend, selbständig (bis auf die Exposition): Apophthegma / Ehre *

in der 1. (vgl. Lk 7,34 par)

in der 2. (beide) in der 3. ??

* b.u.

Im folgenden halte ich mich grundsätzlich an das additive Verfahrensmodell W. Eggers. Es wird sich zeigen, daß die literarkritischen Probleme in Mk 2,13 - 17 ohne Beachtung von Struktur- und Gattungsfragen letztlich nicht zu entscheiden wären.

α) Literarkritik

V 13: ist ein Summarium. Deshalb und nicht allein wegen des Kontextverweises in πάλιν wird dieser Vers der Euchredaktion zugeordnet (weitgehender Konsens).

Gehörte παρὰ τὴν θάλασσαν wie in 1,16 ursprünglich zur folgenden Berufungs-Szene?

V 14: Deren Einschätzung ist in der Sekundärliteratur umstritten. Nach M. Dibelius (Formgeschichte S. 61 Anm. 1) stand die Berufung des Levi ursprünglich in Verbindung mit dem Logion im Streitgespräch um die Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern: "Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken." Die Mahl-Szene habe Markus komponiert. "Das Wort Jesu 2,17 aber bezieht sich nicht auf das Mahl, sondern auf die Berufung."

Dagegen: Allenfalls V 17b, den Dibelius aber für einen sekundären Lehrsatz der Gemeinde hält (vgl. a.a.O.), hat mit dem Thema "Berufung" zu tun, nicht das Arzt-Logion. V 14 läßt sich nicht als die Szene interpretieren, die auf V 17a als Pointe hinführt.

Pesdi (Komm. I 162) dreht den Spieß um: Die Szene V 14 ist vom Redaktor Markus unter Bedeutung des Schemas von 1,16 - 20 aus der folgenden Streit-Szene herausgenommen. Der Name Levi hatte ursprünglich an V 15 (stat des jetzt unklaren αἰθοῦ).

Dagegen wiederum wendet Guilka (Komm. I 104) ein, aus der folgenden Szene lasse sich keine Levi-Berufungs-Szene herausspinnen, weil Levi in der folgenden Szene keine Rolle spiele. Daher favorisiert Guilka die dritte Alternative. Markus hat zwei selbständige Traditionen miteinander verbunden.

Diese scheinbar völlig unvereinbaren Positionen haben jeweils etwas Richtiges gesehen: Guilka betont mit Recht, daß zwischen den Szenen kein Zusammenhang besteht. Pesch hat Recht mit der Beobachtung, daß V 14 das Schema von 1,16 - 20 verwendet und daher redaktionell sein könnte. Dibelius hat Recht mit seiner Voraussetzung, daß zu der Szene 2,14 eigentlich ein pointierendes Logion, daß nach Art einer γνῶμη über die exemplarisch erzählte Szene hinausweist; denn Berufungsszenen haben vor allem dieses Merkmal: Sie gipfeln in einem programmatischen Ausspruch Jesu über Nachfolge; vgl. die Beispiele Lk 9,57 - 62 // Mt 8,18 - 22 [= Q] mit folgenden Logien:

- " Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels ihre Wohnungen; der Menschensohn aber hat nicht, wo er das Haupt neigen könnte" (Lk 9,58 // Mt 8,20)
- " Folge nur nach. ...
Laß die Toten ihre Toten begraben"
(Lk 9,59 f // Mt 8,22)
- " Niemand, der die Hand an den Pflug legt und zurückblickt, taugt für die Gottesherrschaft"
(Lk 9,62).

Ein solcher programmatischer Satz fehlt aber in Mk 2,14. Die Brisanz der Szene steht nicht im Logion (= Folge mir nach), sondern ausschließlich in der szenischen Einbindung dieses Logions (τελώνιον als Ort, wo Levi angetroffen wird). Im Unterschied zu Mk 1,16 - 20 gibt es zwischen dem Ort, wo die Berufung stattfindet (in beiden Fällen "Meer"!), und dem alten Beruf des Jüngers (hier: Zöllner [indirekt] - dort Fischer [explizit!]) keinen Zusammenhang. Und schließlich: In 1,16 - 20 ist das Logion (Menschenfischer - Wort) in der Pointe gerade auf diesen Zusammenhang (Meer - Fischer) bezogen; in Mk 2,14 dagegen gibt es keinen solchen Bezug. Die Brisanz des Zusammenhangs Nachfolge - Berufung eines Zöllners kommt in V 14 überhaupt nicht zum Ausdruck.

Dies geschieht vielmehr erst in der folgenden Mahl-Szene (unter Themenverlagerung) von Berufung auf Mahl, Nachfolge auf Tischgemeinschaft). M.a.W.: Erst der nachfolgende Kontext entfaltet die Pointe, die in V 14 angelegt ist.

Folgerung: V 14 ist redaktionell, weil nur im jetzigen Zusammenhang erzählerisch plausibel (mit Pesch gegen Guilka).¹

Es bleibt aber bei dem Einwand gegen Dibelius: Dieser Zusammenhang ist nicht "ursprünglich" (d.h. nicht vormk). Es bleibt auch Guilkas Einwand gegen Pesch: Aus 2,15 - 17 läßt sich keine Levi-Szene herausspinnen. Die Frage, was den Redaktor Markus motiviert haben könnte, eine Levi-Berufungs-Szene vor die Zöllner-Mahl-Szene zu stellen, muß also vorläufig offenbleiben.

VV 15-17 Bis auf Ausnahmen (wie Dibelius) ist man sich einig: Mit V 15 beginnt eine vormk Tradition.

Aber auch hinter diesem Konsens stecken viele Meinungsverschiedenheiten über die zahlreichen literarkritischen Probleme, die der Text¹ enthält:

1 Die Erzählung endet mit 2 Jesus-Logien. Diese sind von unterschiedlichen Gegensätzen geprägt:

Gesunde - Kranke (17a)

Gerechte- Sünder (17b)

Die meisten Ausleger halten V 17b für eine jüngere Zutat zum älteren Arzt-Logion. (Dibelius, Guilka, Lührmann u.a.), weil das Arzt-Logion isolierbar ist gegenüber

¹Als "traditionell" - aber nicht im strikten überlieferungsgeschichtlichen Sinn - kann allenfalls der Name "Levi Sohn des Alphaios" - betrachtet werden. Der Name wird wohl als bekannt vorausgesetzt.

¹Auf das Problem, ob mit 2,15 eine vormk Sammlung von Streitgesprächen beginnt, ist hier noch nicht einzugehen. Wir beschränken uns auf 2,13 - 17.

V 17b und weil V 17b gegenüber V 17a eine christologische "Verdeutlichung" einbringt, die auf höherer theologischer Reflexionsstufe steht als der mit der natürlichen Einsicht verständliche Satz vom Arzt und den Kranken. Guilka, der so argumentiert, verweist auf Parallelen bei Mk: Er nennt andere Fälle, in denen Texte dieser Gattung eine Pointe aufweisen, die in einer antithetischen Sentenz von "natürlicher" Einsehbarkeit besteht (2,19.27; 3,4b; 7,15; 12,17 jeweils antithetisch strukturiert); in einigen Fällen trete zu dieser Pointe eine "christologische Verdeutlichung" hinzu (wie in unserem Fall 2,17b auch noch in 2,19b.20.28). Letztere stelle jeweils eine jüngere Reflexionsstufe dar. Daraus ergibt sich (nicht nur) nach Guilka: Die Arzt-Sentenz ist älter als die οὐκ ἴλαστον-Sentenz mit ihrem Gegensatz Gerechte - Sünder. Dieser Gegensatz ist palästinischer Herkunft, also vormk. Also hat MkR beide Sentenzen bereits vorgefunden (vgl. Guilka Komm I 104 f), auch die offensichtlich nicht aus Palästina stammende Arzt-Sentenz [dazu bei Guilka keine Diskussion!].

2 Häufiger diskutiert wird die Frage nach der Ursprünglichkeit der Synonymie¹ "Zöllner und Sünder" in V 16 (so im Gegner-Vorwurf V 16b, umgestellt im vorangehenden ὄτι-Satz 16a).

Nach Pesch² waren in der ältesten Fassung der Tradition

¹Synonymie als Stilfigur unterscheidet sich von der Stilfigur der distributio (διάρρησις) dadurch, daß nicht ein unausgesprochener Oberbegriff durch zwei verschiedene Konkretionen ersetzt wird (Mann und Maus, Kind und Kegel), sondern ein und dieselbe Sache durch zwei (oder mehr) Synonyme bezeichnet wird, wobei das zweite das erste steigert oder (wie hier) erläutert (=glossierende Synonymie).

Vgl. H. Lausberg, Elemente der literarischen Rhetorik, München⁸ 1984, 92.

²R. Pesch, Das Zöllnergastmahl (Mk 2,15 - 17), in: Mélanges bibliques (FS B. Rigaux), Gembloux 1970, 63 - 87. Aus dem Zöllnergastmahl bei Levi sei die Berufung des Levi herausgesponnen (vgl. oben)

2

* Bultmann (synopt. Trad. 26 f. u.ä.) ordnet die Berufungs-Szenen den biographischen Apophtegmen zu. Aber der Ausdruck ist sehr unglücklich, weil die Pointe dieser Geschichten eher zur "Biographie" der Berufenen beiträgt als zu der Jesu, während "Streitgespräche", die auf eine Pointe in der 1. Pers. Sg. hinauslaufen (wie 2,17!), deren Pointe sich also auf die Sendung Jesu beziehen, viel eher dem Ausdruck "biographisch" rechtfertigen würden. Zum Zusammenhang von Chrie/Apophtegma und Biographie vgl. K. Berger, Formgeschichte 85

Soll das Text auf
die Rückseite
der Fotokopie?

nur die Zöllner erwähnt, die "Sünder" kamen erst in der vormk Bearbeitung hinzu, die auch die christologische Pointe 17b hinzugefügt hat (a.a.O.73).¹

In seinem neuen Mk-Kommentar geht Lührmann (sh. Lit.Liste) noch weiter: "Aus jüdischer Sicht sind nun "Sünder" vor allem die Heiden (vgl. Gal 2,15), und wir wissen aus Gal 2,11 ff gerade von Streitigkeiten über die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen. Es ist daher nicht auszuschließen, daß die Überlieferung von Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern der Gemeinde dazu gedient hat, die christliche Tischgemeinschaft ohne Beachtung der jüdischen Reinheitsgesetze zu legitimieren" (Komm.S.59).

Bevor wir dazu Stellung beziehen, sei bemerkt: Diese Argumentationen (zu V 17 und 16) zeigen die typische Denkrichtung der diachronen, genetischen Betrachtung von Ntl Texten: Sachliche (theologische) Spannungen werden damit erklärt, daß man sie unterschiedlichen Bearbeitungen des Stoffs zuordnet. Dies hat einen doppelten Vorteil: Die Widersprüche im Inhalt werden nicht harmonisiert (unkritisch ausgeglichen), sondern kritisch interpretiert. Zum anderen gewinnt man so Indizien für einen längeren Überlieferungsprozeß, der die historische Rückfrage - möglichst nach Jesus - nicht völlig aussichtslos erscheinen läßt.

¹Erklärungen dieser Richtung gehen auf die oben erwähnte Auffassung M. Dibelius zurück, V 17b sei ein Lehrsatz der Gemeinde.

Aber man kann in diesem Fall mit diesem Erklärungsweg nicht ohne weiteres einverstanden sein*, wie das folgende zeigen wird:

*Die Methode ("Kritik") darf nicht zur heiligen Kuh werden. Die heilige Kuh ist der Text. Und/diese heilige Kuh kann auch einmal gegenüber bewährten Fragestellungen störrisch sein.

Gegen die Verteilung von "Zöllner" und "Sünder" auf zwei Traditionsstufen wendet Guilka mit Recht ein (a.a.O. 104): Die Verbindung "Zöllner und Sünder" ist "formelhaft" (vgl. Mt 11,19 // Lk 7,34 = Q; Lk 15,1 = LkR). Nur stellt sich jetzt die Frage, die Guilka nicht so stellt: Wenn die Verbindung "formelhaft" ist, so daß sie sogar Lukas als Redaktor verfügbar ist (vgl. Lk 15,1 f), kann sie dann nicht auch markinisch sein (MkR) statt, wie allgemein behauptet wird, vormarkinisch? Auch die Umstellung (V16a "mit Sündern und Zöllnern" nach G. mk, V 16b umgekehrt nach G. vormk) besagt hier nichts. Kann nicht Markus als Redaktor aus stilistischen Gründen palindronisch geordnet haben, nämlich:

V 16a: ἐσθίει μετὰ τῶν ἀμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν

V 16b: μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἀμαρτωλῶν ἐσθίει?

Meines Erachtens kommen wir in diesem Fall mit der Verteilung der unterschiedlichen Varianten wörtlicher Rede auf verschiedene Traditionsstufen¹ zu keinem Ergebnis. Denn das Hauptproblem des Textes wird dadurch nicht gelöst Selbst wenn wir mit Guilka oder Pesch mehr oder weniger starke vormk Entwicklungen der Tradition veranschlagen, erhalten wir keine ursprüngliche Fassung,

¹Lührmanns weitergehende Interpretation hat keinerlei Anhalt im Text. Sogar Markus bleibt dabei, daß der Zöllner kein Prototyp des Heiden sei. Sein Zöllner Levi jedenfalls ist eindeutig Jude.



die plausible ist als die jetzt vorliegende. Das Hauptproblem des Textes in literarkritischer Hinsicht besteht nämlich darin, daß keines der beiden Logien zu der - wie immer auch rekonstruierten - Situationsbeschreibung mit dem entsprechenden Gegnervorwurf in V 16 paßt: Ob "Zöllner" oder "Zöllner und Sünder" am Tisch mit Jesus zusammen sind, ein inhaltlicher Sprung ist auf jeden Fall nötig, um zu dem (angeblich älteren) Arzt-Logion zu kommen. Aber auch zum (angeblich jüngeren) zweiten Logion besteht keine echte Entsprechung: Was entspricht dem Gegensatz "Gerechte - Sünder" in der Situation von V 16? Das Verhältnis Zöllner - Pharisäer? Oder Zöllner - Jünger? In Wirklichkeit keines von beiden exakt.

3

Gemessen an diesem Kardinalproblem ist die Diskussion um V 15 ganz nebensächlich. Die meisten Kommentatoren (alle oben berücksichtigten; anders Dibelius) rechnen damit, daß V 15 der von Mk redigierte Anfang einer vormk Tradition sei.

Dabei wird übersehen, daß V 15 ein typisches Summarium ist. Es genügt nicht, den Kommentar des Erzählers V 15 c als redaktionell auszugrenzen sowie einzelne Veränderungen des Wortlauts durch Markus anzunehmen (αὐτοῦ statt "des Levi" in 15a = Pesch, Guilka; Erwähnung der Jünger in 15b = Guilka). Das Ganze ist ein Summarium (2 x πολλοί, 2 x Impf.). Ein Fremdkörper hier ist lediglich das Nomen ἀμαρτωλοί, das durch V 14 jedenfalls nicht vorbereitet ist.



Wir kehren zurück zum Hauptproblem:

Mk 2,15 - 17 läßt sich nicht durch Ausklammerung von Zusätzen in eine organische Einheit zurückführen. Konsistent sind nur die Mahlszene und der Gegnervorwurf. Auf diesen Vorwurf antwortet keines der beiden Logien genau.

Wir haben also in 2,15 - 17 einen ähnlichen Fall vor uns wie in 2,14: Eine Chrie bzw. ein Apophthegma liegt zwar der Gattung nach vor, aber der erzählte Anlaß ist nicht

aus dem Logion als dessen Einbettung erzählerisch
"herausgesponnen", sondern auch hier ist der Anlaß
 gegenüber dem Logion das eigentlich Brisante.

Eine Chrie / ein Apophthegma im strengen formkritischen
 Sinn läßt sich also überhaupt nicht zurückgewinnen.

Deswegen legt sich auch hier dieselbe Folgerung nahe wie
 für die Berufungs-Erzählung V 14: Levimahl und Streitge-
 spräch sind redaktionell, weil nur in diesem Zusammen-
 hang erzählerisch plausibel. Dazu die folgende Begrün-
 dung*, die wegen der zahlreichen Spannungen (s.o.)
 erforderlich ist:

*Damit entfällt aus sachl. Gründen die Frage nach
 einer schriftl. oder gar mündl. Vorgeschichte des
 Textes.

β)

Die Entstehung" der Doppelepisode

Mk 2,13 - 17 durch markinische "Redaktion"

welche Folie ?

T H E S E

1

T H E S E

2

Die Begründung ergibt sich aus der These, daß Mk 2,13 - 17 in sich überhaupt nicht als konsistenter Text zu erklären ist (weder synchron noch diachron), sondern nur im Zusammenhang mit Mk 2,1 - 12 als vorausgesetzten Kontext.

Zur Begründung ist ferner ein Vorgriff auf die Analyse von Mk 2,18 - 22 (Streitgespräch über das Fasten) notwendig: Hier liegt tatsächlich eine vormk Tradition zugrunde, die MkR bereits anzielt, indem er Mk 2,13 - 17 gestaltet.

Die hier vertretene Arbeitshypothese besagt also in ihrem vollen Umfang, daß die weitgehend von MkR gestaltete Perikope 2,1 - 12 und die (fast) vollständig mk Doppelperikope 2,13 - 17 auf das vormk Streitgespräch über das Fasten (und folgenden weiteren Stoff) ausgerichtet sind.

Diese Hypothese ist nicht so gewagt, wie sie zunächst klingt. Vorausgesetzt wird vor allem, daß Markus, während er 2,13 - 17 niederschrieb, bereits die Disposition der folgenden Stoffe festgelegt hatte. Nach allem, was wir über die Kunst der literarischen Disposition als Unterrichtsgegenstand der hellenistischen Schulrethorik wissen, ist diese Annahme nicht eben unwahrscheinlich, das Gegenteil aber in hohem Maße.*

*Mk 1,22b enthält das Dispositionsprogramm des folgenden Textes bis 3,6!

Zur "Rekonstruktion" im einzelnen:

Der Abschnitt Mk 2,1 - 3,6 besteht aus fünf Streitgesprächen. Während das erste Kapharnaum-Kapitel, ebenfalls in fünf Perikopen, die Vollmacht Jesu erzählerisch konkretisiert (als Vollmacht zu berufen, Dämonen auszutreiben und Krankheiten zu heilen = "Lehre"), wird im zweiten Kapharnaum-Kapitel im Streit mit theologischen Widersachern diskutiert, "besprochen" und damit theologisch vertiefend interpretiert.

Für diese erzählerische Absicht standen Markus traditionelle Streitgespräche zur Verfügung (über Fasten und Sabbat), die aber nicht ohne weiteres in den erzählerischen und theologischen Kontext des MkEv paßten, vor allem weil sie nicht das für Markus leitmotivische Thema der Vollmacht Jesu diskutieren, sondern praktische Fragen der Gemeinde unter Berufung auf diese Vollmacht normativ regeln. Die erste Perikope in der Reihe der sog. fünf galiläischen Streitgespräche mußte also speziell diesen markinischen Zusammenhang aufbauen. Dies geschieht durch den Einschub Mk 2,5b - 10, der die ἐξουσία Jesu als die Vollmacht zur Sündenvergebung konkretisiert und diskutiert.

Die zweite Perikope führt sachlich sinnvoll diesen Gedanken so weiter, daß zugleich der Anschluß an den Streit über die Fastenpraxis gewonnen wird:

Unsere These zur "Entstehung" von Mk 2,14 - 17 besagt, daß Markus tatsächlich so vorgegangen ist, indem er den bekannten Vorwurf gegen Jesus als "Freund der Zöllner und Sünder" zum Angelpunkt einer von ihm geschaffenen Doppelperikope gemacht hat.

Mit dieser These lassen sich m.E. alle Spannungen, die MkR dabei in Kauf genommen hat, auf der Ebene der "Redaktion" selbst (also synchron) erklären:

- V 13 1. Markus verlegt die Berufungs-Szene ans Meer wegen der Beziehung zu 1,16 - 20, aber nur indirekt - über das Lehrsummarium (V 13)-, weil der Bezug zwischen Zollhaus und Meer leider nichts hergibt bzw. sogar stören könnte. (Die Szene soll "draußen", der πόλις gegenüber, lokalisiert erscheinen, nicht etwa im "Hafen" von Kafarnaum, wo man sich das τελώνιον vielleicht vorstellen würde, wenn παρά τὴν θάλασσαν in V 14 stünde.)
- V 14 2. Levi wird in V 14 noch nicht "Zöllner" genannt, nicht wegen der Parallele zu 1,16 - 20, wo ebenfalls der Arbeitsplatz (Boot) genannt ist, sondern weil sonst die Erwartung entstünde, daß das Berufungs-Logion dem alten Beruf den neuen gegenüber übersetzt (vgl. Fischer - Menschenfischer). Ein entsprechendes Logion ist schwer vorzustellen bzw. steht Markus nicht zur Verfügung.
- V 15 3. Das "Neue" an der Berufung eines Zöllners kommt deshalb erst in der folgenden Mahl-Szene zum Vorschein, in der der Fall Levi ekklesiologisch verallgemeinert wird. Die Schwierigkeit dabei bleibt, Levi als exemplarische Figur nicht zu nennen, ihm nicht die Rolle des Gastgebers zuzuschreiben, weil das folgende "Streitgespräch" Jesus als Verantwortlichen voraussetzt. Daher die Unklarheit in V 15a (ἐν τῇ

οἰκία αὐτοῦ), die vor allem dadurch entsteht, daß zur Verdeutlichung der Situation nun doch renominalisiert werden muß: "...Viele Zöllner und Sünder mit Jesus und seinen Jüngern."

So verlangt es die folgende Szene, bei der die Jünger wegen des Verhaltens Jesu angegriffen werden (nach den Regeln der Rollenaufteilung in Angegriffene und Verteidiger in Streitgesprächen; vgl. 2,18 f. 23 f, allerdings dort umgekehrt: Jesus wird wegen des Verhaltens seiner Jünger angegriffen). Wichtig im Zusammenhang dieser Begründung ist, daß ohne das mk Summarium 2,15 das folgende Streitgespräch situationslos wäre: eine "veranlaßte Rede" ohne erzählten Anlaß!

V15-16

4. Die Spannung zwischen erzähltem Anlaß (κατακεῖσθαι, συναέκειντο) und veranlaßter Rede (ἐσθίεν μετὰ...) ist sorgfältig kalkuliert: Der erzählte Anlaß stellt den Gemeinschaftsaspekt heraus (συν als Akzentuierung zu κατα - bzw. ἀνα κείματα) in Fortsetzung der thematischen Entwicklung "Sündenvergebung" - "Nachfolge" - "Gemeinschaft mit..."), der Disput dagegen stellt den theologischen Konflikt heraus (μετὰ... ἐσθίει bzw. umgekehrt in Anspielung auf die Idee kultischer Reinheit, die hinter dem Vorwurf gegen Jesus steht) und stellt zugleich die Verbindung zum Thema "Fasten" her.

V 17

siehe
Ausgangs-
these

5. Die beiden Schluß-Logien haben nicht nur die Funktion, dieses Streitgespräch zu beenden, sondern sie beziehen sich ausdrücklich zugleich auf Mk 2,1 - 12 zurück. Nur wenn Mk 2,1 - 12 (Krankenheilung als Anlaß eines Streits über die Vollmacht zu Sündenvergebung!) voraufgeht, ist der Zusammenhang zwischen dem Vorwurf in V 16 (essen mit Zöllnern und Sündern) und der Sentenz V 17a (Kranke brauchen den Arzt) plausibel.

Im übrigen wird auch das zweite Logion bzw. werden beide Logien in ihrer Zuordnung erst im Zusammenhang mit 2,1 - 12 verständlich: Die Sentenz erinnert an 2,1 - 12 als Krankenheilung, das zweite Logion (nicht Gerechte, sondern Sünder) an 2,1 - 12 als Sündenvergebung, wobei auch der gesamte folgende Text zugleich vorausgesetzt und abgeschlossen wird, vor allem auch die Berufung des Levi, die damit nochmals als Berufung eines Sünders erscheint.

6. Mit dem makrotextuellen Abschluß des Streitgesprächs von 2,13 - 17 (unter Einschluß von 2,1 - 12) wird die Absicht des Markus erst deutlich, auch das zweite Kapharnaum-Kapitel mit der Makro-Sequenz aus zwei exemplarischen Perikopen zu eröffnen. Und auch im "2. Kapitel" im K. wird in der ersten Perikope Jesu Vollmacht über die Unheilmächte (Dämonen in 1,23 - 28, Sünde in 2,1 - 12) gezeigt, in der zweiten die ekklesiologische Bedeutung dieser Vollmacht in ihrer gemeinschaftsstiftenden, integrierenden Bedeutung für Menschen (1,29 - 31: διακονεῖν im Zusammenhang einer nur angedeuteten Mahlsituation, jetzt expliziert als Tischgemeinschaft mit Jesus: συνανακεῖσθαι und ἐσθίειν μετὰ).

Abschließende Frage:

Liegt es an der Methode, daß dieses Ergebnis herauskommt? (Wichtig: Der Unterschied zwischen dem Ansatz Egger und dem integrierten Verfahren ist unerheblich! Wo überhaupt auf der synchronen Ebene im Sinne der Erzählmorphologie mit einem Autor Markus gerechnet wird und nicht nur mit einem "Sammler" oder "Redaktor", läßt die Hypothesenfreudigkeit bezüglich der literarkritisch begründeten Rekonstruktion vormk mündl. oder schriftl. Überlieferungsprozesse tatsächlich nach in dem Maß, wie die synchrone Interpretation den Text erklären kann.)

Sündenvergebung

(ist Voraussetzung für)

strittig
zwischen
Jesus und
Gegnern



Berufung des
Zöllners
Levi in die
Nachfolge

neue Gemeinschaft, vollzogen
als

Mahl-

gemeinschaft Jesu mit Zöllnern
und Sündern

strittig als
"Essen mit
Zöllnern und
Sündern"
zwischen
Gegnern und
Jüngern Jesu



diese erscheint als Ab-
weichung von der Fastenpraxis
frühjüdischer Gruppen

strittig
zwischen
Gegnern und
Jüngern Jesu

Erzählerisch fehlte in dieser thematischen Entwicklung eine Szene, die die Lücke schließt zwischen dem Thema "Sündenvergebung" und dem Thema "neue Gemeinschaft von Sündern mit Jesus". Diese Lücke läßt sich schließen über den Wortlaut des traditionellen Vorwurfs, der gegen den historischen Jesus gerichtet war:

Er "ißt mit Zöllnern und Sündern" (bzw. "ein Freund der Zöllner und Sünder" = Mt 11,19 // Lk 7,34 = Q).

§ 2

Mk 2,18 - 22.

3. Die Rede Jesu über die Unmöglichkeit des Fastens
(als Beispiel einer Analyse nach dem additiven Verfahren)

a) Vorbereitende Schritte der Analyse

Trotz unvermittelten Anfangs mit καὶ ἦσαν... νηστεύοντες ist die Szene von V 15 - 17 verlassen. Die neu eingeführte Gruppe der Johannesjünger gehört nicht an den Tisch von 2,15. Das ἔρχονται καὶ λέγουσιν... ist nicht innerhalb des "Hauses" von 2,15 anzusiedeln.¹

Der Anfang ist singulär: Er handelt nicht vom Wirken Jesu. Schon deshalb ist hier ein Anschluß mit πάλιν (vgl. 2,1.13) nicht möglich.

Das folgende ist deutlich gegliedert. Die Logien 21.22 heben sich als relativ selbständige Einheiten ab vom vorangehenden Frage - Antwort - Geschehen.

Dennoch ist klar: Erst 2,23 beginnt eine neue Szene (καὶ ἐγένετο + Zeit + Ort).

V 19b fehlt in einigen Textzeugen (λ 700). Dies besagt nicht, daß der Vers eine nachmarkinische Glosse ist; vielmehr handelt es sich um Harmonisierung mit den synoptischen Parallelen, die den überladenen Mk-Text glätten, in dem sie 19b als entbehrliche Wiederholung ignorieren.

¹Das ἦσαν νηστεύοντες (Impf. der Dauer, auch sinngemäß notwendig, abgesehen von der Funktion des V 18a als Exposition) verlangt auch einen anderen Zeitrahmen als den einer Hausepisode.

b) Synchrone Analyseα) Sprachlich-syntaktische Struktur

Nur der Anfang läßt sich als Erzählung darstellen:

V 18a	Exposition:	fasten	Impf.
18b	Sequenz:	kommen + } fragen }	praes.hist.
19a		antworten	Aor.

Die Antwort geht im Prinzip durch bis zum Ende der Perikope. Das dialogische Prinzip ist aber nur für die Eröffnung kennzeichnend (V 18b: $\delta\iota\alpha\ \tau\acute{\iota}$ wird formell beantwortet durch V 19a: $\mu\grave{\eta}\ \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\nu\tau\alpha\iota$); schon V 19b wirkt eher als monologisierende Weiterführung der Antwort, weil nach dem "Tag" gar nicht gefragt worden ist. Erst recht die Logien VV 20.21, die keinerlei Stichwortzusammenhang mit VV 18.19 zeigen (s.u.), nötigen dazu, die wörtliche Rede Jesu als narrativ eingebettete "Rede" zu bezeichnen. Diese ist veranlaßt durch eine Frage, die ihrerseits veranlaßt ist durch eine Situation. Die Fragesteller von V 18b sind nicht identisch mit den in V 18a erwähnten Gruppen. Vielmehr wird deren Verhalten von anderen (den nicht näher gekennzeichneten Fragestellern) mit dem Verhalten der Jünger Jesu gegenübergestellt. Diese Gegenüberstellung ist das Thema der Frage in V 18b und der Antwort Jesu, soweit sie auf diese Frage eingeht.

Damit ist schon jetzt klar, daß es sich in diesem Text nicht um ein Streitgespräch handelt.

Wegen des hohen Anteils der "Gesprochenen Welt" im Text empfiehlt es sich in diesem Fall, außer den Verfahren der Narrativen Analyse auch die Verfahren zur semantischen Analyse von Texten der besprochenen Welt heranzuziehen, insbesondere die Untersuchung von Stichwortbeziehungen und ihrer logischen Strukturen.

Zu den Stichwortverbindungen als solchen (vgl. Kopie 1) fällt auf:

- VV 18 - 20 sind durchlaufend bestimmt durch das Stichwort $\nu\eta\sigma\tau\epsilon\nu\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ (6x, aber nur in diesen Versen).
- VV 20 - 21 sind durchlaufend bestimmt durch das Stichwort $\pi\alpha\lambda\alpha\iota\acute{\omicron}\varsigma$, das jeweils am Schluß der beiden Klugheitsregeln steht, mit denen jeder Vers beginnt ($\omicron\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma\dots$; vgl. starke Markierung); außerdem kommt das Stichwort $\pi\alpha\lambda\alpha\iota\acute{\omicron}\varsigma$ in einem der beiden $\epsilon\iota - \delta\epsilon - \mu\eta$ -Sätze vor (21b). Kennzeichnend, aber weniger stabil ist der Gegensatz von $\pi\alpha\lambda\alpha\iota\acute{\omicron}\varsigma$ zu $\nu\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$ (22a) bzw. zu $\kappa\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma$ (21b). Als Stichwort begegnen $\nu\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$ und $\kappa\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma$ je 2x, davon einmal außerhalb des Gegensatzes mit $\pi\alpha\lambda\alpha\iota\acute{\omicron}\varsigma$ als Synonyme (22c).
- V 18 ist geprägt durch das Stichwort $\mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\iota$ (4x, bezogen auf die veranlassende Situation).
- VV 19.20 sind geprägt durch das Stichwort $\nu\upsilon\mu\psi\acute{\omicron}\nu$ (nur hier und bei den Seitenreferenten überhaupt vorkommend im NT!) und dem Derivat $\nu\acute{\omicron}\mu\psi\iota\omicron\varsigma$ (3x). Das Stichwort $\nu\acute{\omicron}\mu\psi\iota\omicron\varsigma$ begegnet stets in Verbindung mit Nomina und Pronomina zur Bezeichnung von Zeit: $\acute{\epsilon}\nu \phi$, $\chi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$, $\acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\iota$, $\acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$; vgl. noch $\omicron\tau\alpha\nu$ und $\tau\acute{\omicron}\tau\epsilon$. Kennzeichnend ist ferner das $\mu\epsilon\tau' \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ (2x) und das $\acute{\alpha}\pi' \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ (1x) in Verb. mit $\nu\upsilon\mu\psi\iota\omicron\varsigma$. Diese auffälligen Verbindungen im Bereich des Stichworts $\nu\upsilon\mu\psi\iota\omicron\varsigma$ sind kennzeichnend für die VV 19b.20 und den temporalen Relativsatz in V 19a; umgekehrt formuliert: der Hauptsatz in V 19a, mit dem die Frage in V 18b beantwortet wird, ist von den beschriebenen Phänomenen nicht berührt. (Daß sich das abwehrende $\mu\eta' \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\nu\tau\alpha\iota$ in der Antwort Jesu als feststellendes $\omicron\upsilon \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\nu\tau\alpha\iota$ wiederholt, wird in der diachronen Analyse eine Rolle spielen.)

Diese Stichwortverbindungen sind in ihrer logischen Ordnung erst zu erfassen, wenn sie auf dem Hintergrund der Gegensatzverhält-

Ex 2,

18 Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι **νηστεύει**
Und (es) waren die Jünger (des) Johannes und die Pharisäer fa-

στεύοντες καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ· διὰ τί οἱ
stend. Und (Leute) kommen und sagen zu ihm: Weswegen ²die

μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων **νηστεύουσιν** οἱ
Jünger (des) Johannes und die Jünger der Pharisäer ¹fasten, -

δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ **νηστεύουσιν**· 19 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ
aber ²deine Jünger nicht ¹fasten? Und (es) sagte zu ihnen -

Ἰησοῦς· **μη̅ δύνανται** οἱ υἱοὶ τοῦ **νημφῶνος** ἐν ᾧ ὁ
Jesus: ²Etwa ¹können die Söhne des Brautgemachs, während der
(= Hochzeitsgäste)

νημφίως μετ' αὐτῶν ἔστιν **νηστεύειν** ὅσον **χρόνον** ἔχουσιν τὸν
Bräutigam bei ihnen ist, - fasten? Wie lange **Zeit** sie haben den

νημφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται **νηστεύειν**· 20 **ἐλεύσονται**
Bräutigam bei sich, ³nicht ¹können ²sie fasten. Kommen werden:

δὲ **ἡμέραι** ὅταν ἀπαρθῆ ἀπ' αὐτῶν ὁ
aber **Tage**, wo weggenommen sein wird von ihnen der

νημφίος καὶ τότε **νηστεύουσιν** ἐν ἐκείνῃ τῇ **ἡμέρᾳ**
Bräutigam, und dann werden sie fasten, an jenem - **Tag**.

21 Οὐδεὶς ἐπιβλημα ῥάκουσ ἀγνάφου ἐπιρά-
Niemand einen Flicklappen aus einem ungewalkten Stoffstück näht

πτεῖ ἐπὶ ἱμάτιον **παλαιόν**· εἰ δὲ μὴ, αἶρει τὸ πλήρωμα ἀπ'
auf auf ein altes **Kleid**, wenn aber nicht, reißt ab das Füllstück von

αὐτοῦ τὸ **καινόν** τοῦ **παλαιοῦ** καὶ χειρὸν σχίσμα γίνεται
ihm, das **neue** vom **alten**, und schlimmer ²(der) Riß ¹wird.

22 καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον **νέον** εἰς ἀσκοὺς **παλαιοῦς**· εἰ
Und niemand füllt **neuen Wein** in alte **Schläuche**, wenn

δὲ μὴ, ῥήξει ὁ οἶνος τοὺς ἀσκοὺς καὶ ὁ οἶνος
aber nicht, wird zerreißen der Wein die Schläuche, und der Wein
(falls)

ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί· ἀλλὰ οἶνον **νέον** εἰς ἀσκοὺς **καινοῦς**
verdirbt und die Schläuche; sondern **neuen Wein** in **neue Schläuche**.

23 Καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν
Und es geschah, (daß) er am Sabbat **hindurchging** durch die

σπορίμων, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν
Saatfelder, und - seine Jünger **begannen**, (den) Weg zu machen,

τίλλοντες τοὺς στάχιας. 24 καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ· ἴ-
ausraufend die Ähren. Und die Pharisäer sagten zu ihm: Sieh

δε τί ποιῶσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἐξεστίν· 25 καὶ λέγει
doch, was tun sie am Sabbat, was nicht erlaubt ist? Und er sagt

Stichwortverbindungen

Ex 2,

18 Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι **νηστεύοντες** καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ· διὰ τί οἱ **στενδοὶ**· Und (es) waren die Jünger (des) Johannes und die Pharisäer fa-
 stend. Und (Leute) kommen und sagen zu ihm: Weswegen ²die
 μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων **νηστεύουσιν**, οἱ
 Jünger (des) Johannes und die Jünger der Pharisäer 'fasten,
 δὲ σοὶ μαθηταὶ **οὐ** **νηστεύουσιν**? 19 καὶ εἶπεν αὐτοῖς, ὁ
 aber ²deine Jünger **οὐ** 'fasten? Und (es) sagte zu ihnen -
 Ἰησοῦς· **μή** **δύνανται** οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῆος ἐν ᾧ ὁ
 Jesus: **ἔτι** 'können die Söhne des Brautgemachs, während der
 (- Hochzeitszeit)
νυμφῆος μετ' αὐτῶν ἔστιν νηστεύειν ὅσον χρόνον **ἔχουσιν τὸν**
 Bräutigam bei ihnen ist, - fasten? Wie lange Zeit sie haben den
νυμφῆον μετ' αὐτῶν **οὐ** **δύνανται νηστεύειν**. 20 ἔλειπονται
 Bräutigam bei sich, **οὐ** 'können ²sie fasten. Kommen werden
 δὲ ἡμέραι ὅταν **ἀπαρθῇ** **ἀπ'** αὐτῶν ὁ
 aber Tage, wo weggenommen sein wird von ihnen der
νυμφῆος καὶ τότε **νηστεύουσιν** ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ
 Bräutigam, und dann werden sie fasten, an jenem - Tag.

21 **οὐδεὶς** ἐπιβλημα ῥάκουσ ἀγνάφου **ἐπιρά-**
 Niemand einen Flicklappen aus einem ungewalkten Stoffstück näht
πτει ἐπὶ ἱμάτιον **παλαιόν**· **εἰ** δὲ **μή**, **αἶρει** τὸ πλήρωμα ἀπ'
 auf auf ein altes Kleid· wenn aber nicht, reißt ab das Füllstück von
 (- andernfalls)
 αὐτοῦ τὸ **καινὸν** τοῦ **παλαιοῦ** καὶ χειρὸν σχίσμα γίνεται
 ihm, das neue vom alten, und schlimmer ²(der) Riß 'wird.
 22 καὶ **οὐδεὶς** **βάλλει** οἶνον **νέον** εἰς ἄσκοῦ **παλαιούς**· **εἰ**
 Und niemand füllt neuen Wein in alte Schläuche· wenn
 (- andernfalls)
δὲ **μή**, **ῥήξει** ὁ οἶνος τοὺς ἄσκοῦς καὶ ὁ οἶνος
 aber nicht, wird zerreißen der Wein die Schläuche, und der Wein
 (- andernfalls)
 ἀπόλλυται καὶ οἱ ἄσκοι· ἀλλὰ οἶνον **νέον** εἰς ἄσκοῦς **καινοῦς**
 verdirbt und die Schläuche; sondern neuen Wein in neue Schläuche.

23 Καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν
 Und es geschah, (daß) er am Sabbat hindurchging durch die
 σπορίμων, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν
 Saatfelder, und - seine Jünger begannen, (den) Weg zu machen,
 τίλλοντες τοὺς στάχυν· 24 καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ· ἴ-
 ausraufend die Ähren. Und die Pharisäer sagten zu ihm: Sieh
 δε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὁ οὐκ ἔξεστιν, 25 καὶ λέγει
 doch, was tun sie am Sabbat, was nicht erlaubt ist? Und er sagt

kontra diktovischer Gegensatz
 konträren Gegensatz

21

18 Kai ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες.

Und (es) waren die Jünger (des) Johannes und die Pharisäer und (Leute) kommen und sagen zu ihm: Weswegen die

μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ Jünger (des) Johannes und die Jünger der Pharisäer fasten,

δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν; 19 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Jesus: Ἐπιτρέψατε τοῖς υἱοῖς τοῦ νυμφώνος ἐν ᾧ ὁ

νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν; ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν Bräutigam bei ihnen ist, fasten? Wie lange Zeit sie haben den

νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν. 20 ἐλεύσονται Bräutigam bei sich, nicht können sie fasten. Kommen werden

δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

aber Tage, wo weggenommen sein wird von ihnen der Bräutigam, und dann werden sie fasten an jenem - Tag.

21 Οὐδεὶς ἐπιβλημα ῥάκου ἀγνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μή, αἶρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ καὶ χειρόν σχίσμα γίνεται

Niemand einen Flicken aus einem ungewalkten Stoffstück näht auf auf ein altes Kleid; wenn aber nicht, reißt ab das Füllstück von ihm, das neue vom alten, und schlimmer (der) Riß wird.

22 καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιοὺς· εἰ δὲ μή, ῥήξει ὁ οἶνος τοὺς ἀσκοὺς καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί· ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς.

Und niemand füllt neuen Wein in alte Schläuche; wenn aber nicht, wird zerreißen der Wein die Schläuche, und der Wein verdirbt und die Schläuche; sondern neuen Wein in neue Schläuche.

23 Kai ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν

Und es geschah, (daß) er am Sabbat hindurchging durch die Saatfelder, und - seine Jünger begannen, (den) Weg zu machen, tilloentes τοῖς στάχιας. 24 καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ· Ἰ-ausraufend die Ähren. Und die Pharisäer sagten zu ihm: Sieh

δε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἐξεστίν; 25 καὶ λέγει doch, was tun sie am Sabbat, was nicht erlaubt ist? Und er sagt

23 Kai ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν

Und es geschah, (daß) er am Sabbat hindurchging durch die Saatfelder, und - seine Jünger begannen, (den) Weg zu machen,

tilloentes τοῖς στάχιας. 24 καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ· Ἰ-ausraufend die Ähren. Und die Pharisäer sagten zu ihm: Sieh

δε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἐξεστίν; 25 καὶ λέγει doch, was tun sie am Sabbat, was nicht erlaubt ist? Und er sagt

Gegegensatzverhältnisse von Leitwörtern
Gegegensätze: kontradiktorisch: positiv negativ
konträr: alt neu

nisse gelesen werden, die den Text logisch prägen (vgl. Kopien 2 + 3):

VV 18 - 20

sind zunächst bestimmt durch den kontradiktorischen Gegensatz "fasten" - "nicht fasten". Es ist auffällig genug, daß dabei nicht "fasten" und "essen" (konträr) gegenüberstehen, weil Mk 2,15 - 17 gerade durch das Stichwort ἔσθίειν besonders geprägt ist (V 16 zweifach), sondern der im Kontext nicht vorbereitete kontradiktorische Gegensatz erscheint. Inhaltlich geht es dabei um das gegensätzliche Verhalten verschiedener "Jünger"-Gruppen. Der kontradiktorische Gegensatz besagt in diesem Zusammenhang nicht, daß sich die Gruppen je verschieden verhalten, sondern daß die Gruppe der Jesus-Jünger das Verhalten der anderen (=fasten) nicht mitmacht (=nicht fasten). Bei dieser Aussage, die die als "Jünger" bezeichneten Gruppen über kontradiktorische Setzung und Negierung von νηστεύειν gegensätzlich bestimmt, bleibt es jedoch nicht. Aus dem kontradiktorischen Gegensatz entwickelt sich über "haben"

(Obj.: Bräutigam) zu "weggenommen" (Obj. sinn- gemäß: Bräutigam) ein konträres Gegensatzgefüge. Auch ist dies wiederum auffällig, weil die kontradiktorische Alternative ("nicht haben") schärfer wäre. (Daß der Text die dazu erforderlichen wörtlichen Wiederholungen erlaubt hätte, sieht man an der Reduplikation von μη / οὐ³ δύναται νηστεύειν gerade an dieser Stelle.)

Beim konträren Gegensatzgefüge spielen die Zeitbegriffe von vornherein eine Rolle, während das Stichwort "Jünger" nicht mehr gesetzt wird. Der Grund dafür ist, daß jetzt nur noch von einer der zuvor erwähnten Gruppen die Rede ist und von dem in der Zeit sich ändernden Verhältnis zu ihrer Leitfigur ("Bräutigam"): μετ' αὐτῶν εἶναι / ἔχειν gegenüber ἀπ' αὐτῶν ἀπαίρεσθαι. In der Folge dieser

konträren Veränderung kommt es dann zu einer Aufhebung des kontradiktorischen Merkmals dieser Gruppe gegenüber den eingangs genannten anderen. Aus dem kontradiktorischen Gegensatz "nicht fasten" wird ein konträres Merkmal: "an jenem Tag fasten".

VV 21.22

zeigen grundsätzlich ein ganz ähnliches Bild, obwohl dort ganz andere Leitwörter vorliegen: Die syntaktische Struktur ist geprägt vom kontradiktorischen Gegensatz οὐδεὶς - εἰ δὲ μή, mit dem jeweils eine regierte Klugheitsregel (21a . 22a) gegenübergestellt wird mit dem gedachten Fall ihrer Mißachtung samt seiner Auswirkung (21b . 22b) und dem dann eintretenden Schaden (21c . 22c). Es geht also in den Logien um den Gegensatz von Sinn und Un-Sinn, also nicht um den populären weisheitlichen Gegensatz (konträrer Gegensatz!) von Klugheit und Torheit.

Das Anschauungsmaterial, das in dieser kontradiktorischen Weise reflektiert wird, erscheint im übrigen zunächst nicht in der logischen Anordnung von Gegensätzen (irgendwelcher Art), sondern lediglich als etwas Verschiedenes: Der "ungewalkte" Flicker paßt nicht zum "alten" Gewand. Um dies auszusagen, bedarf es nicht der logischen Form des Gegensatzes. Dasselbe gilt im Prinzip für den "jungen" Wein, der die "alten" Schläuche verdirbt, so daß beides (!) unbrauchbar wird. Sinngemäß hängt der Un-Sinn des Regelverstoßes nämlich nicht vom unterschiedlichen Alter der Materialien ab, sondern vom Zusammentreffen konkreter Unverträglichkeiten (Gärung in einem geschlossenen Gefäß aus unelastischem Material).

Schließlich wird aber aus dem Prinzip, daß Dinge, die nicht zusammengehören, auch nicht zusammen-

gebracht werden sollen¹, das andere Prinzip herausgearbeitet, daß das Neue das Alte zerstört und schließlich als das Neue eine neue Form findet: "neuer Wein" (νέον) in "neue" Schläuche (καινούς). Erkennbar ist dabei das Stichwort νέος aus der Gegenüberstellung von heurigem Wein und unflexiblen Leder der Auslöser für den Gegensatz "alt" (παλαιός) - "neu" (καινός). Dieser Gegensatz ist der konträre. Er bestimmt auch die Schlußpointe: Nachdem zweimal das Alte durch das Neue zerstört worden ist (χειρὸν σχίσμα V 21c, ἀπόλλυται V 22c), bleibt nur noch das Neue (νέον) im neuen Gefäß (καινόν).

(Schon jetzt ist anzumerken, daß die jetzige Schlußpointe in einem Versteil d steht, der über die strenge Parallelität der Logien (s.o.) hinaus-schießt. Dies wird für die diachrone Analyse wichtig werden.)

Insgesamt ergibt sich damit der vielleicht überraschende, auf keinen Fall jedoch zufällige Befund, daß beide Abschnitte der Perikope, obwohl keine Stichwortverbindungen zwischen ihnen bestehen, von denselben logischen Gesetzen bestimmt sind, nämlich daß sich aus einem kontradiktorischen Gegensatz (fasten - nicht fasten; Sinn - Unsinn) ein konträrer ableitet (jetzt nicht fasten - an jenem Tag fasten; das Neue setzt sich durch gegen das Alte).

¹Vgl. die lukanische Parallele Lk 5,36 - 39, der gerade diesen Aspekt herauskehrt und gegen die Vorlage zu einer Aussage kommt, in der das Lob des alten Weins (V 39) sich anbahnt!

b) Interpretation (unter dem Darstellungsaspekt)

Auf der Grundlage der strukturellen Beobachtungen oben ergibt sich: Mk 2,18 - 22 ist eine veranlaßte Rede Jesu, in der der redende Jesus auf zwei verschiedenen semantischen Ebenen denselben Gedankengang durchspielt.

Es geht in beiden Teilen der Rede um das Thema "fasten", wobei "fasten" als eine religiöse Praxis erscheint, die als Kriterium für die Kennzeichnung und die Unterscheidung von verschiedenen religiösen Gruppen dient: in der Exposition kennzeichnet "fasten" positiv die Johannesjünger und die Pharisäer, in der Ausgangsfrage positiv die Johannesjünger und die Jünger der Pharisäer und im kontradiktorischen Gegensatz dazu die Jünger Jesu als solche, die "nicht fasten".

I Die Rede Jesu geht in ihren beiden Teilen zuerst auf dieses Kontradiktionsverhältnis ein. Die Fastenpraxis trennt prinzipiell die Jünger Jesu von den anderen Gruppen. Sie "können nicht fasten"; Fasten wäre für sie Un-Sinn, weil das Fasten ebensowenig ins "Brautgemach" gehört wie ungewalkter Stoff als Flicker auf mürbe Gewänder oder wie unausgegorener Wein in harte Lederschläuche.

Dieses Urteil wird verständlich, wenn man den Sinn des Fastens bedeutet:

Fasten ist bis in die Antike hinein mehr als nur eine fromme Übung, die zur Selbstvervollkommnung (Askese) dient oder als verdienstvolles Werk mit sühnender Kraft (pharisäische Wertschätzung des freiwilligen Fastens über das in der Tora gebotene Fasten hinaus).

Fasten ist ursprünglich eine (analog-rituelle) Reaktion auf eine krisenhafte Situation (Tod, Dürre o.dgl.), der sich der Fastende stellt, um dann nach förmlicher Beendigung des Fastens die erhoffte Wende der Krise in einem Mahl zu antizipieren.

Zum Verständnis des ursprünglichen Sinns von Fasten sind folgende Texte aufschlußreich:

Die Rahmenerzählung zum 1. Teil des Elija-Zyklus' (1 Kön 17,1 gegenüber 18,41 ff mit kritisch-prophetischer Kontrastierung des Verhaltens des Elija mit dem des Königs Achab)

Ein jüdischer Charismatiker namens Honi, fast Zeitgenosse Jesu (gest. im Frühjahr 65), hat in der rabbinischen Tradition den Namen "der Kreiszieher" erhalten aufgrund folgender Begebenheit:

Als er einmal gebeten wurde, um Regen zu beten, zog er einen Kreis um sich und betete:

"Gebietet der Welt! Deine Kinder haben sich an mich gewandt, weil ich vor Dir wie ein Hausgenosse bin. Ich schwöre bei Deinem großen Namen, daß ich von hier nicht weiche, ehe Du Dich Deiner Kinder erbarmst."

Damit tritt der "Kreiszieher" sozusagen in den Hungerstreik vor Gott. Die Erzählung weiß, daß die damalige Führungsautorität der Pharisäer, Schimeon ben Schatah, den Charismatiker wegen dieser Dreistigkeit tadelte:

"Wärest du nicht Honi, ich belegte dich mit dem Bannspruch. Aber was soll ich mit dir tun? Denn du schmeichelst dich ja bei Gott ein, und er tut dir, was du willst, wie wenn sich ein Sohn bei seinem Vater einschmeichelt und er tut, was der Sohn will...."

(Taanit 23a; vgl. D. Flusser, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Rowohlts Monographien 140, ¹ 1968, 89).

Von einem anderen jüdischen Charismatiker heißt es im Babylonischen Talmud (Sanh. 106b):

"Wenn Raw Jehuda seine Schuhe auszog [scil. um das Fasten zu beginnen], kam schon Regen."

(Wenn im Oktober/November der Frühregen ausblieb, wurde ein allgemeines Fasten angesetzt. Dabei wurden keine Schuhe getragen.)

Im Zusammenhang von Sanh. 106b geht es um die Frage nach dem eigentlichen Sinn frommer Praktiken wie Fasten und Gebet. Dazu fährt der Text fort:

"Wir aber schreien, und da ist keiner, der sich um uns kümmert [scil. wie der charismatische Regenmacher Raw Jehuda]. Ja. Aber der Heilige - gepriesen sei Er - will das Herz; denn es steht geschrieben:

<Der Herr aber sieht auf das Herz.>"

Diese Hinweise machen deutlich, daß es beim Fasten in erster Linie um eine Form geht, eine krisenhafte Notsituation vor Jahwe zu tragen und als Angelegenheit des Verhältnisses Jahwes zu seinem Volk zu bedeuten und die Wende zum Besseren von Jahwe her einzuklagen.

Die rabbinische Tradition zeigt, daß dieses Verständnis auch für die Pharisäer vorauszusetzen ist und nicht nur - was uns weniger erstaunlich klingen mag - für den Täufer Johannes und seine "asketische" Bewegung. Mk 2,18 kann daher mit Recht beide Gruppen als Fastende kennzeichnen.

Die zitierten Textbeispiele zeigen zwar, daß Fasten als Krisenverhalten keine beliebige religiöse Praxis ist, sondern eine, die das Gottesverhältnis situationsbedingt notwendig in der Weise eines Selbstminderungsritus zum Ausdruck bringt. Aber die oben erwähnten Texte zeigen noch wenig davon, was zur Zeit Jesu unter "Krise" zu verstehen ist. Dies kann hier auch nur kurz skizziert werden:

Beide genannten Gruppen, die Johannesjünger mehr, die Pharisäer nicht mehr so intensiv wie zur Zeit ihrer Ursprünge (im Zusammenhang der Bewegung der Chassidim am Beginn des 2. Jhdt.v. Chr.), erwarten die Ankunft der Gottesherrschaft für Israel in der Zukunft. Besonders ausgeprägt ist die entsprechende Einschätzung der gegenwärtigen Zeit als Umbruchphase (vgl. im NT die mit θλίψις und πειρασμός gekennzeichneten Situationen) in der Botschaft und in der Taufsymbolik des Täufers Johannes (vgl. die Q-Tradition: MT 3,7 - 10. 11 - 12 par Lk 3,7 - 9. 15 - 18 mit der Ankündigung des "Stärkeren", der als Feuerrichter das Zorngericht an der "Schlangenbrut", der letzten Generation Israels, vollstrecken wird). Die Johannestaufe nimmt als Wassertaufe sakramental vorweg was realendgeschichtlich als Feuertaufe auf Israel zukommt. Wer aus der Wassertaufe steigt, tritt auf die Seite Gottes und steht sozusagen jenseits des Feuers, das trennt zwischen dem jetzigen Israel und dem kommenden Jahwe. Das aber bedeutet die radikale Distanzierung von der jetzigen Daseinswelt vor dem Kommen Jahwes (rabbinisch: "dieser Äon"), ausgedrückt im Fasten.

Dieses Verständnis von Krise und Fasten als religiöser Krisenpraxis setzt Mk 2,18 - 22 voraus, wenn unter den Fastenden die Jünger des Johannes genannt werden. Die Antwort Jesu gewinnt auf diesem Hintergrund erst ihre Schärfe: Dieses religiöse Verhalten wird als Un-Sinn hingestellt, weil die Situation durch die Jesus-Jünger radikal anders verstanden wird: als mitfeierndes Teilnehmen an der Hochzeit, d.h. an der erwarteten Königsheerrschaft Gottes.

Die Antwort Jesu in V 19a ist ein Bildwort, das mit dem bekannten Topos von der eheähnlichen Bruderbeziehung zwischen Jahwe und Israel arbeitet (vgl. Hos 2,4 ff als ein Beispiel einer langen Tradition seit der

vordenferonomischen Jahwe-allein-Bewegung), die hier apokalyptisch gewendet erscheint: Jahwes endzeitliches Erfüllen des Bundes mit seinem Volk in der Ankunft der Basileia bei seinem Volk ist "Hochzeit". Diese Vorstellung von der Heilszeit als Hochzeit kennt auch die rabbinische Tradition (Belege bei Billerbeck I, 517 f; vgl. auch Offb 21,2.9).

Der Un-Sinn des Fastens in dieser Zeit liegt darin, daß das Fasten ja gerade als Ausdruck der Hoffnung auf diese Zeit vollzogen wird, die nach Jesu Antwort jetzt da ist. Nach der Antwort Jesu verliert diese Hoffnung ihren Sinn, weil sie an ihrer eigenen Erfüllung vorbeisieht: Wer jetzt fastet, weiß nicht, worauf sein Fasten letztlich ausgerichtet war.

Die Jesus-Jünger werden in der kontradiktorischen Gegenüberstellung zu den aus apokalyptischen Hoffnungsmotiven fastenden Gruppen der Johannesjünger und der Jünger der Pharisäer dargestellt als die einzige Gruppe, die auf die Ankunft der Basileia adäquat reagiert. Dabei liegt der Hauptakzent nicht auf dem Feiern, sondern auf der Abgrenzung ("nicht fasten") von denen, die "noch" fasten. Allerdings ist diese Abgrenzung nicht gewollt, sondern resultiert aus der objektiven Situation:

"Söhne des Brautgemachs" "können nicht fasten".

(--- guter Semitismus! Keine Allegorie, sondern ein weisheitlicher Erfahrungssatz, wenn auch etwas anders gelagert als die Logien V 21 f. Die "Söhne des Brautgemachs" sind die Angehörigen und Freunde der Brautleute.)

II Aus dieser prinzipiellen, eschatologisch begründeten Absage an das Fasten als Ausdruck von Hoffnung in der apokalyptischen Krise entwickelt sich in beiden Teilen der Rede Jesu eine Aussage über das christliche Fasten und seine Motivation in der Zukunft:

Daß Jesus-Jünger nicht fasten, gilt für die Zeit, in der sie Jesus "bei sich haben". Im konträren Gegensatz dazu steht die Zeit, in die VV 19 b.20 vorausblicken: nach der "Entrückung" des "Bräutigams".

Dabei ist klar, daß mit dem Bräutigam Jesus bezeichnet ist (Allegorisierung des Themas Hochzeit!) und mit der Entrückung der Tod Jesu, von dem hier erstmals im MkEv anspielungsweise die Rede ist (vgl. bald schon die förmliche Aufnahme des Themas in Mk 3,6).

Inhaltsform dieser Aussage ist der konträre Gegensatz. Die Pointe liegt dabei nicht auf der Unterscheidung von religiösen Gruppen nach ihrer unterschiedlichen religiösen Praxis, sondern nach der unterschiedlichen Motivation derselben Praxis.

Der Gesichtspunkt der Abgrenzung bleibt so oder so deutlich. Die Rede schließt in beiden Abschnitten mit einer Pointe, die die christliche Fastenpraxis im Gedenken an den Tod Jesu als etwas Neues kennzeichnet:

"an jenem Tage" (V 20 fin.) meint einen in der jüdischen Praxis sonst nicht gebräuchlichen Zeitpunkt. Strittig ist, ob damit der Jahrestag des Todes Jesu gemeint ist oder ein Wochentag, an dem Christen regelmäßig fasten (nach Did 8,1 mittwochs und freitags statt wie in der jüdischen Tradition montags und donnerstags, was sich aus der Norm von Mk 2,20 ableiten ließe).

Das Fasten "an jenem Tage" ist "neuer Wein in neuen Schläuchen" (2,22 fin), d.h. eine neu motivierte und modifizierte Praxis des Fastens.

- I So wird aus der Erklärung der Sinnlosigkeit des
II Fastens eine neue Sinngebung des Fastens. Die
gravierende Gewichtsverlagerung, die sich in den
verschiedenen Gegensatzformen ankündigt, verlangt nach
einer diachronen Überprüfung.
Daher werden die an sich fälligen weiteren Punkte der
synchronen Analyse unbarmherzig zusammengekürzt auf
folgende Feststellungen:

- . zur kommunikativen Handlungsweise (Pragmatik):
Die in der Antwort Jesu enthaltene Euphorie (Hochzeits-
Motiv) tritt gegenüber dem Abgrenzungs-Motiv zurück. So,
wie der Text jetzt vorliegt, geht es um begründende
Reflexion, nicht um Emotionalisierung (weder positiv
noch im Sinne der Aggression gegen die genannten
Gruppen).

- . Zur Gattungsfrage / zum Sitz im Leben:
Die veranlaßte Rede ist keine "einfache Form" und kommt
in dieser Komplexität für mündliche Überlieferung nicht
in Betracht.
Näheres in der diachronen Analyse.

c) Diachrone Analyse

α) Literarkritik (vgl. Kopie 4)

Indizien der Uneinheitlichkeit, die auf eine (längere) traditions-geschichtliche Genese des Textes Mk 2,18 - 22 hindeuten können, sind:

- Die Logien 2,21.22 sind selbständige Einheiten. Die VV 2,18 - 20 sind auch ohne diese vorstellbar (keine durchlaufende Stichwortverbindung; vgl. oben!).
Mk 2,18 - 22 ist demnach als zusammengesetzte Einheit aufzufassen.
- Die Bezeichnungen der fastenden religiösen Gruppen bilden im Sinne der Literarkritik eine Dublette, d.h. es ist zu fragen, welche von beiden die ursprüngliche bzw. die ältere ist. Die Pharisäer sind als Standard-Gegner der urchristlichen Tradenten wahrscheinlich sekundär gegenüber den Johannes-jüngern. [Den Ausdruckswechsel von "Pharisäer" zu "Jünger der Pharisäer" betrachte ich nicht als relevant im Sinne der Literarkritik. Es ist gut zu verstehen, daß zunächst die religiöse Gruppe mit der gewöhnlichen Bezeichnung erscheint, in der folgenden Frage dann die Angleichung du "Jünger des Johannes" erfolgt mit dem ungebräuchlichen Ausdruck "Jünger der Pharisäer"; denn "Jünger" (=Schüler) haben die "Schrift-gelehrten" (=Lehrer), nicht die "Pharisäer" (=Partei).]
- Als Dublette kann man auch die Wiederholung der Antwort Jesu (einmal als rhetorische Frage: μή δύναται..., V 19a, dann als Feststellung: οὐ δύναται..., V 19b werten.
- Man muß es, weil zwischen beiden Teilen der Antwort auch inhaltliche Spannungen bestehen, die vor allem in V 20 deutlich werden: V 19b enthält eine zeitliche Einschränkung (ἄσπον χρόνον...), die in V 20 zu einer Konsequenz führt, die dem Inhalt von V 19a fast widerspricht: V 19a begründet die Norm: "Fasten ist unmöglich"; VV 19 b. 20 begründen die Norm: "An jenem Tage soll man fasten".

2,

18 Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες. καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ· διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν; 19 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν; ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν. 20 ἔλευσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

21 Οὐδεὶς ἐπιβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπιράπει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μὴ, αἶρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ καὶ χειρὸν σχίσμα γίνεται

22 καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιοῦ· εἰ δὲ μὴ, ῥήξει ὁ οἶνος τοὺς ἀσκοὺς καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί· ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοῦς.

23 Καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχιας. 24 καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ· ἰδοὺ τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἐξεστίν; 25 καὶ λέγει

Literarkritik

Dubletten

Zusätze

Spannungen

Es wird auch zu prüfen sein, ob das ἐν ᾧ (während") in V 19a nicht sekundär ist.

Klar ist, daß die zeitliche Relativierung des Nicht-fasten-Könnens sekundär ist gegenüber der absoluten Aufstellung der Norm, weil damit der in der Szene angelegte Gegensatz zwischen "Jünger"-Gruppen weitgehend aufgehoben wird. (Jetzt fasten sie alle.)

- Parallel dazu sind weitere Differenzen zu beobachten: Zentral für V 19a ist ^ωνυμφῶν zur Bezeichnung der Situation, die Fasten unmöglich macht. Davon offenbar abgeleitet, also sekundär, ist νυμφίος: Die Situation wird jetzt nicht mehr objektiv - eschatologisch definiert, sondern über die Beziehung der Jünger zu Jesus als dem Bräutigam, der zuerst anwesend, dann abwesend ("entrückt") ist. Dabei wird aus dem Hochzeits-Motiv eine christologische Allegorie. Die allegorische Bezeichnung "Bräutigam" für Jesus steht immer in Verbindung mit Zeitvorstellungen, auch schon in V 19a, ein weiterer Grund, den temporalen Relativsatz ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστίν als möglicherweise sekundär einzuschränken.

[Das sachliche Gefälle von ὅσον χρόνον über ἡμέραι (Pl.) zu ἡμέρα (Sg.) ist literarkritisch unerheblich. Begründet wird ein bestimmter "Tag" des Fastens nach Veränderung der "Zeit". Der Ausdruck ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι (=vaticinium ex eventu!) vermittelt sehr passend zwischen beiden Zeitvorstellungen.]

- Die an sich selbständigen Logien sind durch das Stichwort παλαιός miteinander verbunden (21a. 22a jeweils letztes Wort); das ist keine Dublette, sondern ein inhaltlich aufschlußreicher Hinweis für die Bildung dieses Doppellogions; es geht sachlich um zwei Beispiele dafür, daß etwas nicht zu etwas "Altem" paßt.

Anders steht es um den Gegenbegriff zu παλαιός. Hier wechseln die Bezeichnungen νέος (2x) und καινός (2x). καινός ist die einzige weitere Stichwortverbindung zwischen den Logien. Aber in V 21 ist τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ entbehrlich, also als sekundärer Zusatz auszuschneiden.

Ähnlich ist V 22d zu beurteilen: Die positive Maxime ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοῦς καινοῦς liegt gar nicht im Horizont der Logien, die vom Un-Sinn des Verstoßes gegen Klugheitsregeln handeln, nicht von positiven Normen. Damit wird auch hier das καινός als sekundär ausgeklammert.

Das führt in der Konsequenz zu der wichtigen Einsicht, daß die Stichwortverbindung über παλαιός die beiden Logien nicht unter dem Aspekt des Gegensatzes Alt - Neu verbindet. Dieser Gegensatz taucht nur in einem der beiden Logien ursprünglich auf, und zwar in der Form οἶνον νέον εἰς ἀσκοῦς παλαιούς ("jüngeren" Wein in "alte" Schläuche).

Dagegen kommt V 21 mit der Gegenüberstellung von "ungewalkt" und "alt" aus. Das bedeutet, daß der konträre Gegensatz für die beiden Logien formal nicht konstitutiv ist (im Unterschied zum syntaktisch konstitutiven kontradiktorischen Gegensatz), daß seine Akzentuierung - und zwar in der Form παλαιός - καινός - sekundär ist.

Im folgenden Abschnitt geht es darum, diese Indizien für die Rekonstruktion der Entstehung der Perikope auszuwerten.

β) Die traditionsgeschichtlichen Schichten

Zu erinnern ist an das Scheitern der Rückfrage nach einer vormk Tradition hinter Mk 2,14 und 2,15 - 17. Dort erwiesen sich jeweils die zentralen Jesus-Logien als Problem: Die Berufung des Levi mit "Folge mir nach" ist nur im szenischen Zusammenhang interessant; die Logien 2,17a und b beziehen sich nicht auf den unmittelbaren Kontext ab V 15, sondern 17a auf 2,1 - 12 und 17b auf 2,14 und den folgenden Kontext.

In dem Text Mk 2,18 - 22 liegt in dieser Beziehung ein anderer Fall vor: Das Logion in V 19a ist in sich aussagestark und in einem apokalyptischen Kontext theologisch höchst brisant; es enthält zudem das Stichwort $\nu\eta\sigma\tau\epsilon\acute{\nu}\epsilon\iota\upsilon\nu$, das den Zusammenhang zwischen dem Logion und der Szene (V 18a und b) stiftet.

Damit ist der Ausgangspunkt der Traditionsentwicklung greifbar, so daß auch die Entwicklung selbst nachgezeichnet werden kann:

Schicht 1: Das Logion V 19a*

Nach Streichung des verdächtigen temporalen Relativsatzes erhält man einen knappen Hauptsatz in der Form einer rhetorischen Frage, also als Entgegnung auf einen Vorwurf oder eine Frage. V 19a* setzt in dieser Form bereits einen Anlaß voraus, literarisch gesprochen: die Form der Chrie (bzw. des Apophtegmas).

Die meisten Kommentatoren halten den Satz dennoch für ein authentisches Jesus-Wort, weil es allen Kriterien der Rückfrage nach Jesus genügt; am wichtigsten sind:

- . formale Selbständigkeit (als Sentenz,
nicht als rhetorische Frage)
- . semitischer Stil ("Söhne des Brautgemachs" ist die Übersetzung des rabbinisch bezeugten
= Freunde des Bräutigams)

inhaltliche Prägnanz, die das Profil des authentischen Jesus zeigt, und zwar in einer unverwechselbaren Schärfe gegenüber anderen Formen frühjüdischen Denkens einerseits und urchristlichen Anschauungen andererseits.

Unverwechselbar ist die Einschätzung der Gegenwart als "Hochzeit" entsprechend dem jesuanischen Verständnis des Anfangs der Basileia in seinem eigenen Wirken¹. Wichtig dabei ist, daß die christologische Allegorie "Bräutigam" hier noch nicht vorkommt.

Der "authentische Anlaß" ist allenfalls zu erschließen: Es geht um die positive Begründung der für den historischen Jesus charakteristischen Mahl-Praxis (Mahl als real-symbolischer Vollzug der Teilnahme an der Basileia), möglicherweise veranlaßt durch den bekannten Vorwurf von Lk 7,34 par (Q).

Schwerer vorzustellen ist, daß es bereits in der Situation des vorösterlichen Jesus einen Anlaß gegeben haben könnte, ein "Nicht-Fasten" zu begründen.

Schicht 2: Die Chrie 2,18 - 19a*

und ihre weisheitliche Begründung 2,21.22*

Der kontradiktorische Gegensatz ist das Merkmal der ältesten

¹Ohne diesen Kontext ist das Logion eine Binsenweisheit! Daß die "Söhne des Brautgemachs" nicht fasten "können", ist selbstverständlich, weil ihre Aufgabe gerade darin besteht, die Brautleute während der 7-tägigen Hochzeit zu belustigen. Darin besteht ihr Freundschaftsdienst gegenüber dem Bräutigam. Daß Trauergebräuche (Fasten, vgl. par Mt 9,15 (πενθήειν)) nicht auf die Hochzeit gehören, sondern einen selbstverständlichen Kontrast darstellen (vgl. das Gleichnis von den Spielverderbern Lk 7,32 par), ist im übrigen sprichwörtlich ausgedrückt in der Wendung "wie ein Bräutigam unter Trauernden" und "wie ein Trauernder unter Hochzeitsleuten". Vgl. Schab. 114a: R. Jannai (3. Jhdt.) "sagte zu seinen Söhnen: Meine Kinder, beerdigt mich nicht in weißen und nicht in schwarzen Gewändern; nicht in weißen; denn vielleicht möchte ich nicht als gerecht erfunden werden (im göttlichen Gericht) und würde sein wie ein Bräutigam unter Trauernden; (nicht) in schwarzen; denn vielleicht möchte ich als gerecht erfunden werden und würde sein wie ein Trauernder unter Brautleuten." Vgl. Nidda 20⁹. (Str.-B. I 506)

Seine pragmatische Funktion ist die Abgrenzung. Dazu erforderlich ist die Nennung der Gruppe, gegenüber man sich abgrenzt, d.h. die szenische Einbettung des Logions in der Form der veranlaßten Rede (= Chrie).

V 18a kann also nicht der mkR zugewiesen werden (anders z.B. Guilka). Die Abgrenzung erfolgt gegenüber den Johannes-Jüngern und ihrer Auffassung von der gegenwärtigen Situation (s. Punkt b β).

Die hier vertretene Position ist nach wie vor "un-asketisch". Das Fasten wird abgelehnt, weil es als unpassend, als Un-Sinn empfunden wird. Wichtig ist also, daß hier die euphorische Grundstimmung der frühen Jesusbewegung noch dominiert: Das Logion von der Hochzeit bleibt unverändert.

In der weisheitlich verallgemeinernden Reflexion der Logien VV 21.22 wird das Fasten nicht nur als Un-Sinn abgelehnt, sondern gleichzeitig als etwas "Altes", eschatologisch überholtes gekennzeichnet (παλαιός in 21a. 22a als Stichwortklammer).

Die eigene Praxis wird aber noch nicht als das "Neue" der Disziplin der Täuferbewegung gegenübergestellt. Dies ist erst kennzeichnend für die nächste Stufe.

Schicht 3: Das vaticinium ex eventu

Einen tiefen Einschnitt bringt der sekundäre Einschub VV 19b.20: Unter Berufung auf den Wandel der Situation damals (mit Jesus) und jetzt (ohne Jesus nach dessen Tod!) wird das Fasten als christlicher Ausdruck der Hoffnung (Parusieerwartung) in einer kritischen Zeit (vor der Parusie und in der Trennung von Jesus!) neu begründet.

Dabei wird der Gesichtspunkt der Abgrenzung neu gefaßt: In der Form des konträren Gegensatzes ("bei sich haben" - "von ihnen entrückt werden", Alt und Neu) wird das christliche Fasten als "neuer Wein in neuen Schläuchen" (22d* mit dem Adjektiv νέους?; vgl. dieses Gegensatzpaar in 22a) dem "alten" Fasten der Pharisäer gegenübergestellt.

Die Begründung einer eigenen Fastenpraxis kann ja nicht in der Abgrenzung von der Täuferbewegung ihr Motiv haben, sondern in der Konsolidierung der Jesusbewegung als urchristliche Gemeinde im Milieu des pharisäisch geführten Judentums in Palästina.

Dabei spielt die Berufung auf die prophetische Autorität Jesu eine Rolle (Form des vaticinium ex eventu), die der pharisäischen Tradition als das Neue gegenübertritt.

Schicht 4: Die markinische Redaktion

Auf Markus geht wahrscheinlich das Stichwort καινός zurück, wenn er es nicht schon vorgefunden hat. (im letzteren Fall hätte er überhaupt nicht geändert.) Aber wahrscheinlicher ist, daß am Ende Markus dafür gesorgt hat, daß in den weisheitlichen Logien - und zwar in beiden, also als neue Stichwortverbindung - und das mk Schlüsselwort καινός (statt νέος) erscheint und zur Gesamtpointe wird.

Mit καινός entsteht eine Stichwortverbindung nach rückwärts zum programmatischen Chorschluß der ersten Kafarnaum-Episode: "Was ist das? Eine καινή διδαχή ααρ' ἔξουσίαν." Damit ist der Zusammenhang mit dem Rahmenthema des gesamten Kontextes seit 1,21 ff hergestellt.

Die Perikope dient also im mk Zusammenhang einer weiteren Konkretisierung dessen, was "Lehre in Vollmacht" bedeutet. Auf die soteriologische Konkretisierung (Sündenvergebung) war die ekklesiologische (Mahlgemeinschaft mit Jesus) gegründet; als deren praktische Konsequenz erscheint jetzt die Ablehnung der "alten" Fastenpraxis.

An der Neubegründung des Fastens (3. Schicht) hat Markus vermutlich nur ein geringes Interesse. Das Thema Fasten taucht nicht wieder auf (im Unterschied zu Mt und Lk!). Markus kehrt also zurück zur prinzipiell-kontradiktorischen Abgrenzungslinie der Schicht 2 (vgl. so auch Guilka): "Denn er lehrte sie wie einer der ἔξουσία hat und nicht wie die

Schriftgelehrten" (1,22). Die "Lehre in Vollmacht" wird als "neue" Lehre ab 2,1 ff im Konflikt mit den Pharisäern konkretisiert. Deshalb erscheint hier die Frage nach den Normen der Gemeinschaft aus "Zöllnern und Sündern" lediglich in kontradiktorischer Negativität gegenüber der pharisäischen Praxis.

Mk 2,23 - 28:

4. Das Streitgespräch über das Ährenraufen am Sabbat
(Analyse nochmals nach dem additiven Verfahren)

a) Vorbereitende Schritte der Analyse

Mk 2,23 ist ein typischer Erzählanfang:

καὶ ἐγένετο + Zeitangabe + Ortsangabe.

Die Hauptfigur gilt aber als bereits eingeführt; vgl. zweifache Substituierung durch Pronomen: αὐτόν, οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

Die Abgrenzung gegenüber 3,1 ist klar, da dort ein ebenso typischer Erzählanfang vorliegt (mit mk πάλιν).

Was so einfach abzugrenzen ist, ist aber anscheinend in sich nicht einheitlich:

- Das Stichwort Sabbat (Sg. und Pl.) scheint alles zu verklammern; aber es fällt auf, daß die Antwort Jesu in VV 25 f dieses Stichwort nicht enthält.
- Es gibt zwei Antworten Jesu: VV 25 f und VV 27 f, beide eingeleitet mit καὶ λέγει / ἔλεγεν αὐτοῖς.
- Die zweite Antwort Jesu enthält zwei grundsätzliche Aussagen, die einander fast widersprechen. Der Anschluß der zweiten mit ὅτι ist sehr unorganisch. Diese Dubletten und Spannungen sollen (entsprechend dem Egger'schen Verfahren) nicht sofort literarkritisch ausgewertet werden, sondern die Analyse beginnt zunächst sehr viel zurückhaltender damit, daß die Struktur beschrieben wird, die durch diese relativ disparaten Elemente gebildet wird.

- b) Synchrone Analyse
 α) Beobachtungen zur sprachlichen Struktur

Mk 2,23 - 27 kann insgesamt als Erzählung aufgefaßt werden, bestehend aus

Exposition:	ἐγένετο... παραπορεύεσθαι	23a
	ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν	23b
Sequenz:	ἐλεγον αὐτοῖς: Vorwurf	24
	λέγει αὐτοῖς: argumentative	
	Erwiderung	25f
Schluß:	ἐλεγεν αὐτοῖς: Ergebnis	27
	der Argumentation	

Die Tatsache, daß Jesus zweimal antwortet, wird im erzählerischen Strukturgefüge damit plausibel:

Die zweite Antwort formuliert das, was aufgrund der ersten Antwort als Norm gilt.

Mk 2,23 - 27 ist also als Erzählung durchaus nicht so heterogen, wie es zunächst den Anschein hat (vgl. Punkt a), und viel geschlossener als das voraufgehende "Streitgespräch" Mk 2,18 - 22.

Die Handlung, die erzählt wird, ist hier deutlicher als in Mk 2,18 - 22 als Streitgespräch strukturiert: Anlaß des Disputs ist hier das eigene praktische Verhalten der Jünger, was auch in der ersten wörtlichen Rede-Passage explizit wird: ἴδε τί ποιοῦσιν. In Mk 2,18 ff war dagegen vom Verhalten anderer Gruppen die Rede, das die Jünger nicht mitmachen. Dieses hier konkret geschilderte eigene Verhalten gilt bei den Pharisäern, den Disputationspartnern Jesu in dieser Erzählung, als unerlaubt. In diesem Disput geht es also nicht um Sinn oder Unsinn einer besonderen religiösen Praxis (wie Mk 2,18 ff), sondern um die Frage, ob eine bestimmte Praxis erlaubt oder unerlaubt (verboten) ist. Der Gegensatz von "erlaubt" - "unerlaubt" ist brisanter als der von "tun" - "nicht mittun", weil es dabei um das konkrete Verletzen positiver Normen geht, um den Verstoß gegen das Gesetz.

Dieser Struktur entspricht auch die "Rollenverteilung" in Mk 2,23 - 28: Anders als in Mk 2,18 ff sind es hier die Pharisäer selbst, die die Frage nach dem erlaubten Verhalten aufwerfen, und nicht ungenannte Dritte. Die Pharisäer stellen auch keine Warum-Frage (διὰ τί; damit steuert V 18a bereits auf den Gegensatz von Sinn und Unsinn zu!), sondern treffen die vorwurfsvolle Feststellung, daß das, was der Erzähler in der Exposition konkret bezeichnet als "unterwegs Ähren ausreißen", "am Sabbat nicht erlaubt ist".¹ Im Dienste dieser Struktur stehen auch - das ist damit dann bereits gesagt - auch alle szenischen Elemente: Die Zeitangabe (Sabbat) hat zu tun mit der heiligen Norm, um deren Verletzung es hier geht; Die Ortsangabe (Kornfelder) mit dem Verstoß selbst.

¹Die Rollenkonstellationen in Mk 2,18 - 22 und Mk 2,23 - 27 sehen also unterschiedlich aus:

Mk 2,18 - 22

besprochene Konstellation (Exposition)
 fastende Jünger \longleftrightarrow nicht fastende Jünger
 (Johannes, Pharisäer) (Jesus)

Konstellation des Gesprächs:

ungenannte \longleftrightarrow antwortender
 Fragesteller Jesus

Mk 2,23 - 27

besprochene Konstellation (Exposition)
 durch Saatfelder $+$ unterwegs
 gehender Jesus Ähren ausreißende Jünger

Konstellation des Gesprächs:

Gegner \longleftrightarrow Jesus
 greifen Jüngerverhalten an greift die Pharisäer an
 unter Berufung auf das unter Berufung auf die
 Sabbatgebot Schrift

Für beide Rollenkonstellationen sind bestimmte Gruppen-
 gegensätze kennzeichnend. Während diese aber in Mk 2,18
 ff in der Exposition stecken, bestimmen sie in Mk 2,23
 ff das Gespräch, d.h. die erzählte Handlung selbst.

Auffällig und erklärungsbedürftig bleibt nach dieser narrativen Strukturanalyse, daß es zwischen der Erwiderung Jesu (2,25 f) und dem im Schluß (VV 27 f) formulierten Ergebnis der Argumentation keine augenfällige Verbindung durch Stichwortbezüge gibt, wohl aber zwischen der Erwiderung Jesu und der vorangehenden Szene (Exposition und Vorwurf der Gegner):

Folie 2

Für die Interpretation einschließlich der Beurteilung der Frage der Einheitlichkeit und der ursprünglichen Aussage des Textes entscheidend ist, wie das Argument (VV 25 f) mit der Sabbat-Problematisierung zusammenhängt. Eine Ausgrenzung literarkritischer Art ist hier sehr schwierig: Wenn das Argument (vv 25 f) für sekundär erklärt wird, weil es das Sabbat-Thema nicht explizit verfolgt, ist schwer zu verstehen, warum dennoch so deutliche Bezüge zu VV 23 f vorhanden sind, die das Sabbat-Thema zentral thematisieren. Wenn das / die Schlußlogion /logien VV 27 f ausgegrenzt werden, weil sie sich nicht aus der Argumentation ergeben, ist schwer zu erklären, warum die Szene die das Argument Jesu veranlaßt (VV 23 f), auf eine Aussage zum Thema Sabbat hinarbeitet, die gerade nicht in dem Argument (VV 25 f) enthalten ist, sondern in den Schlußlogien.

Klar ist, daß die gegebene Fassung, die jetzt zu interpretieren ist, einen Sachzusammenhang zwischen Argumentation und Anlaß und zwischen Argumentation und Ergebnis voraussetzt. Dieser ist zunächst auf synchroner Ebene zu entwickeln.

β) Interpretation unter dem Darstellungsaspekt

Die Exposition schildert das anstößige Verhalten der Jünger, aber so daß noch nicht ganz eindeutig ist, worin der Anstoß der Gegner begründet ist. (Der Anstoß selbst sagt dazu überhaupt nichts. Die Formulierung "Was tun sie am Sabbat, was nicht erlaubt ist?" spart gerade aus, was der Anstößige ist.

Die finiten Verben der Exposition (ἐγένετο, ἤρξαντο) zeigen, daß der Erzähler absichtlich nicht in den Vordergrund rückt; um welchen Aspekt es im folgenden Disput geht: um das Gehen am Sabbat (vgl. παραπορεύεσθαι, ὁδὸν ποιεῖν = die Jesus und den Jüngern gemeinsame Funktion), um den Mundraub (τίλλοντες τοὺς σάχνας = die den Jüngern speziell zugeordnete Funktion) oder etwas Drittes. Ein jüdischer Leser weiß allerdings bereits, daß es nicht um Mundraub gehen wird: "Wenn du in den Weinberg deines Nächsten kommst, so darfst du Trauben essen, soviel du magst, bis du satt bist; aber in dein Gefäß darfst du nichts hineintun. Wenn du durch das Ährenfeld deines Nächsten kommst, darfst du dir Ähren mit der Hand abreißen, aber die Sichel darfst du nicht über dem Ährenfeld deines Nächsten schwingen." (Dtn 23,25.26 im Zusammenhang weiterer Schutzbestimmungen zugunsten sozial Schwacher). Diese Frage klärt sich auch nicht durch die Akzente, die in der Erwiderung Jesu entwickelt werden: David ißt die Schaubrote, die nicht durch Verzehr profaniert werden dürfen. Dies wird eindeutig als Verletzung der Sakralsphäre des Heiligtums von Nob gekennzeichnet (Eindringen in das Haus Gottes, vgl. V 26), aber nicht als Verstoß gegen die Sabbatordnung.

Im gesamten Text bleibt der Punkt des Anstoßes unausgesprochen. Damit ist klar, daß mit einem Leser gerechnet wird, der die Anspielung auf Dtn 23,26 in der Exposition nicht nur bemerkt, sondern von sich aus mit dem Thema Sabbatordnung verbindet:

Was Dtn 23,26 den Armen gestattet, ist auch am Sabbat

gestattet; was Dtn 23,26 verbietet (das Arbeiten mit der Sichel), ist auch am Sabbat nicht gestattet.

Die Exposition arbeitet also mit dem ambivalenten Verhältnis sozialetischer und kultischer Aspekte des Sabbat.

Das Verhalten der Jünger, die nebenbei unterwegs Ähren abreißen, ist das aus sozialetischen Gründen nach Dt 23,26 Erlaubte. Die Gegner nehmen daran Anstoß aus Gründen der konsequenten Wahrung der rituellen Sabbatruhe. Damit bewerten sie das ¹ Ährenraufen als Erntearbeit und stellen es mit dem gleich, was nach Dt 23,26 auch aus sozialetischen Gründen unerlaubt ist.

(Die Interpretation unter dem pragmatischen Aspekt muß darauf näher eingehen.)

Die Erwiderung Jesu baut nicht auf Dt 23,26 auf, arbeitet aber ebenfalls mit der Ambivalenz der Aspekte, die schon in der Exposition angelegt sind:

dem kultischen (V 26)

(Stichwörter: "Haus Gottes", "Priester",
"Hoherpriester", "Schaubrote")

und dem ethischen (V 25)

(Stichwörter: "Mangel leiden", "hungern").

Beide Sinnlinien schneiden sich im zentralen Stichwort "essen"

(2x in V 26, einmal bezeichnet es Davids Verhalten, zum anderen dient es zur Feststellung der Verletzung der Sakralordnung).

¹Material dazu bei Strack-Billerbeck I 615 - 618 (zu Mt 12,2): Die rabbinische Tradition zählt 39 Hauptarbeiten, die am Sabbat verboten sind. Die Festlegung auf die Zahl 39 erfolgt unter Berufung auf Ex 35,1. (Verboten sind alle Arbeiten, die den Arbeiten an der Stiftshütte entsprechen.) Die 39 Hauptarbeiten werden weiter untergliedert in Unterarbeiten. Zu den Unterarbeiten der Ernte rechnet z.B. R. Chijja der Ältere (um 200): "Ernten, winzern, Oliven pflücken, abschneiden, ausraufen, Feigen pflücken - das alles, zusammen 6 Arbeiten, gehört zum Ernten." Das Verrichten von Unterarbeiten ist ebenso verboten wie die Hauptarbeit selbst, da ja die Unterarbeiten eigentlich eine Klassifikation sind und keine Nebensächlichkeiten. Die Exposition Mk 2,23 dagegen läßt das "Ausraufen" als Kleinigkeit erscheinen.

Das Motiv des Essens aus Hunger/Mangel verbindet gleichzeitig - wiederum aber nicht explizit, sondern anspielungsweise die Exposition mit der Argumentation Jesu.

Grundlage des Arguments Jesu ist 1 Sam 21,2 - 7. Die Szene schildert, wie David auf der Flucht vor Saul zum Heiligtum von Nob kommt und den Priester Achimelech (nicht Abjatav) dazu bringt, ihm die Schaubrote als Nahrungsmittel zu überlassen. Diese Szene ist aus verschiedenen Gründen anstößig, vor allem deshalb, weil der Erzähler von 1 Sam 21 in kritischer Offenheit David als einen skrupellosen Mann schildert, der den Priester Achimelech doppelt belügt und sein Vertrauen und seine Loyalität zu Saul hemmungslos ausnutzt. (David verschweigt, daß er flieht, behauptet vielmehr, im Auftrag Sauls unterwegs zu sein. Er behauptet, er und seine Begleiter befänden sich als Krieger im Zustand ritueller Reinheit.)

In der rabbinischen Literatur wird versucht, dieses Verhalten Davids zu rechtfertigen. Die Diskussion - deren Vorgeschichte in Mk 2,25 f den Hintergrund bildet - ist sehr interessant, weil sie die Meinungsvielfalt pharisäischer Schriftauslegung spiegelt und zugleich erkennen läßt, wie nahe (der * mk) Jesus dieser Tradition steht:¹

Meinung des R. Jehuda:

David kam an einem Freitag nach Nob und traf die Priester beim Backen der Schaubrote an, und zwar im Heiligtum. Die Schaubrote waren zwar durch das Backen mit heiligem Gerät tabu. Aber David konnte die Priester bewegen, sie über Nacht liegenzulassen, damit sie profan wurden.

¹Zum folgenden vgl. Strack - Billerbeck I 618 f (zu Mt 12,3).

• Meinung des R. Schimeon:

David kam am Sabbat (!) nach Nob und traf die Priester beim Backen der Schaubrote an. Sie buken die Schaubrote am Sabbat im Heiligtum, damit sie nicht über Nacht profan wurden. David argumentiert dann anders: Das Backen vollzieht ihr unnötigerweise am Sabbat; denn nicht durch die Herstellung wird Schaubrot heilig, sondern durch das Legen auf den heiligen Tisch. Also kann David die Brote noch als profane Speise essen.

• Meinung des R. Abbahn b. Khana, der die beiden anderen Meinungen referiert:

1 Sam 21, 2 - 7 ist gar nicht von gerade erst gebackenen Schaubrotten die Rede, sondern von solchen, die bereits auf dem Schaubrottisch gelegen haben, also auf jeden Fall tabu sind. Man hat sie David dennoch gegeben, weil er in Not war und "Heißhunger" hatte und sie mit dieser Begründung gefordert hat: "dennoch gebt sie mir, denn ich bin ein Gefährdeter."

(Zum Heißhunger heißt es Joma 8,6: "Wen Heißhunger befällt, dem gibt man ... selbst Unreines zu essen, bis sich seine Augen aufhellen.")

Drei Punkte sind vor allem festzuhalten:

1. Die Auffassung, daß Not das Ritualgesetz aufheben kann, ist in der pharisäischen Tradition ein diskutiertes Thema und eine akzeptable Auffassung.
2. Die Argumenation mit dem Fall Davids 1 Sam 21, 2 - 7 in diesem Zusammenhang ist rabbinisch belegt.
3. Der Sachzusammenhang mit dem Thema Sabbat ist nur locker. Er ergibt sich daraus, daß die Schaubrote¹ am Sabbat auf den Schaubrottisch gelegt werden.

¹Die sog. Schaubrote (wörtl.: "Brote des Angesichts [Gottes]", von Luther mißverständlich übersetzt), die zusammen mit Libations- und Räuchergefäßen auf dem heiligen Tisch vor Gott ausgelegt werden (nach 1 Kön 7,48 auch im Jerusalemer Tempel, nach Neh 10,34; 1 Makk 1,23; 2 Makk 1,8 auch nachexilisch), sind ursprünglich symbolisches Unterpfand der ewigen Dauer des Kultes (vgl. Lev 24,8; Ex 25,30; Num 4,17).

Aus allem ergibt sich: Das Argument Mk 2,25 f liegt in der Linie der pharisäischen Tradition.

Dasselbe ist nun auch für die erste Schlußformulierung Mk 2,27 zutreffend:

Im jetzigen Argumentationszusammenhang hat es die Funktion, das in 2,25 f entwickelte Prinzip "Not verdrängt das Ritualgesetz" auf das Thema der Perikope, die Sabbatordnung, anzuwenden.

Der Satz als solcher entspricht als γνóμη (Sentenz) auch ohne diesen Argumentationszug an sich pharisäischen Denkmöglichkeiten. Als Ausspruch des R. Schimeon ben Menasja (um 180 n. Chr.) ist überliefert:

"Euch ist der Sabbat übergeben worden, und nicht seid ihr dem Sabbat übergeben worden" (Mekh Ex 31,13 [109b]).

Dieser Satz steht traditionsgeschichtlich in einer Linie, die zurückreicht bis in die Anfänge der chassidischen Bewegung, aus der die Pharisäer kommen, nämlich die Zeit des makkabäischen Aufstands. R. Schimeon denkt nämlich an Grenzsituationen, in denen sich das rigore Festhalten an der Sabbatruhe als Lebensgefährdung auswirken würde. (Vgl. das klassische Beispiel der essenischen Märtyrer 1 Makk 2,29 - 38, die am Sabbat ohne Gegenwehr durch die Truppen der Seleukiden niedergemetzelt werden.

Die Aufständischen um Mattatias betrauern diese Toten und ziehen daraus die Konsequenz: "Wenn wir alle so handeln, wie unsere Brüder taten, und nicht gegen die Heiden für unser Leben und unser Gesetz kämpfen, werden sie uns bald von der Erde vertilgen. ... Jeden, der gegen uns am Sabbat in den Kampf zieht, wollen wir bekämpfen, damit wir nicht alle sterben, wie unsere Brüder in den Höhlen starben," 1 Makk 2,40 f.)

Auf diesen Hintergrund ist auch Mk 2,27 einzuordnen.

Und auf diesem Hintergrund erweist sich, daß das Schluß-Logion mit Exposition (23 f) und Argumentation (25 f) sachlich zusammenhängt, und zwar über ein offensichtlich absichtlich nur angedeutetes Element: das der Not, welches nur in der Argumentation eine explizite Rolle spielt.

Mk 2,23 - 27 (ohne V 28!) ist als ein früher christlicher Versuch anzusetzen, das Sabbatgebot für die eigene Situation (d.h. eine Notsituation!) zu aktualisieren. Dabei bewegt sich die Aktualisierung sachlich ganz auf dem Boden frühjüdischer Anschauungen.¹

Im folgenden ist zu fragen, warum dann diese Aktualisierung in der Form der Abgrenzung von den Pharisäern, als Streitgespräch, erzählt wird.

γ) Interpretation unter dem kommunikativen Handlungsaspekt

Nach Gnilka ist es "nicht auszuschließen, daß [Mk 2,] 23 - 26 eine Episode aus dem Leben des irdischen Jesus aufbewahrt haben [Anm. 22 = Berufung auf Roloff]. Dafür sprechen auch der implizite Anspruch der verweisenden Antwort und die originelle Situation der Ähren rufenden Jünger. [Anm. 23 mit Verweis auf Haenchen. In der Anm. wörtlich weiter:] Der Einwand könnte dann von" pharisäisch orientierten Bauern gekommen sein" (Markus I 122).

Dieses Beispiel einer hypothesenfreudigen Vermutungsexegese verkennt, daß es sich in Mk 2,23 - 26 um eine starke suggestiv erzählte Geschichte handelt und keinesfalls um die Abschilderung einer Realität, die es außerhalb des Textes gibt oder gegeben hat.

Der Sinn einer Erzählung liegt nicht in der Spiegelung von etwas, das in Wirklichkeit nicht textuell ist, sondern nur aus Gründen der Wiederholung und Tradierung in Worte gefaßt wird. Eine Erzählung ist vielmehr eine Form sprachlicher Gestaltung und sprachlichen Handelns, also etwas wesentlich Textuelles.

Die erzählte Welt ist kein Doppelgänger der realen Wirklichkeit, sondern eine Welt mit eigenen Gesetzen hinsichtlich

¹Das wird meistens anders beurteilt. Vgl. Gnilka, Mk I 123: "Das Judentum grenzte in seinem Bemühen, den Sabbat zu heiligen, den menschlichen Lebensraum vom Sabbat ab und verstrickte sich in Legalismus."

dessen was sein soll und was nicht, was wahrscheinlich ist und was nicht usw.

Die erzählte Welt ist in aller Regel ein Gegenentwurf zur realen Wirklichkeit, mit dem Vorstellungen von Sinn und Widersinn, Glück und Unglück, Weisheit und Torheit gegenüber einer Wirklichkeit aufgebaut werden, die als bloße äußere Realität, als 'Gesamtheit aller Betroffenheiten durch die bruta facta der materiellen Welt, weder Sinn noch Widersinn darstellt, sondern ein deutungsbedürftiges Chaos. Erzählen ist eine Weise der gestalterischen Auseinandersetzung mit einer unplausiblen Realität.

Erzählen als kommunikative Handlung vollzieht sich im Einvernehmen zwischen Erzähler und Publikum über die Plausibilität der Gesetze der erzählten Welt:

Grundsätzlich¹ wird erwartet, daß eine Geschichte in sequentieller Ordnung zwischen einem Äquilibrium, seiner Strömung durch ein spannungsauslösendes Fehlelement (= Disäquilibrium) und der Wiederherstellung eines Äquilibriums erzähllogisch konsequent verläuft. Das Publikum gibt sich nicht zufrieden mit einer Geschichte, die brüchig ist, zu einem Ende führt, das nicht in der Exposition angelegt ist usw. Eine Geschichte, die damit beginnt, daß ein Mann überfallen wird, muß konsequent so weitererzählt werden, daß entweder der Überfall bestraft (mögliche täterorientierte Version) oder dem Verletzten geholfen wird (so Lk 10,30-35).

Da das Publikum in solchen Dingen Konsequenz verlangt, ist es durch die Anlage der Geschichte - vor allem über die Rollenverteilung und die Art des Zustandekommens des Disäquilibriums am Anfang - in hohem Maße suggestiv beeinflußbar. Mit dem Überfallenen in Lk 10,30 ff muß man als Hörer sympatisieren, weil er geschädigt wurde (und zwar am Anfang der Geschichte);

¹Diese Verallgemeinerungen lassen moderne Entwicklungen der Erzählkunst beiseite. Berücksichtigt wird hier vor allem, was für die oval transmierte Literatur gilt.

alle jetzt auftretenden Figuren werden an dieser Norm gemessen, ob sie sich entsprechend verhalten oder nicht (d.h. "barmherzig" oder nicht).

Fts Mk 2,23 - 26 ist in erzählpragmatischer Hinsicht ein besonders instruktives Beispiel:

Startpunkt des Erzählens ist das noch ungestörte Aquilibrium:
 V 23 Verben der Bewegung für Jesus und Jünger betonen die Zusammengehörigkeit.

Die Störanfälligkeit dieser Ausgangslage wird schon in V 23 angedeutet in dem $\tau\acute{\iota}\lambda\lambda\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \sigma\iota\acute{\alpha}\chi\upsilon\alpha\varsigma$;

- denn dieses Verhalten (unter)scheidet erzählerisch die Jünger von Jesus.
- Das Ausraufen kennzeichnet zudem die Jüngergruppe - wenn man die Anspielung auf Dtn 23,26 erkennt, was der Text voraussetzt - als schützenswerte und von der Tora geschützte sozial schwache Gruppe. Erzählte Not weckt Sympathie.
- Das Disäquilibrium tritt ein mit dem Angriff auf diese Gruppe. Der Angreifer ist allein dadurch desavouiert, daß er
 - die Schwachen angreift,
 - ferner, daß er ihnen streitig macht, was das Gesetz ihnen zubilligt,
 - und zwar wiederum unter Berufung auf das Gesetz.

Dieser Widerspruch aufgrund der Spannung zwischen ethischen und rituellen Normvorstellungen wirkt sich zu Ungunsten der von den Angreifern vertretenen Argumentationsgrundlage aus: der rituellen Auffassung des Sabbats.

Die Art der Handlungsführung in VV 23.24 sorgt also dafür, daß das Publikum jetzt dem sozialethischen Aspekt der Tora (Schutzbestimmungen in Dtn 23) unerbittlich den Vorrang einräumt gegenüber dem kultischen Aspekt (Sinn des Sabbats als Identitätsmerkmal Israels als des zur Heiligkeit befreiten Volkes Gottes unter anderen Völkern). Diese Parteilichkeit ist keineswegs selbstverständlich, sondern durch den Erzähler mittels der erzählten Szene erst ermöglicht.

Die Lösung und Wiedergewinnung eines Äquilibriums auf neuem Niveau ist dann konsequenterweise nur durch eine Argumentation zu erreichen, die wiederum den sozialen Aspekt gegen den kultischen ausspielt.

Dies geschieht am (bekanntem) Beispiel Davids (1 Sam 21, 1 - 7). Dieses Beispiel erscheint hier - und da liegt die Originalität des Umgangs mit diesem Text - gerade nicht als problematisch (vgl. die rabbinische Diskussion), sondern als vorbildlich. Auch dies dank der erzählten Konflikt-Situation. Diese konsequent gebaute Geschichte geht auf Kosten derjenigen, die in dieser Geschichte als Angreifer fungieren, und zwar ohne Rücksicht darauf, ob die realen Pharisäer in Wirklichkeit eine Auffassung vertreten, die im Widerspruch zum Schluß der Geschichte (Mk 2,27) steht oder nicht.¹

Der erzählte Jesus formuliert einen Grundsatz, der "in Wirklichkeit" pharisäisch ist.²

Die Frage ist also, welchen Sinn es haben kann, pharisäische Prinzipien erzählerisch gegen die Pharisäer auszuspielen.

Darauf ist zunächst negativ zu antworten:

Diese Erzählung dient nicht dem Dialog (Streit oder nicht, ist gleichgültig) mit Pharisäern. Das kommunikative Geschehen, aus dem dieser Text als Dokument überliefert ist, ist dem erzählten Kommunikationsprozeß nicht völlig analog, sondern gerade in dem wichtigen Punkt unähnlich, daß der Adressat kein Gegner Jesu ist, sondern ein "bereitwilliges" (= benevolus) Publikum, dessen Voreingenommenheit für Jesus so ausgeprägt ist, daß es sich hier auch noch gefallen läßt,

¹In der Erzählung erscheinen die Pharisäer sogar als Leute, die über die brisante Szene 1 Sam 21, 1 - 7 noch nicht konsequent nachgedacht haben. Auch in diesem Punkt ist das Pharisäerbild des Textes eine polemische Fiktion.

²Falls Zeit bleibt für einen methodologischen Rückblick: Die pragmatische Analyse beruht wiederum auf einer Beschreibung des Textes. Sie führt dann zu einer Rekonstruktion eines Verständigungsvorgangs in einer historischen Situation: S. 107 - 109.

daß Jesus Gegner mit einer eigentlich für sie durchaus möglichen Auffassung im Streit besiegt.¹

- Darauf läßt sich positiv folgende pragmatische Zielrichtung des Textes bestimmen:
- Die in der Exposition angedeutete Zugehörigkeit zu Jesus ist die Grundlage des Kommunikationsprozesses zwischen dem Erzähler dieser Geschichte und seinem (christlichen, näherhin judenchristlichen) Publikum.
- Der fiktive Angriff der "Pharisäer" richtet sich auf die "Erntearbeit" am Sabbat. Darin spiegelt sich keine Verfolgungssituation o. dgl., weil sich sonst der Angriff auf das Verhältnis der Jünger zu Jesus hätte richten müssen (Thema: Verleugnen und bekennen). Es geht vielmehr um Normprobleme der Gemeinde.
- Die Problematik liegt im Schnittbereich der Geltungsebenen der Tora, die Israels Leben als Volk Gottes in allen Dimensionen des Daseins bestimmt. Die Erzählung versteht die Tora hier primär als eine das Leben bewahrende und schützende Ordnung (Anspielung auf Dt 23,26; Notmotiv explizit in der Argumentation mit 1 Sam 21, 1 - 7). Dabei wird der Widerspruch aufgrund der Auffassung der Tora als Weisung zur Heiligung des Gottesvolkes von "Gegnern" vorgetragen. Das Prinzip der Heiligung erscheint damit nicht als vorrangiger Sinn der Tora, das Leben nach der Tora auch nicht mehr als das grundlegende Identitätsmerkmal der Gemeinde um Jesus.

Der Erzähler plädiert also für eine ethische Sabbat-Auffassung auf Kosten der rituellen.

Damit distanziert er sich von der seit dem Exil dominierenden Sicht, daß der Sabbat (wie Beschneidung und Gesetz überhaupt) Israels Identität als heiliges Gottesvolk unter den Heidenvölkern konstituiert.

¹Wichtig: nicht aus mangelnder Sachkenntnis, sondern aus Gründen parteilicher Gläubigkeit.

Diese Sicht bestimmt auch die Sabbat-Auffassung der realen Pharisäer. Daß der Erzähler sich von der Auffassung des Sabbats als Merkmal Israels als heiligen Gottesvolkes gegen die Pharisäer absetzt, ist insofern kein Widerspruch; daß er es mit Argumenten tut, die gut pharisäisch sind, zeigt, wie problematisch diese Absage an das (weitergehende!) kultische Sabbat-Verständnis ist, wohl auch in den Augen des Erzählers: Explizit beruft er sich auf einen Satz Jesu, den der Jesus dieser Erzählung wiederum argumentativ aus der Schrift begründet. Die Distanzierung von den "Pharisäern" ist also hier nicht gleichbedeutend mit einer Ablösung von der Tora als Lebensordnung und dem Judentum als religiöser Kultur. Deutlich ist aber an der Umwertung des Sabbats, daß die christliche Gemeinde ihre Identität inzwischen anders zu begründen sucht; vgl. die parallelen Satzprädikate in der Exposition.

Damit unterscheidet sich diese judenchristliche Gemeinde insbesondere von heterodoxen apokalyptischen Bewegungen des Frühjudentums, die ihre Identität auf eine verschärfte Tora-Observanz gründeten.

Wegen der spezifisch "schriftgelehrten" Voraussetzungen, die dieser Text beim Publikum macht, kommt für Diskussionen um die Bedeutung des Sabbats in dieser grundsätzlichen Weise nur eine Gemeinde in Betracht, die maßgeblich von jüdischen Normenvorstellungen geprägt ist. Zugleich ist aber mit der Neubesinnung auf die eigene Identität als Jesus-Gemeinde (auf Kosten einer entsprechenden Bewertung des Sabbats) auch die Voraussetzung dafür bereits geschaffen, daß diese Gemeinde sich auch Nichtjuden öffnen kann.

δ) Die Gattung und ihr Sitz im Leben

Mk 2,23 - 27 ist ein besonders typisches Beispiel der Gattung Chrie: Was erzählmorphologisch zunächst als "Schluß" der "Erzählung" bezeichnet wurde (V 27; vgl. b α), ist der Gattung nach als Sentenz (γνώμη) zu bezeichnen. Die Chrie (χρεία = "Anwendung") ist die "Anwendung" einer Sentenz auf eine exemplarische (historische oder fiktive) Situation. Dieser narrative Kontext hat ein gewisses Eigengewicht gegenüber der Sentenz, wie umgekehrt die Gnome in ihrer allgemeinen Geltung über die erzählte Situation hinausgeht. Der volle Sinn sowohl der Erzählung wie der Sentenz entfaltet sich aber erst im Zusammenspiel beider: Die Erzählung (Situation - Gegnervorwurf - argumentative Zurückweisung) dient nämlich z. B. in Mk 2,23 - 27 dazu, die Sabbatproblematik mit der weitergehenden Frage des Verhältnisses von Ethik und kultischer Identität zu verbinden. Insofern geht auch die "Anwendung" über die allgemeine Gnome hinaus, nämlich hinsichtlich der Relevanz der Problematik, die sie entfaltet.

Die Bezeichnung Apophthegma (Bultmann) legt den Hauptakzent auf den bedeutsamen "Ausspruch" in der Antwort Jesu; hier wäre damit Mk 2,27 gemeint. Dies hat erkennbar den Nachteil, daß dabei die Korrelation von Gnome und Anwendung in ihrer poetischen Bedeutung nicht berücksichtigt wird.

Die Chrie ist eine Schulgattung, die sowohl im Judentum wie der hellenistischen Literatur gepflegt wird. Ihr typischer Verwendungszusammenhang im Urchristentum dürfte die Unterweisung sein. Insofern setzt das Auftauchen der Gattung Chrie bereits institutionalisierte Formen des Lehrens und Lernens in christlichen Gemeinden voraus.

Dies spiegelt sich auch in der erzählten Welt der Chrie in der typischen Betonung des Verhältnisses Jünger - Jesus. Die pragmatische Analyse von Mk 2,23 - 27 hat gezeigt, daß sich darin die eigene Identitätskonzeption der Gemeinde äußert, und zwar in der Abgrenzung von der Auffassung der Tora (einschließlich speziell des Sabbats) als der identitätsstiftenden Institution des Gottesvolkes.

c) Diachrone Analyse

- α) Zur Literarkritik: Wir kommen mit der These aus, daß Markus Mk 2,23 - 27 (ohne erkennbare Eingriffe in den überlieferten Text) aus der katechetischen Tradition übernommen und um V 28 erweitert hat.
- β) Zur überlieferungsgeschichtlichen Einordnung der vormk Tradition:

Das vormk Traditionsstück zeigt

einen aufschlußreichen Stichwortzusammenhang mit dem vorausgehenden Abschnitt Mk 2,18 - 22:

Das Jünger-Motiv, das in Mk 2,23 - 27 auffälligerweise durch die Parallelisierung Jesus - David betont herausgestellt wird:

V 23: αὐτὸν καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ
 V 25: αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ
 V 26: ... καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν

wird in ganz ähnlicher Form auch in 2,18 - 22 betont:

V 18 b: οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ
 V 19 a: ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν
 V 19 b: τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν
 V 20: ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος,

und zwar in der Schicht besonders, die auch die (Jünger der) Pharisäer als Gegner einträgt (= letzte vormk Schicht).

Es ist naheliegend, zwischen diesen beiden vormk Texten einen überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang anzunehmen. Beide Texte zeigen in der vormk Gestalt Spuren einer Auseinandersetzung einer sich konsolidierenden Jesus-Gemeinde palästinisch-judenchristlicher Prägung mit Normvorstellungen des Pharisäismus.

In beiden Texten ist die Beziehung zu Jesus indentitätsbegründend für die Gemeinde als Jüngergemeinde.

Mk 2,18 - 22 * vormk läßt zudem die Art dieser Beziehung genauer erkennen:

Glaube als Erwartung des "entrückten" Jesus zur Parusie.

Die vormk Bearbeitung des Fastenthemas zeigt das besondere Interesse der Gemeinde, ihre religiöse Praxis als Ausdruck dieser Hoffnung zu verstehen: als neuen Wein in neuen Schläuchen.

Dem entspricht es, daß jeweils "alte" Ausdruckformen (Fasten, Sabbatruhe) "neu" begründet und adaptiert werden.

γ) Zur mk Redaktion:

Der "Redaktor" Markus behält sich in Mk 2,28 das letzte Wort vor.

Dies fällt allerdings nicht so knapp aus wie in der vorausgehenden Einheit (V 22: Ersatz des * νέους durch καινούς), weil die vormk Fassung der Tradition keine entsprechende Stelle zum Eintrag der mk Konzeption bietet.

Der "Redaktor" formuliert deshalb die Schluß-Sentenz noch einmal so, daß die Verbindung mit den Leitmotiven der mkn Erzählung seit 1,21 ff deutlich wird:

- ὥστε = Signal, eine gedankl. Beziehung zu bemerken
- κύριος= Äquivalent für ἔξουσία.
Für diese Wortwahl gibt es gute Gründe: Die Vorstellung von der ἔξουσία, etwas zu tun (vgl. 2,10: "Sünden zu vergeben auf Erden"), paßt hier nicht. Die Jünger tun etwas (Verbotenes), das Jesus rechtfertigt. Markus sieht darin Jesu Vollmacht, den Sinn des Sabbats zu definieren, (= διδάσκειν), zum Ausdruck kommen. Die Formulierung, mit der er das sagt, muß sich aber an 2,27 anfügen unter sentenzenhaft knapper Aufnahme derselben Wörter.
- ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου überbietet das ἄνθρωπος der alten Pointe.
Wichtig: Markus will damit nicht zurücknehmen, was 2,27 sagt, sondern christologisch begründen.
- ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου knüpft aber vor allem die Stichwort- und Sachbeziehung zu Mk 2,10.
Eine traditionelle Beziehung zwischen Menschensohn und Sabbat gibt es nicht. Sie entsteht hier ad hoc auf der Ebene des mk Makrotextes.

Markus sieht also im Disput über den Sabbat eine weitere Konkretisierung der vollmächtigen Lehre Jesu. Dabei ist zu beachten, daß ihn die Sabbatordnung - abgesehen von der folgenden Perikope - im weiteren ebensowenig interessiert wie die Fastenpraxis. Für Markus ist die Absage an die "Pharisäer" deshalb zugleich auch als die Aufhebung des Sabbats zu verstehen. So jedenfalls dürfte für ihn das Beispiel des David zu verstehen sein, für den damals im Heiligtum von Nob das Ritualprinzip aufgehoben war so wie jetzt für die Gemeinde Jesu (vgl. die redaktionelle Glosse Mk 7,19 b).

Der Unterschied gegenüber der letzten vormk Schicht ist beachtlich: Diese beruft sich auf Jesus, um bestimmte Formen religiöser Praxis (Fasten und Sabbat) christlich neu zu begründen; Markus sieht in Fasten und Sabbat alte Formen, die dem Neuen weichen müssen: der Sündenvergebung (2,1 - 12) und der neuen Mahlgemeinschaft (2,13 - 17).

Im Unterschied zur vormk Tradition (letzter vormk Stand) geht es nach der Konzeption des Evangelisten in Mk 2,18 ff und 2,23 ff also gerade nicht um die Frage nach den für die Gemeinde geltenden Normen, sondern um die Destruktion der alten.

Widerspruch gegen Jesu Lehre in Vollmacht und Destruktion der Position der Gegner Jesu sind die Leitmotive des Markus in 2,18 - 28.

Darauf ist bald zurückzukommen.

5. Die Heilung der verdorrten Hand am Sabbat Mk 3,1 - 6

a) Zur Segmentierung

Die Frage der Abgrenzung vom Kontext ist hier bald erledigt: V 3,1a baut eine neue Szene auf (neuer Schauplatz, neue Figur; die nicht näher bestimmten Gegner in V 1b gelten allerdings als bekannt - woher?). Mit 3,6 verlassen die Gegner den Schauplatz. Damit muß die Szene beendet sein. Es folgt mit 3,7 ein besonders aufwendiger Neueinsatz: Jesus (keine Substitution des Eigennamens!) zieht sich "mit seinen Jüngern" ans Meer zurück, "gefolgt" von einer "großen Menge", deren Zusammensetzung mit einer programmatischen Liste von Gebietsnamen summarisch bezeichnet wird. Diese Liste sprengt den bisher eingehaltenen Rahmen des Gebietsprogramms von Mk 1,14 (Galiläa) und steckt einen neuen ab. Mit Mk 3,6 endet also nicht nur eine kleine Einheit, sondern ein makro-textueller Zusammenhang, der von 1,14 bis hierher reicht.

Besonders aufschlußreich ist hier aber auch die Frage der Einbettung in den Kontext:

- Mit $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ εἰς συναγωγὴν (V 1) wird zurückverwiesen auf den ersten Synagogenbesuch Mk 1,21 - 28, speziell auf den Überleitungsvers 1,21b.
- Zu "Synagoge" kommt auch hier wie in 1,21 τοῖς σάββασις als Zeitangabe (V 2). Selbstverständlich wird damit das Thema der unmittelbar vorausgehenden Einheit wieder aufgenommen (Streit darüber, was am Sabbat erlaubt ist: παρατήρουν ... εἰ τοῖς σάββασις...), aber zugleich an den Anfang der Kafarnaum-Stoffe erinnert. Das $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$, das bisher auf Kafarnaum zurückverwies (2,1), sorgt also dafür, daß der Leser die Synagoge von 3,1 mit der von 1,21 - 28 identifiziert.

- 3,1b und 1,23a sind weitgehend parallel gebaut:

καὶ ¹ ἦν	καὶ εὐθύς ἦν
ἐκεῖ ²	ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν
ἄνθρωπος	ἄνθρωπος
ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα	ἐν πνεύματῳ
+ Angriff des Dämons	+ feindliches Ausspähen
	(von Aufpassern)

Auffällig ist also die besondere Rolle makrotextueller Verweise auf den vorangehenden Kontext.³

Eine Reihe weiterer Stichwortverbindungen sind noch latent, weil sie sich auf den folgenden Kontext beziehen, d.h. erst später realisiert werden:

- Die Frage Jesu in 3,4 mündet, zunächst überraschend in diesem Fall (verdorrte Hand als Fehlelement), in die Alternative "zu retten oder zu töten". Das ist zwar indirekt motiviert durch das Thema "Not" im vorangehenden Kontext und hängt insofern auch mit der Sabbatproblematik zusammen, wirkt aber im Rahmen einer Therapie deplaziert.

"Töten" (ἀποκτεῖναι) spielt im nachfolgenden Makrokontext aber eine ganz besondere Rolle:

6,19:	Herodias fordert den Tod des Täufers Johannes.
8,31; 9,31; 10,34:	Jesus weissagt seinen Tod.

¹kein εὐθύς, weil nichts Summarisches vorausgeht.

²kein nochmaliges ἐν τῇ συναγωγῇ, weil das Nomen gerade erst im vorangehenden Halbvers gesetzt ist und nichts dazwischen trennt (1,21 f: Lehre Jesu und Reaktion des Publikums).

³Die einzige Stichwortverbindung zum näheren Kontext (außer τοῖς σάββασις ist das ἔξεστιν in der Frage Jesu (3,4; vgl. 2,24.25)).

- 12,5.7.8: Gleichnis von den bösen Weinbergpächtern; VV 7.8 beziehen sich auf die Tötung des einzigen Sohnes.
- 14,1: Anfang der Passionsgeschichte; Hohepriester und Schriftgelehrte suchen nach einer Möglichkeit Jesus zu töten (πῶς αὐτόν... ἀποκτείνωσιν).

Das Stichwort ἀποκτεῖναι ist also das makrotextuelle Vorzugswort zur Bezeichnung des Todes Jesu (und seines Vorläufers) durch die Hand von Menschen. Es wird im MkEv ausschließlich so verwendet. Also auch in Mk 3,4? Man kommt um diese Konsequenz nicht herum, weil weitere Vorausspielungen auf den Tod Jesu im Text zu beobachten sind:

- Der Todesbeschuß (συμβούλιον, V 6) nimmt ein Stichwort der Passionstradition vorweg: 15,1 faßt der Hohe Rat den Beschluß, Jesus an Pilatus auszuliefern.
- Im dann beginnenden Verhör vor Pilatus wird von der jüdischen Führung (hier: die Hohenpriester) die Anklage vertreten: καὶ κατηγοροῦν αὐτοῦ οἱ ἀρχιερεῖς πολλά.
Dieses Stichwort findet sich wiederum in Mk 3,2: ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.
- Daß Anklage- und Tötungsabsicht in Mk 3,1 - 6 ebenso zusammenhängen wie in der Passionstradition¹, ergibt sich auch aus der formalen Abstimmung der VV 3,1.6 im Satzbau:

ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ
ὅπως αὐτόν ἀπολέσωσιν.

¹Vgl. bes. noch 14,55: Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον ἐζήτησαν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν εἰς τὸ θανατώσαι αὐτόν...

- Wenn man soweit folgt, kann man auch das ἔγχετο εἰς τὸ μέσον (V 3) mit Mk 14,60 in Beziehung bringen (der Hohepriester tritt in einer entscheidenden Verhandlungsphase "in die Mitte") [ἀναστὰς... εἰς μέσον] um das Schweigen der Gegner (V 4) dem Schweigen Jesu in 14,61 gegenüberzustellen. Die Synagogenszene Mk 3,1 - 6 ist zwar keine forensische Szene; aber was sich hier abspielt, wird im Makrokontext ein gerichtliches Nachspiel haben. Hier sind die Rollen freilich noch anders verteilt: Die Gegner verstummen, Jesus setzt sich mit seinem Urteil durch, was die Sabbatfrage betrifft.

Damit ist der Interpretationsansatz für den Text bestimmt: Mk 3,1 - 6 ist nicht nur durch den Schlußvers mit der Passionsthematik verknüpft, sondern durch eine Vielzahl von Anspielungen im gesamten Text, gerade auch in seinem Zentrum. Für die Interpretation von Mk 3,4 ergibt sich damit, daß in der Gegenüberstellung von "Leben retten" und "töten" das Handeln Jesu jetzt und das seiner Gegner in der Zukunft konfrontiert werden.¹

Die Frage der Segmentierung und der Kontexteinbindung führt hier also bereits in den Kern der Interpretation.

b) Synchrone Analyse und Interpretation

α) Narrative Analyse

[s. Blatt 119a

mit Begründungen S. 120 u. 121, 122 ff]

¹ Anders gesagt: Die Frage Jesu hat mit der Sabbatfrage (Erlaubtheit der Selbstverteidigung am Sabbat) gar nichts zu tun. Der konträre Gegensatz (gut - böse, retten - töten) betrifft nicht die Frage, was am Sabbat zu tun und zu lassen ist ("erlaubt"- "nicht erlaubt", kontradiktorisch).

- 3,1a eröffnet die Perikope mit einem für Markus als Autor typischen verbindenden Element (=Raumvermittlung); vgl.
 2,1 Καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοὺμ
 2,13 Καὶ ἐξῆλθεν πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν
 3,1 Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν;

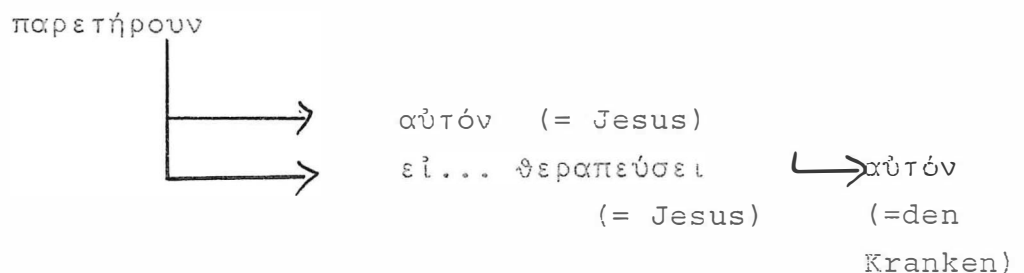
anders dagegen die vormk Eröffnungen in

2,18 (ohne Ortsangabe)

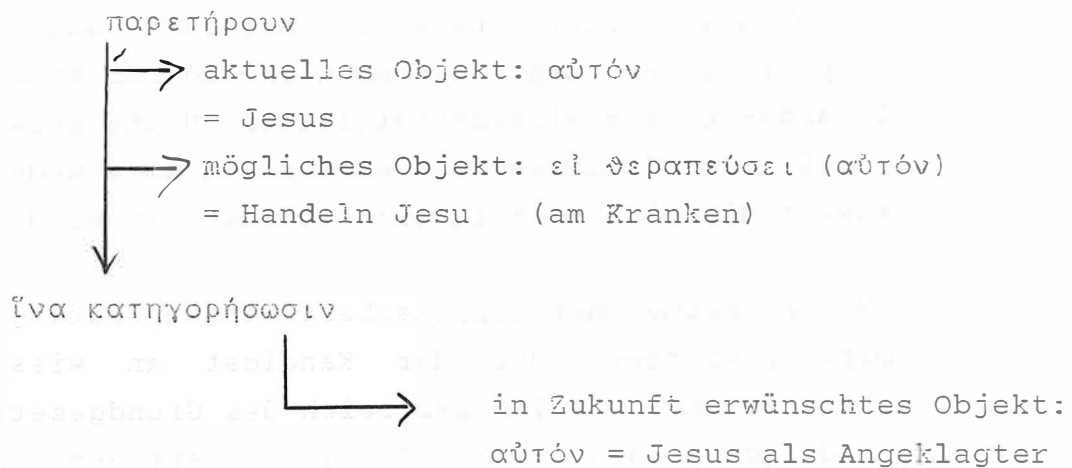
2,23 (Angabe zum Weg = διὰ, nicht zu Ausgangs- oder Zielpunkt).

- Die eigentliche Exposition ist ungewöhnlich: das erste Satzprädikat (ἦν) führt einen Kranken ein. Das zweite Satzprädikat führt ungenannte Beobachter ein (παρετήρουν), die aber nicht den Kranken, sondern Jesus (αὐτόν) beobachten, und zwar hinsichtlich einer eventuellen (εἰ) Handlung Jesu (θεραπεύσει) an dem Kranken (αὐτόν). Die Exposition führt also in eine eigenartig angelegte Rollenkonstellation mit drei Figuren. In dieser Konstellation dominieren die Beobachter: Sie überblicken die gesamte Konstellation, in der Jesus eventuell mit dem Kranken in Beziehung treten wird. An eine Initiative des Kranken ist überhaupt nicht gedacht.

Die Dominanz der Gegner kommt in der Syntax dadurch zum Ausdruck, daß von παρετήρουν zwei Objekte abhängig sind: das Akkusativ - Objekt αὐτόν (= Jesus) und der Objektsatz εἰ τοῖς σάββασιν θεραπεύσει αὐτόν.



Auf diese Weise wird die gesamte Szene mit den darin angelegten Möglichkeiten zum Objekt der Beobachtung durch die Gegner. Deren Intention kommt dann folgerichtig¹ im ἵνα-Satz explizit zur Sprache.² In diesem ist Jesus wiederum Akkusativ-Objekt zu einer gewünschten Aktion der Gegner in der Zukunft. Der Kranke selbst ist dagegen nicht von Interesse für die Beobachter (keine Objektrelation). Die gesamte Situation ist also von der Interessenlage der Gegner her strukturiert:



Andererseits ist daran zu erinnern, daß nicht die erzählten Figuren diese Exposition schaffen, sondern der Erzähler, und daß die urteilende Letztinstanz nicht die Gegner Jesu sind, sondern der Leser, der die gesamte Szene als erzählte Welt "beobachtet". In seinen Augen stellt sich die Exposition als Anfang einer ambivalenten, doppelbödigen Geschichte dar, und zwar aufgrund der Tatsache, daß die Exposition mit zwei verschiedenen Spannungsauslösern arbeitet, die gegenläufige Spannungen erzeugen, weil sie nicht gleichgerichtet sind. Das Motiv Krankheit läßt eine Geschichte erwarten, in der eine

¹Diese Anlage ist also narrativ folgerichtig. Im übrigen ist der gedankliche Anschluß des ἵνα-Satzes etwas sprunghaft: gesucht wird ein Vorwand dafür, daß sie

²Er entspricht dem ὅπως-Satz am Ende (V 6): Die Hypotaxe in 3,2.6 stellt das Geschehen in den Bezugsrahmen der Gegner-Intentionen.

vgl
Gen
3,1-7

früher eingetretene Schädigung wunderbar aufgehoben wird, also eine "komische" Sequenz. Das Motiv Erkundigung läßt eine Geschichte erwarten, in der ein Held durch arglistige Täuschung dazu gebracht wird, selbst dazu beizutragen, daß ihm ein Schaden zugefügt wird; dabei ist noch offen, ob die Geschichte insgesamt "tragisch" oder "komisch" endet. In unserem Text deutet - wie eingangs gezeigt - alles bereits auf das "tragische" Ende (die Passion) hin.

Klar ist, daß in der Exposition das tragische Moment den Vorrang hat vor dem komischen, weil es auf eine noch ein-tretende kritische Situation hin angelegt ist, also nicht voraussetzt, daß der Schaden bereits eingetreten ist; vgl. den $\text{I}\alpha$ -Satz.

Die steigende Handlung setzt nochmals mit einer expositionsartigen Eröffnung ein: Jesu Befehl, der Kranke möge "in die Mitte" treten, wird sinngemäß selbstverständlich erfüllt. Dieses Motiv wird aber nicht ausgeführt. (Es hätte den Therapie-Charakter des Textes stärker betont, den Kranken zum Antagonisten der Geschichte gemacht, zumindest vorläufig.) Dadurch wird die Aktion Jesu deutlicher auf die "tragische" Linie bezogen: Der "Held" demonstriert etwas vor den Augen der Beobachter.

In einer den Erzählgewohnheiten mündlicher Tradition stärker verpflichteten Geschichte hätte man erwartet, daß sich der "Held" unwissentlich - gutgläubig dem Betrugsmanöver des Gegners ausliefert. Dieses traditionelle Erzählmuster wird hier bewußt abgewandelt: Der Held wird nicht betrogen, sondern stellt sich dem Aggressionsversuch des Gegners, schafft demonstrativ selbst die verfängliche Situation, formuliert selbst die Fangfrage und beantwortet sie auch selbst durch ostentative Verletzung dessen, was beim Gegner als Norm gilt.

Die Ambivalenz dieser Ausführung liegt darin, daß der "Held" zwar die Handlung und ihre Umstände selbst bestimmt und damit über seine schweigenden Gegner triumphiert, aber dennoch ihr Opfer wird, so wie sie es nach der Exposition wollen: Sie erhalten die Handhabe seinen Tod zu beschließen.

- Die Fallende Handlung zeigt sehr schön die paradoxe Überlagerung von "Tragik" und "Komik": Beide Fehlelemente werden in der Heilung des Kranken aufgehoben: die Krankheit und das Fehlen eines Vorwands zur Tötung Jesu. Die Fallende Handlung zeigt also in ein und derselben Aktion, was in der Frage Jesu V 4 als scharfe Alternative erscheint: Ist der Sabbat da, um Leben zu retten oder zu töten? Indem Jesus heilt, werden beide Möglichkeiten realisiert: Wiederherstellung (ἀπεκατεστάθη) und Vernichtung (ἀπολέσσωσιν als Inhalt des Beschlusses) von Leben.

- Der Schluß handelt vom "Erfolg" der Gegner. Ihr Plan wird realisiert, später. Aber er kommt jetzt als Vorverurteilung zustande. Allerdings hat der Erzähler dafür gesorgt, daß auch dieser "Erfolg" zwielichtig erscheint: Vor Eintritt in die fallende Handlung erscheint Jesus in der Rolle des urteilenden Menschensohn - Richters, dessen Urteil über die Gegner vom Erzähler explizit ausgesprochen wird: Er sieht sie "zornig" an, erkennt πῶρως τῆς καρδίας als Schuld, die zur Klage (=λύπη = Todestrauer!) Anlaß gibt. Der Tod der Gegner wird anspielungsweise antizipiert. (Zur Richterrolle Jesu, auf die hier nur angespielt wird, vgl. Mk 14,61 - 64: Jesu gibt sein Schweigen auf und stellt sich der Frage des Hohenpriesters: "<< Ich bin es. Und ihr werdet sehen den Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft und Kommen auf den Wolken des Himmels.>> - Da zerreißt der Hohepriester seine Kleider und spricht: << Was brauchen wir noch Zeugen. Ihr habt die Gotteslästerung gehört. Was ist euere Ansicht?>> Und alle fällten sie das Urteil, er sei des Todes schuldig.")

Auch in der Anlage der Erzählung gibt es also Bezüge zur Passionsgeschichte, speziell zum Verhör vor dem Synedrium.

Zusammenfassung

Ergebnis der strukturalen Analyse:

Die Geschichte ist so erzählt, daß in der erzählten Welt die Perspektive der Gegner Jesu dominiert.

- Satzbau in Expos. + Schluß
- Verlauf der Geschichte im Interesse der Gegner (Selbstausslieferung Jesu)

Für den Leser steckt sie voller Ambivalenzen:

Jesus bleibt (durch 3 x λέγει) souverän,
er heilt ("retten"), richtet aber nicht ("töten");
er hält seinen Zorn zurück (V 3,5);
andererseits liefert er gerade mit dem was er dann
tut, den Vorwand zum Todesbeschuß der Gegner.

Es überlagern sich zwei Geschichten, eine "komische" und eine "tragische": die Therapie (= Sendung Jesu) und ihre Interpretation als Verstoß gegen den Sabbat (= Gegenhandlung). In Mk 3,1 - 6 wird also erzählt, wie die Sendung Jesu nach dem Willen menschlicher Gegner tödlich durchkreuzt wird.

β) Interpretation

Die narrative Analyse bestätigt den Interpretationsansatz, der sich schon aus den Beobachtungen zur Kontexteinbettung ergeben hat (= Punkt a): In Mk 3,1 - 6 geht es nicht um eine Sabbatproblematik, sondern um den ganz anders gelagerten Gegensatz zwischen dem Handeln Jesu ("retten") und dem Handeln der Gegner ("töten"). Daß dieser Gegensatz am Sabbat in der Synagoge aufbricht, zeigt an, daß der Konflikt, der durch diesen Gegensatz vorprogrammiert ist, eine Konfrontation mit dem religiös verfaßten Judentum darstellt. (Wieweit diese Feststellung ergänzungsbedürftig ist, muß später bedacht werden.)

Die spezifisch markinische Sicht des Konflikts Jesu mit seinen Gegnern läßt sich von der vormk Sabbathproblematik und ihrer Sicht des Verhältnisses zum Pharisäismus folgendermaßen abgrenzen und dadurch genauer erfassen:

1. Der Angriff der Gegner richtet sich Mk 2,24 gegen die Jünger Jesu. Das ist nicht zufällig so (vgl. 2,18 b), sondern hängt mit der Suche selbst zusammen: Es geht um die Normen, die die Gruppe der Jesus-Jünger in ihrem religiösen Umfeld als Gemeinde Jesu unverwechselbar machen: eine andere Sabbathauffassung und eine andere Fastenpraxis.

In den von MkR ganz oder wesentlich gestalteten Episoden (Mk 2,1 - 12; 2,13 - 17; 3,1 - 6) ist Jesus der Angegriffene, und zwar wegen Gotteslästerung (2,7; vgl. 14,64). Sie besteht in der Anmaßung der Sündenvergebung, des Essens mit Zöllnern und Sündern und des Heilens am Sabbath. Es geht dabei um mehr als um Abweichung von traditionellen heiligen Normen, nämlich um Beanspruchung "göttlicher", nämlich Gott allein zustehender Autorität.

Damit hängt ein weiterer Unterschied zusammen:

2. In den vormk Streitgesprächen verteidigt Jesus die Jünger und rechtfertigt ihr Verhalten. Insofern werden die für die Jüngergemeinde konstitutiven Normen durch die Worte Jesu begründet. Dies ist die wichtigste Funktion dieser vormk Gattung.

Die mk Konzeption ist anders: Jesus rechtfertigt kein irgendwie für die Gemeinde verbindliches Verhalten; er rechtfertigt aber auch nicht sein eigenes, sondern er demonstriert in seinem Handeln, daß er die Vollmacht hat, so zu handeln (besonders deutlich in 2,10, aber auch in 3,3 sowie sekundär in 2,28 herausgearbeitet). Sein demonstratives Handeln zeigt, welche Vollmacht er hat. Der Widerspruch der Gegner dagegen besagt nicht nur, daß zwischen ihnen und der vollmächtigen Lehre Jesu ein Unterschied besteht ("neue Lehre" = inhaltlich neu), sondern ein anschließendes Gegensatz-Verhältnis wie zwischen Gottesglaube und Gotteslästerung (vgl. 2,7), Gerechtigkeit und Sünde (vgl. 2,17 b), ja sogar "retten" und "töten" (vgl. 3,4).¹

3. Die vormk Streitgespräche sind an einer Profilierung der nachösterlichen Jünger-Gemeinde gegenüber dem pharisäisch geprägten religiösen Umfeld interessiert. Damit hängt ihre Wertschätzung bestimmter religiöser Praxisformen und ihrer spezifisch christlichen Begründung zusammen. Letztlich normativ ist dabei die bleibend-gegenwärtige Beziehung zu Jesus selbst, die in dieser Praxis zum Ausdruck kommt (bes. deutlich bei der Neubegründung des Fastens nach dem Tod Jesu).

¹Der Gegensatz alt - neu bezieht sich vormk dagegen auf unterschiedliche Motivationen für ähnliche Praxis!

Die mk Sicht des Konflikts Jesu mit seinen Gegnern hat direkt nichts mit nachösterlichen Konstellationen zu tun, sondern zunächst mit der Geschichte, die zum Tod Jesu führt. Insofern "historisiert" Markus die Tradition der sogenannten Streitgespräche. In der Konsequenz führt dieser Streit nicht zur spezifisch christlichen Neubegründung traditioneller Normen und Formen religiöser Praxis, sondern zur Abschaffung von Sabbat und Reinheitsvorschriften und - vgl. Mk 13; 14,38- zur Zerstörung des Tempels.

In letzter Konsequenz geht es bei Markus also nicht mehr nur um eine Profilierung des Christlichen im jüdischen Milieu, sondern um die Begründung einer nicht mehr jüdischen Gemeinde. Diese Begründung sieht Markus "historisierend" im Wirken Jesu, positiv in seiner vollmächtigen Berufung einer Gemeinde aus Sündern, im Widerspruch stehend zu den alten Institutionen der Religion des Judentums, weil deren Repräsentanten diesen Widerspruch bis zur tödlichen Konsequenz treiben.

4. Den vormk Streitgesprächen geht es um eben die praktisch-disziplinären Probleme, die auf der Ebene der erzählten Diskussion Jesu mit Pharisäern das Thema sind, wenn auch z.T. verfremdet (τίλλοντες τὰς στάχους; 2,23).

Markus geht es um den "damaligen" Konflikt, der zur Passion führt und insofern zur Geschichte Jesu gehört, die wiederum die Voraussetzung der eigenen Existenz der Gemeinde ist.

In den weiteren Überlegungen (§ 3) muß aber noch geklärt werden, daß dieser "damalige" Konflikt keine bloße Vergangenheit ist, sondern etwas Grundlegendes aussagt über die Verfaßtheit der Daseinswelt des Menschen, in der auch die mk Gemeinde lebt:

Als vollmächtig wirkender Menschensohn trägt Jesus in das Todesmilieu der Welt die Spur des rettenden Willens, der "Herrschaft" Gottes ein, indem er die Sünder aus ihrer Schuld zur Gemeinschaft befreit. Daraus resultiert auf der Ebene der

erzählten Geschichte Jesu der Konflikt, der zum Todesbeschuß der Gegner und zur Passion Jesu führt. Dieser Konflikt prägt auch jetzt das Leben dieser Gemeinschaft, die als der angefeindete Brückenkopf des Evangeliums in der Welt ihren Weg der Kreuzesnachfolge geht.*

Das ist im Kontext von Mk 2,1 - 3,6 zu studieren.

[Zuvor noch eine Nachbemerkung zur Frage nach einer vormk Tradition hinter Mk 3,1 - 6.]

c) entfällt in der Vorlesung

* Fts im SS 89

c) Nachbemerkung (statt einer diachronen Analyse):

Zur Frage einer Tradition hinter Mk 3,1 - 6

Eine Tradition hinter Mk 3,1 - 6 zu vermuten, ist erlaubt, aber nur dann, wenn ein Grund dafür vorliegt.

Die bisherige Analyse hat viele Einzelzüge betont, die eine maßgebliche Beteiligung des "Redaktors" Markus am vorliegenden Text erkennen lassen:

- . die makrotextuellen Stichwortbezüge,
- . die inhaltliche Ausrichtung auf den im Makrotext dargestellten Konflikt Jesu mit seinen Gegnern.

Bleibt die Frage nach einem vormk Rest.

Dazu in gebotener Kürze:

1. Ein vormk "Streitgespräch" liegt nicht zugrunde, weil kein Normenproblem diskutiert wird. Es fehlt ein entsprechendes normierendes Logion Jesu als Ausgangspunkt der Traditionsentwicklung.
2. Die komplexe Struktur der Exposition und der Handlungsführung (s.o. Abschn. b α) ist "redaktionell". Markus ist es hier gelungen, die in Mk 2,1 - 12 punktuell erreichte Struktur des demonstrativen Handelns in einer Therapie vor widersprechenden Augenzeugen und Gegnern in einer konsequent durchstrukturierten Erzählung zu realisieren. Theißen wählt für die so strukturierte Wundererzählung die Bezeichnung "Normenwunder". Wir haben gesehen, daß diese Bezeichnung (Normen-Wunder) hier nicht ganz textgerecht ist.

Ferner ist zu betonen: Als sogenanntes Normenwunder ist Mk 3,1 - 6 eine Schöpfung des Markus. Es ist also noch einmal darüber nachzudenken, ob es eine solche Untergattung im Urchristentum überhaupt gegeben hat.

Für möglich, aber wenig aufschlußreich zum Verständnis des Textes, halte ich es, daß Markus eine einfache Therapie-Geschichte von der Heilung einer verkrüppelten Hand verarbeitet haben könnte. (Exposition = *V 1b; 1 Sequenz = *V 5. Das Zorn-Motiv ist dann als charismatische Erregung gegen die Krankheit gewendet zu verstehen.)

§ 3

Makrotextuelle Strukturen

1. Die Komposition Mk 1,14 - 3,6
 = Rehap a) Mk 2,1 - 3,6 als Makrosequenz

Die Interpretation von Mk 3,1 - 6 hat bereits die besondere Verwandtschaft der drei mit πάλιν eröffneten Episoden Mk 2,1-12; 2,13 - 17 und 3,1 - 6 gegenüber den beiden eigentlichen "Streitgesprächen" Mk 2,18 - 22. 23 - 27 (28) deutlich werden lassen. Daß mit πάλιν eine makrotextuelle Beziehung zum voraufgehenden Kontext signalisiert wird, wurde ebenfalls bereits gesagt. Dies alles deutet darauf hin, daß Mk 1,21-45 und 2,1 - 3,6 einen kompositionellen Zusammenhang darstellen.

Dieser ist aber erst dann klar zu erfassen, wenn zuvor die narrative Gesamtkonzeption von Mk 2,1 - 3,6 durchschaut ist. Es darf vor allem nicht der Eindruck entstehen, als bildeten Mk 2,18 - 22 und 2,23 - 27 (28) einen Fremdkörper im Duktus der mk Erzählung. Richtig ist vielmehr, daß Markus auf das Thema von 2,18 - 22 (Fasten) bereits in der Konzeption "seiner" Levi-Mahl-Komposition hinsteuert.

Tatsächlich haben die vormk Stoffe im jetzigen Zusammenhang eine erzählökonomisch konstitutive Bedeutung. Sie führen über eine bestimmte Eskalation auf den am Schluß (Mk 3,1 - 6) offen ausbrechenden Konflikt hin. Die Eskalation liegt in der sich steigernden Destruktivität der Redebeiträge Jesu: In 2,1 - 12. 13 - 17 geht es um Vergebung und Reintegration; um Kranke die den Arzt brauchen usw.

In 2,18 - 20 dagegen heißt es,

- . Fasten sei sinnlos (μη δύναται νηστεύειν); dies wird verallgemeinert durch Sentenzen, die den Unsinn des Fastens durch Bilder der Destruktion noch provozierender formulieren:
- . χεῖρον σχίσμα γίνεται (21), der Wein zerreißt (βήξει) die Schläuche und beides geht zugrunde (ἀπόλλυται).

Auch 2,23 - 27(28) geizt nicht mit Provokativem. Hier fällt besonders der Aspekt ins Gewicht, daß das Heilige (Sabbat, Schaubrote) dem Ethischen (χρεῖον ἔχειν als Begründung, V. 25) nachgeordnet wird. Diese

- Umwertung der Werte wird von den Pharisäern als Skandal empfunden.

Destruktiv sind die beiden Streitgespräche vor allem deshalb, weil hier Normen diskutiert

- werden in der Tendenz, ihre Verbindlichkeit zu bestreiten. (Markus sieht 2,23 - 27 als Absage an die Sabbatpraxis.) Könnte man nach der Mahlszene 2,15 - 17 nicht erwarten, daß positiv gesagt wird, welche Normen für die Gemeinde Jesu verbindlich sind?

Mk 2,18 - 38 ist also insgesamt kein Beitrag zur Begründung von Normen der vita christiana, sondern dient im mk Text ausschließlich der Abgrenzung, nämlich vom institutionell verfaßten, durch die "Pharisäer" vertretenen Judentum.

Die beiden "Streitgespräche" stellen also narrativ eine gegenläufige Sequenz zu Mk 2,1 - 17 dar. Auf die Konstituierung einer Gemeinde aus Sündern folgt deren Abgrenzung gegenüber dem "Alten". Dieser Gegensatz kommt szenisch zum Ausdruck in der Gegenüberstellung von οἶκος (2,1), οἰκία αὐτοῦ (2,15) und einer unspezifischen Draußen-Situation. Der Gegensatz "drinnen" - "draußen" ist das szenische Mittel zur Darstellung des Gegensatzes zwischen neuer und alter religiöser Sinngebung.

Damit ist die Konsequenz vorbereitet, Mk 3,1 - 6 von den vier vorausgehenden Episoden etwas stärker abzuheben.¹ Der in 2,1 - 28 angelegte Konflikt bricht in 3,1 - 6 offen aus. 3,1 - 6 bildet also zunächst den Abschluß der Komposition 2,1 - 3,6.

¹Die unmittelbare Verknüpfung mit 2,23 - 27. 28 (οὐκ ἔξεστιν, V. 24.26 - ἔξεστιν 3,4; κύριος τοῦ σαββάτου V. 28- sozusagen ausgeführt in 3,5) ist wichtig, spricht aber nicht gegen die obige Einschätzung des makrotextuellen Ortes.

neu: b) Mk 1,14 - 3,6 als Makrosequenz

Aber dies ist erst ein partieller Aspekt. Mk 3,1 - 6 bildet insgesamt den Schluß von Mk 1,14 - 3,6. Ein entscheidendes Indiz dafür ist ein bislang noch nicht berücksichtigter Stichwortzusammenhang zwischen den beiden - durch das πάλιν in 3,1 aufeinander bezogenen - Synagogen-Szenen: In der ersten Szene (1,23 - 28) trifft der lehrende Jesus auf den Widerstand eines schreienden Dämons, der sich gegen den Exorzismus wehrt:

Τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ;
ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; (1,24a).

In Mk 3,1 - 6 trifft Jesus auf den Widerstand schweigender Gegner, die die Synagoge verlassen und den Beschluß fassen:

ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.

Die Gegenwehr des Dämons ist vergeblich, aber die der Gegner Jesu nicht, wie der Leser als Christ bereits weiß.

Erzählökonomisch ist also 3,1 - 6 das tragische Ende der Makrosequenz 1,14 - 36. Die gesamte Episodenfolge, die das Programm von 1,14 f. ausgestaltet, ist auf dieses Ende hin angelegt:

1,21 - 34 konkretisiert auf der Stadtebene in zwei Einzel-episoden den Sachgehalt von κηρύσσειν:

- als Einbrechen der Gottesherrschaft in die Domäne der Dämonen
(= Synagogenszene, Exorzismus)
- als Wiederherstellung des Menschen
(= Hausszene, Therapie)

Dabei betritt Jesus Kafarnaum, von außen eindringend, wie ein feindlich besetztes Terrain. Dies wird explizit deutlich in dem Wort des Dämons:

- τί ἡμῖν καὶ σοί...; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς
Der Dämon sieht im Kommen des vollmächtig lehrenden Jesus den Beginn einer tödlichen Auseinandersetzung.
- οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.

Der Dämon kennzeichnet den einsetzenden Konflikt als Sache Gottes gegen die Dämonen.

Der Erfolg Jesu ist vollkommen: Die Menschen erkennen (im Chorschluß) die ἐξουσία in der "neuen Lehre", die Dämonen (Plural) zum Gehorsam zu zwingen. Diese Erkenntnis geht hinaus als ἀκοή nach "ganz Galiläa", d.h. in den in 1,14 anvisierten Raum.

Diese Eröffnung schafft die Fallhöhe für ein tragisches Ende. Die (scheinbar) völlige Entspannung im Ablauf einer Sequenz, die den Anfang einer Makrosequenz bildet, hier¹ in der Motivreihe Kampf - Sieg - Flucht - Ruhm, ist erzählökonomisch die Voraussetzung für eine gegenläufige Entwicklung im folgenden Kontext.

Die gegenläufige Geschichte verläuft dort, wo der Erzähler mit seinem dreimaligen πάλιν - Signal darauf aufmerksam macht: 2,1 - 3,6. Sie spielt am gleichen Ort (Kafarnaum) und an den einschlägigen Schauplätzen (Haus - Synagoge; natürlich in gegenüber 1,21 - 34 umgekehrter Reihenfolge). Es handelt sich um denselben Konflikt (ἀπολέσαι 1,24 - 3,6) zwischen Gott und Dämonen, bezogen auf den Menschen um "Besessenheit" oder Rettung, Krankheit oder Wiederherstellung, um die Frage also, welche Kräfte in der Daseinswelt des Menschen letztlich die Oberhand gewinnen (vgl. die entscheidende Frage Jesu in 3,4: ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι).

- Ebene 1 Auf der Seite der eigentlichen Kontrahenten (Gott - Dämonen) ist die Frage der Überlegenheit längst entschieden. Die Makrosequenz 1,21 - 45 ist davon geprägt. (Die Stadtsequenz wird einfach durch summarische Pluralbildungen zu einer Gebietssequenz erweitert.) Aber auf der Ebene der
- Ebene 2 menschlichen Daseinswelt gelten andere Gesetze. Die gegenläufige Makrosequenz 2,1 - 3,6 bietet statt schreiend sich wehrender und spektakulär flüchtender Dämonen menschliche Gegner auf, die schweigend denken, daß Jesus Gott lästert und

¹Vgl. die gahwistische Urgeschichte. Die erste Sequenz: Gen 2,4b - 5 (Mangel: kein Regen, kein Mensch) - 2,6.7 (Aufhebung d.M.).

These 1 | deshalb getötet werden muß. So geschieht es. Diese Diopropor-
tionalität der Rollenkonstellationen bestimmt die Struktur
der Erzählung in allen Teilen der bisher analysierten Er-
zählung, aber mit signifikant unterschiedlicher Gewichtung
"tragischer" und "komischer" Elemente.

Ebene 1 | Mk 1,21 - 34 zeigt die Unaufhaltsamkeit der kommenden
βασίλεια in der raschen räumlichen Expansion des dämonen-
vertreibenden Verkündigungswortes (vgl. 1,28.39). Angedeutet
Ebene 2 | wird aber auch ein tragischer Vorbehalt, der sich explizit
→ auf die Menschen und ihre Daseinswelt bezieht: Die "Stadt"
bleibt "draußen vor der Tür" und wird nicht eingeweiht in das
Wissen um die Identität Jesu (vgl. 1,35 f.) Je weiter der
Aktionsradius Jesu, desto stärker dieser Vorbehalt: Am Ende
dieser Makrosequenz kann Jesus sich in keiner Stadt mehr
→ öffentlich zeigen, er bewegt sich "draußen" jenseits der
Städte ἐπ' ἐρήμοις τόποις. Dort finden ihn die Menschen
(1,45).

Umgekehrt sind die Gewichtungen in der gegenläufigen Er-
zählung 2,1 - 3,6: Jesus trifft auf Gegner, gegen die er
immer wieder seine Vollmacht durchsetzt, die er aber dennoch
nicht abschüttelt, bis es zum - narrativ verbindlichen-
Beschluß kommt, ihn zu töten. (Daß 2,18 - 28 innerhalb der
gegenläufigen Makrosequenz eine Steigerung im Bezug auf
Ebene 1 | Destruktivität darstellt, wurde oben gezeigt.) Die eigentlich
erschütterte Position (Dämonen) behält in der Daseinswelt des
Ebene 2 | Menschen ihre tödliche Kraft; sie scheint am Ende zu
triumphieren. Angedeutet bleibt aber auch hier die andere
Ebene 1 | Sicht: daß der vollmächtig handelnde Menschensohn seine Voll-
macht gerade gegenüber seinen Gegnern nicht verliert, wenn
sie ihn töten (wollen): die demonstrative Heilung der
verdorrten Hand am Sabbat verbindet der Erzähler mit einer
Attitüde Jesu, die seine richterliche Vollmacht als Menschen-
sohn gegenüber seinen Gegnern betont:
περιβλεψάμενος αὐτοῦς μετ' ὀργῆς... (3,5).

Die Strukturgesetze der markinischen Erzählweise werden damit erstmals im ganzen erkennbar.

These 2 Es bedarf kaum noch der Feststellung, daß dies zugleich die Strukturgesetze der theologischen "Aussage" des MkEv sind: Das MkEv ist als erzählte Welt ein Daseinsentwurf christlicher Existenz, der Christsein beschreibt (oder besser: entwirft) als "Nachfolge" Jesu. Wie man jetzt schon sieht, hat "Nachfolge" etwas zu tun mit der Disproportionalität der Kräfte, die im vollmächtigen Wirken und im Tod Jesu aufeinandertreffen. Nachfolge ist der Weg, der im Tod Jesu die Offenbarung der Basileia Gottes sehen kann.

Dies ist im weiteren zu entwickeln.

2. Der Einbruch der Gottesherrschaft in das Milieu des Todes.
 Ein erzählmorphologischer Überblick über Mk 3,7 - 8,21

In diesem Abschnitt geht es darum, die Übertragbarkeit der bisher gewonnenen Ergebnisse zu überprüfen, und zwar einmal der Erkenntnisse bezüglich der Strukturgesetze der mk Erzählweise, zum andern hinsichtlich der Struktur der theologischen Aussage des MkEv.

Wir gehen bei dieser Skizze von einigen makrotextuellen Phänomenen aus, die eine Begründung dafür geben, warum Mk 3,7 - 8,21 als relativ zusammenhängender Teil des MkEv gelesen werden kann. Die Skizze selbst geht im Prinzip induktiv vor: vom einzelnen Abschnitt zu immer komplexeren Zusammenhängen.

Mk 3,7 - 12 beginnt ähnlich wie der große Kafarnaum-Teil mit einem Summarium, das ein Gebietsprogramm (u.a.) enthält; dieses umgreift einerseits alle bisherigen Gebietsprogramme:

καὶ πολὺ πλῆθος

- . ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας... \longleftrightarrow 1,14 - 3,6
- . ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας καὶ
ἀπὸ Ἰηρὸνσολύμων... \longleftrightarrow 1,5!

und darüber hinaus Gebietsbezeichnungen, die für die weitere Erzählung den Rahmen abstecken:

- . καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας
καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου \longleftrightarrow Dekapolisstoffe 5,1 - 20;
7,31 - 37
- . καὶ περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα
πλῆθος πολὺ 7,24 - 30

und zwar bis mindestens zum Ende des 7. Kapitels.

Ein weiteres Indiz für den Zusammenhang von 3,7 - 8,21 ist das Auftauchen eines bestimmten "Ding-Symbols": πλοιάριον bzw. πλοῖον (3,9; 4,1.36.37; 5,2.18.21; 6,32.45.47.51.54; 8,10.14.). Das Boot wird sehr auffällig (weil scheinbar unmotiviert oder rätselhaft begründet) in 3,9 eingeführt und

begleitet die Erzählung gerade in verbindenden Partien (also in redaktionellen Überleitungen). Zum vormk Erzählstoff gehört es nur 4,37 (Seesturm) und 6,47.51 (Seewandel). Es ist offenbar ein markinisches ¹ Leitmotiv. Es verschwindet sinngemäß mit dem Schlußvers der letzten Bootserzählung 8,14 - 21 aus dem Repertoire des Erzählers.

Neben solchen Hinweisen auf die relative Geschlossenheit des Abschnitts Mk 3,7 - 8,21 gibt es Hinweise auf seine Binnen-gliederung:

In der Schluß-Episode wird rückblickend gewarnt "vor dem Sauerteig der Pharisäer und vor dem Sauerteig des Herodes" (8,15). Diese Gegner-Konstellation entspricht der in 3,6.

Mk 8,14 - 20 kann also wie 3,1 - 6 als Abschlußperikope verstanden werden.

Man muß dabei jedoch beachten, wo die genauen Kontextbezüge zu diesem Rückblick zu finden sind. Insgesamt wird positiv zurückgeblickt auf die beiden Speisungswunder und ihre (symbolische) Bedeutung (vgl. VV 19.20), die die Jünger nicht verstehen. Erzählt werden diese Speisungswunder Mk 6,30 - 44 und Mk 8,1 - 10. Der Speisung der 5000 (Mk 6,30 - 44) geht der Bericht über die Enthauptung des Täufers Johannes voraus (Mk 6,14 - 29), und zwar auf Betreiben der Herodias, der Gattin des Herodes Antipas, zuvor verheiratet mit dessen Bruder Philippus. Auf dieses Ereignis bezieht sich offenbar näherhin die Warnung vor dem Sauerteig des Herodes in 8,15 zurück. Die zweite Speisungsgeschichte (Speisung der 4000 = Mk 8,1 - 10) steht im Zusammenhang mit anderen Wundern Jesu in heidnischem Gebiet (7,24 - 37 Syrophönizien, 7,31 - 37 Dekapolis). Diese Reihe wird eröffnet mit dem letzten großen Streitgespräch Jesu mit Pharisäern über Rein und Unrein (7,1 - 23). Auf den Anfang dieser Komposition also blickt Mk 8,15 zurück mit der Warnung vor dem "Sauerteig der Pharisäer".

¹Auf eine vormk Sammlung scheint es nur aus oben genanntem Grund gerade nicht hinzuweisen.

Aus alledem ergibt sich, daß Mk 8,14 - 21 als die Schlußperikope speziell zu Mk 6,14 - 8,13 zu lesen ist. Dies führt zu einer makrotextuellen Zweigliederung des Textes von Mk 3,7 bis 8,21. Bestätigt wird diese Annahme durch die Tatsache, daß am Anfang der beiden großen Blöcke je eine bedeutsame Zwölfer-Szene steht: die Berufung der Zwölf (Mk 3,13 - 19) und die Aussendung der Zwölf (Mk 6,7 - 13). Diesen programmatischen Zwölfer-Szenen geht jeweils ein Gebietsprogramm voraus: das positive Mk 3,7 - 12 (mit dem nirgends mehr überbotenen Radius, der Syrophönizien und die Dekapolis einschließt) und dessen "tragisches" Pendant Mk 6,1 - 6 (die Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt). Daß es sich bei Mk 6,1 - 6 "eigentlich" nicht um ein eröffnendes Gebietsprogramm, sondern um eine Abschlußperikope zum vorangehenden Zusammenhang handelt, wird noch zu zeigen sein. Damit ergibt sich die Möglichkeit, Mk 3,7 - 8,21 folgendermaßen zu gliedern:¹

s. Kopie S. 139 a

+ Erläuterungen zu einzelnen Passagen = 140 ff

¹Mit Rücksicht auf die Gesamtgliederung zählen wir Mk 3,7-6,6 als Teil II und Mk 6,7 - 8,21 als Teil III des MkEv, das mit einem Prolog beginnt (A = Mk 1,1 - 13). Teil I ist der bisher analysierte Text Mk 1,14 - 3,6.

Komposition Mk 3,7 - 6,6

3,7-12 Großes Gebietsprogramm
 3,13-19 Wahl der Zwölf

3,20-35	Abgrenzung	Konstituierung	4,1-34
20f	Überwältigungssuch der Familie Jesu	Das große Gleichnis-kapitel	
22-30	Streitgespräch über die Beziehung Jesu zur ökōn der Dämonen	Thema: Überzeugung des Mysteriums der παροικία an die Hörernden	
31-35	Jesu wahre Verwandte	mk Schwerpunkt: die Aufgabe der Vermittlung	4,21-25

4,35-41
 Sturm auf dem Meer

5,1-20	Heidnisches Gebiet	Jüdisches Gebiet	5,21-43
1-13	Exorzismus in Gerasa	Erweckung der Tochter des Jairus	21-24
14-20	Vertreibung Jesu aus der Dekapolis und Verkündigung des Geheilten	Heilung der Blutflüssigen vom Tod	25-34 35-43

6,1-6 Abweisung Jesu in seiner παρῳσί (Synagogen-Stätte)

Komposition Mk 6,7 - 8,21

6,7-13 Aussendung der Zwölf

6,14-29	töten	retten	6,30-44
14-16	Herodes' Urteil über Jesus	Rückkehr der Zwölf und Summarium	30-35
17-20	Rückblick auf die Gefangewöch. d. Joh.		
21-29	Enthauptung d. Täufers während eines herodianischen Festmahls	Speisung der 5000	36-44

6,45-52 Epiphanie auf d. Meer
 53-56 Summarium

7,1-23	Abgrenzung	Öffnung	7,24-8,10
1-15	Streitgespräch über Rein und Unrein	Exorzismus (Syrophönikerin)	7,24-30
16-23	Belehrung im Haus	Therapie (Dekapolis)	7,31-37
		Speisung der 4000	8,1-10

Konflikt
 8,11-13 Letzte Kontroverse mit Pharisäern
 8,14-21 Rückblick: Warnung vor dem "Sauerkeig" Mißverstehen der Jünger

Erläuterungen:

Nach den programmatischen Eröffnungssperikopen 3,7 - 12.13 - 19 setzt die konkrete Episodenerzählung dort wieder ein, wo die vorausgehende Episodenreihe geendet hat:

3,20 - 35

Die erste größere Sequenz handelt von der Zugehörigkeit zu Jesus und der Zugehörigkeit Jesu. Diese Themen werden unter "tragischen" Vorzeichen gestaltet in der Tendenz der Abgrenzung

- Jesu von den Dämonen,
- Jesu von der alten Familie,
- Jesu von den Gegnern im Beelzebub-Streit.

Die Handlung als solche ist auf einer ausschließlich von menschlichen Gegenspielern besetzten Ebene angesetzt:

- Jesus und die Menge,
- Jesus und die Familie,
- Jesus und die Jerusalemer Schriftgelehrten.

Das Spektrum ist gegenüber 2,1 - 3,6 weiter differenziert (Familie als Gegenspieler). Wichtig ist aber: Im Prinzip handelt es sich um die Konstellation der "tragisch" tendierenden Makrosequenz ab 2,1, an die 3,20 durch εἰς οἶκον und πάλιν explizit rückverweist.

Die erzählte Handlung besteht weitgehend aus verbalen Aktionen (Vorwürfe, Entgegnungen usw.; dabei kommen zwei verschiedene Ebenen zur Sprache:

- die Ebene der Konflikte zwischen Gott und Dämonen (3,22 - 30),
- die Ebene der Konflikte zwischen Menschen (3,21.31 - 35).

D.h.: Die beiden Ebenen, auf denen sich das MkEv insgesamt bewegt, erscheinen hier als in der Erzählung "besprochene Welten".

Die erzählte Handlung ist als solche also "tragisch"; die besprochenen Weltebenen dagegen zeigen die für das mk Erzählen typische Disproportionalität der Kräftekonstellationen:

- Beelzebub-Streit: die βασιλεία / οἰκία der Dämonen ist schon erschüttert ("geteilt" wäre sie, wenn...; in Wirklichkeit ist

der ἰσχυρότερος von Mk 1,7 in die οἰκία des ἰσχυρός definitiv schon eingebrochen und nimmt schon die Ausrüstung des Entmachteten als Beute)

- Familienstreit: Jesus erklärt den "Kreis" um ihn zur Familie. Das ist keineswegs ein endgültig geglücktes alternatives Familien-Modell, sondern ein zu erfüllendes Programm (ὅς ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ... V 35). Daß auf dieser Ebene nichts entschieden ist, zeigt gerade die erzählte Handlung: Die wirkliche Familie tritt als Gegner auf und will Gewalt anwenden. Sie versucht also das, was auf der höheren Ebene längst geschehen ist: die Überwindung des Starken mit Gewalt.

Die Verknüpfung der verschiedenen Ebenen zu einer Erzählung ist äußerst kunstvoll, hier als "sandwich-agreement" zwischen zwei analogen Streit-Szenen, in denen es jeweils um die Familie bzw. οἰκία geht. In beiden Szenen werden analoge Vorwürfe erhoben (vgl. Parallelität von ἐλεγὼν ὅτι... (V 21.22):

- wegen Verrücktheit
- wegen Paktiererei mit dem Satan.

Die Entgegnungen Jesu sind gegenläufig:

- an die Adresse der Gegner betont destruktiv (vgl. Destruktions- und Überwältigungs-Motive einerseits; Vorwurf der βλασφημία [vgl. Mk 2,7] andererseits = Verweigerung der Sündenvergebung für den Gegner)
- an die Adresse des ὄχλος (!) konstruktiv zumindest ambivalent.

In beiden Entgegnungen Jesu kommt seine richterlich-entscheidende Vollmacht (andeutungsweise) zum Ausdruck:

VV 28 - 30 formulieren Maßstäbe der Beurteilung im Gericht Gottes; das ὅς ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ im Familienstreit steht parallel zu ὅς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον im Beelzebub-Streit;
vgl. auch das περιβλεψόμενος in V 34 mit dem in 3,5.

In den Entgegnungen Jesu kommt also der Vorbehalt gegenüber der insgesamt tragischen Konstellation (Auseinandersetzung mit nie endgültig besiegten Gegnern) zum Ausdruck.

Das anschließende Gleichnis-Kapitel korrespondiert als solches dem Abschnitt 3,20 - 35 aufgrund der Kennzeichnung der Redeweise Jesu in beiden Teilen als (λέγειν) ἐν παραβολαῖς (3,23 gegenüber 4,2.10 - 12.13.33 f).

Es ist das konstruktive Gegenüber zum Abgrenzungs-Kapitel 3,20-35 und konkretisiert das Zustandekommen der neuen "Familie" Jesu durch das Hören im Sinne der Einweihung in das Mysterium der Gottesherrschaft.

Mk 3,20 - 35; 4,1 - 34 bilden also in spiegelsymmetrischer Anordnung die (unter einander gegenläufigen) Makroparallelen zu Mk 2,1 - 17; 2,18 - 28.

Den Eingeweihten im Sinne der Parabeltheorie (4,10 - 12) stehen die Mahlteilnehmer in 2,15 - 17 gegenüber, den Ausgeschlossenen (4,11: τοῖς ἕξω) die Gegner (im vorangehenden eher auf die alte Familie bezogen; vgl. 3,31 f).

Nach den beiden Kontrast-Kapiteln Mk 3,20 - 35 und 4,1 - 34, die je auf ihre Weise das Thema der Zugehörigkeit (Jesu bzw. zu Jesus) darstellen, leitet Markus mit der Seesturm-Perikope über¹ zu einer Folge von Episoden, in denen Jesus erstmals wieder² sozusagen Neuland betritt: zunächst mit 5,1 - 20 das "jenseitige [Ufer] des Meeres", nämlich "das Gebiet der Gerasener" (5,1), das später als Teil der Dekapolis erscheint (vgl. 5,20).

- Die geografischen Probleme (Gerasa liegt nicht am See Genesaret) sollten uns nicht beschäftigen!
- Die Geschichte (ein Exorzismus; der Zweite konkret erzählte!) wird im mk Zusammenhang analysiert, um auch hier zu verdeutlichen, wie Markus seine Erzählung gestaltet:

¹Die Wiederaufnahme der Boot-Situation von 4,1 in 4,35-trotz der Unterbrechung des szenischen Rahmens durch 4,10 ff-zeigt, daß Markus dies so bewertet sehen will.

²Insgesamt ist dies erst das zweite Mal seit 1,21 ff, daß Jesus in einer konkreten Einzelepisode ein Stadt-Gebiet betritt.

▲ Analyse (der Verbkette = Handlung):

5,1 - 13

als "komische" Erzählung

5,14-17. 18-20

als "tragische" Gegengeschichten, in denen dasselbe Land (χώρα!), aus dem Jesus die Dämonen unwiderstehlich vertreibt, seinerseits Jesus nicht aufnimmt, in deren letzter aber auch gezeigt wird, wie in diesem Land dennoch ein unaufhaltsamer Verkündigungsprozeß einsetzt, wenn auch unter dem "tragischen" Vorbehalt der Trennung des Verkündigers von Jesus (V 19: der Auftrag beginnt mit dem abschlägigen Bescheid hinsichtlich der Bitte des Geheilten, ἴνα μετ' αὐτοῦ ᾦ).

- ▲ 5,1 - 13 spielt in einem quasi mythologischen Gegenbereich zu der besonders in 5,14 - 17 konkret bezeichneten Welt der πόλις. Der Sinn ist erst deutlich erfaßt, wenn man 5,2 - 5 als anthropologische Studie versteht, die den Menschen vgl. ἄνθρωπος, V 2) als Bewohner eines Todesbereichs (μνημεῖα, V 2 bzw. μνήματα V 5) zeigt.

Diese Todeswelt auf den Bergen (vgl. V 5) ist mit der Stadtwelt in 5,14 ff in Beziehung gesetzt über das Stichwort χώρα; vgl. 5,1.10 (!). 17 (!). Die Dämonen wollen nicht das Land verlassen; die Einwohner wollen, daß Jesus das Land verläßt. Die Stadt wehrt sich also dagegen, daß mit Jesus die dämonenbezwingende βασιλεία Gottes im Lande Fuß faßt.

- ▲ Insgesamt ist 5,1 - 20 also bei Markus eingesetzt als eine exemplarische Geschichte, die erstmals die Perspektive eines Übergangs der Verkündigung ins heidnische Gebiet entwickelt.



▲ Ausblick auf 5,21 - 43:

Heidnisches und jüdisches "Ufer" erscheinen gleichermaßen als Todeswelt, sind die beiden religionsspezifisch differenzierten Milieus, in denen bei Markus die Herrschaft der Dämonen als Todesherrschaft exemplarisch gezeigt wird.

Wichtig: Die antijüdischen "Tendenzen" bei Markus erweisen sich damit als Element der radikal kritischen Anthropologie.

▲ Ausblick auf 6,7 - 8,21, insbesondere die erneute Berücksichtigung des Dekapolis-Gebietes vor der zweiten Brot-Wunder-Erzählung:

Das Gebiet, das Jesus 5,1, wie Feindesland betritt, das ihn niemals aufnimmt¹, erfährt dennoch anfanghaft die Fülle der Gottesherrschaft. Die sieben mit Brot vollen Körbe, die nach der Speisung der 4000 übrigbleiben (vgl. 8,8) sind ebenso wie die zwölf Körbe von 6,43 symbolische Hinweise auf die schon anbrechende Herrschaft Gottes.

Dieses "Zeichen" ist mit Jesus gesetzt. Dieses "Zeichen" zu verstehen - was nach 8,14 - 21 die Jünger nicht können: der "tragische" Vorbehalt! -, ist Sache des Lesers des MkEv.

▲ Das "Jüngerunverständnis" ist ebenso wie das "Geheimnis"-Motiv bei Markus (vgl. 4,11!) Bestandteil einer umgreifenden erzählerischen und theologischen Struktur, in der Markus die in der Verkündigung des Wortes erschlossenen Möglichkeiten christlicher Existenz für seinen Leser zeigt:

Eine Existenz, die die Machtfrage zwischen Gott und Dämonen um das Obsiegen von Leben und Tod in der Daseinswelt des Menschen als bereits definitiv entschieden ansieht, aber nicht in einer "komischen" Endgeschichte mit Gottes Triumph als letztem Kapitel, sondern in der Geschichte des gekreuzigten Jesus, der Gottes Sohn war.

¹Dasselbe gilt für das jüdische "Ufer"; vgl. 6,1 - 6 einerseits, 6,36 - 44 andererseits.

Diese Geschichte erzählt Markus als Grundlegung christlicher Existenz, als Entwurf eines Lebens im Milieu des Todes.

Dies auszuführen, wäre unter Punkt b) nötig gewesen.

Statt dessen gibt es im SS die Fts der Vorlesung.