

VON DER VITA ZUR GESCHICHTE DES ERINNERTEN JESUS

Überlegungen zum Markusevangelium

Sandra Hübenthal

*Michael Theobald zum Dank für die konstruktive Begleitung
beim Vermessen eines wahrlich komplexen Forschungsfeldes*

I HINFÜHRUNG

In den nachfolgenden Überlegungen stehen die beiden Begriffe *Vita* und *Geschichte des erinnerten Jesus* stellvertretend für zwei unterschiedliche Herangehensweisen an den Evangelientext. Unter *Vita* verstehe ich die historische Annäherung an den Jesus, dessen Leben und Wirken in den Evangelien erinnert und erzählt wird. Unter *Geschichte des erinnerten Jesus* verstehe ich eine Lektüre der Evangelien als fundierender Texte unterschiedlicher Erinnerungsgemeinschaften, die die Wiederfahrnisse mit Jesus erinnern und sich dabei zugleich auch selbst erzählen. Der Unterschied zwischen beiden Zugängen liegt in der Blickrichtung. Im ersten Fall wird der Erinnerungsgegenstand Jesus als Objekt in den Blick genommen, im zweiten Fall der Text als Medium, das einen Identitätsentwurf im Spiegel der Jesuserinnerung zeigt. Holzschnittartig und stark vereinfachend ließe sich sagen, dass der erste Anweg eher versucht, etwas über Jesus in Erfahrung zu bringen, während der zweite erkundet, zu welcher Identitätskonstruktion aufgrund von Jesuserinnerung eingeladen wird. Die hier vorgestellten Überlegungen sind im zweiten Zugang zu verorten und stehen unter dem Erkenntnisinteresse, wie neutestamentliche Texte als *Momentaufnahmen frühchristlicher Identitätsbildungsprozesse* gelesen und ausgelegt werden können.¹

Ein solcher Zugriff auf neutestamentliche Texte ist einem hermeneutischen Zugang zuzuordnen, den ich mangels besserer Terminologie unter den Begriff *kulturwissenschaftliche Exegese* fassen möchte.² Ich vermute, dass dieser Zugang

¹ Zuerst formuliert in *Sandra Hübenthal*, Social and Cultural Memory in Biblical Exegesis, in: Pernille Carstens / Trine Hasselbalch / Niels Peter Lemche (Hg.), *Cultural Memory in Biblical Exegesis (Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts 17)*, Piscataway NJ 2012, 175-199, 195f. Vgl. auch *Sandra Hübenthal*, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis (FRLANT 253)*, Göttingen 2014, 150-155.

² Zum *Cultural Turn* in der neutestamentlichen Wissenschaft und der sich daran an-

die Möglichkeit eröffnet, zwei Forschungsdiskurse, die sich auseinander entwickelt haben, wieder miteinander ins Gespräch zu bringen: die stärker historisch orientierte Jesusforschung und die stärker literaturwissenschaftlich orientierte Markusevangelienforschung.³ Als Brücke zwischen beiden Arbeitsfeldern bietet sich die Forschung zum sozialen Erinnern an, die hierzulande unter dem Begriff *kulturelles Gedächtnis* bekannt ist und im englischen Sprachraum unter *Social Memory Theory* firmiert.

Im internationalen Forschungsdiskurs werden die Themenfelder *Mark as History*, *Mark as Literature*, *Mark as Story* und *Mark as Theology* eifrig diskutiert.⁴ Auffällig ist, dass die *Social Memory Theory* und Fragen kulturwissenschaftlicher Bibellektüre dabei fast keine Rolle spielen. Es scheint, als werde diese Fragestellung allein in der Jesusforschung rezipiert. Dort ist man zwischenzeitlich zwar bei der Frage angekommen, *was* erinnert wird, aber nicht unbedingt, *wie* erinnert wird, *wer* erinnert und welche Auswirkungen diese Erinnerungen auf Identitätsbildungsprozesse haben.⁵ Dies scheint mir ein lohnendes Forschungsfeld zu sein, das es genauer zu erkunden gilt.

Der Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist daher die Frage: *Welche theoretische und hermeneutische Grundlage erlaubt es, das Markusevangelium als*

schließenden Frage einer kulturwissenschaftlichen Exegese vgl. *Christian Strecker*, »Turn! Turn! Turn! To Everything There is a Season«. Die Herausforderung des cultural turn für die neutestamentliche Exegese, in: Wolfgang Stegemann (Hg.), *Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung*, Stuttgart 2003, 9–42; *Christian Strecker*, *Kulturwissenschaften und Neues Testament*: VF 55 (2010), 4–19; sowie *Lukas Bormann*, *Kulturwissenschaft und Exegese. Gegenwärtige Geschichtsdiskurse und die biblische Geschichtskonzeption*: EvTh 69 (2009), 166–185.

³ Treffend zusammengefasst bei *Elizabeth Struthers Malbon*, *Mark's Jesus. Characterization as Narrative Christology*, Waco 2009, 244f.: »Whereas Jesus researchers approach the Gospels as source materials to be excavated and sifted for valuable evidence, narrative critics approach the Gospels as creations in themselves to be explored and appreciated holistically, including their gaps and tensions. Thus one finds in key English-language scholars of the quest for the historical Jesus little interest in or use of the results of narrative criticism. Narrative criticism and historical Jesus research, at least in the United States and England, seem to have begun and remained as parallel tracks rather than as intersecting approaches«.

⁴ Für einen Überblick über die gegenwärtigen Trends in der Markusevangelienforschung vgl. *Cilliers Breytenbach*, *Current research on the Gospel according to Mark. A Report on Monographs Published from 2000–2009*, in: Eve-Marie Becker / Anders Runesson (Hg.), *Mark and Matthew I. Comparative Readings. Understanding the Earliest Gospels in their First-Century Settings*, (WUNT 271), Tübingen 2011, 13–32.

⁵ Vgl. hierzu bspw. *Chris Keith*, *Memory and Authenticity. Jesus Tradition and What Really Happened*: ZNW 102 (2011), 155–177 und *Anthony Le Donne*, *The Historiographical Jesus. Memory, Typology, and the Son of David*, Waco 2009.

Artefakt des kollektiven Gedächtnisses zu lesen und was ändert sich dadurch für Verständnis und Auslegung des Textes?

Meine These ist, dass das Markusevangelium weniger über Jesus selbst Auskunft gibt als es einen Rahmen bereitstellt, in dem sich die Identität der *Markusleute* – so nenne ich die Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft, die hinter diesem Text steht –⁶ bildet und stabilisiert. Dabei gehe ich davon aus, dass das Markusevangelium nicht von einem Autor aus dem ihm zugeflossenen Traditionen für eine Gemeinde verfasst wurde, sondern innerhalb einer Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft von Jesusnachfolgern entstanden ist und ihre Erfahrungen und Erinnerungen spiegelt. Bei diesem Ansatz nehme ich die Überlegungen von Maurice Halbwachs ernst, der den Unterschied zwischen *sozialem* und *kollektivem Gedächtnis* u. a. darin sah, dass das *soziale Gedächtnis* den Prozess der Identitätsverfertigung innerhalb bereits existenter sozialer Rahmen beschreibe, während das *kollektive Gedächtnis* den Prozess der Verfertigung neuer Rahmen für künftige Identitätsbildungsprozesse darstelle. So verstanden ist das Markusevangelium die fundierende Geschichte einer Gemeinschaft, die von dort her ihre Identität bestimmt.⁷

Das Markusevangelium als *kollektives Gedächtnis* oder *Geschichte des erinnerten Jesu* zu lesen ermöglicht es, den Text als Quelle neu zu entdecken: Nicht als *unmögliche Rekonstruktionen vergangener Wirklichkeit*, sondern als *Zeugnis einer Wirklichkeitskonstruktion*, die eine Geschichte erzählt, die das politische, soziale, kulturelle und wirtschaftliche Umfeld in eine enge Beziehung zu den Widerfahrnissen setzt, die sie erinnert und so auch von ihrer eigenen Identität Auskunft gibt.⁸ Man könnte also sagen, dass das Markusevangelium die *Wirklichkeitskonstruktion der Markusleute* spiegelt.⁹ Wenn das Markusevangelium

⁶ Im Gegensatz zu einer *markinischen Gemeinde*. Der Begriff der »Gemeinde« scheint mir für Gruppen von Jesusnachfolgern im ersten Jahrhundert problematisch, da er den heutigen Sprachgebrauch spiegelt und zum anachronistischen Hineinlesen späterer Gemeindestrukturen in antike Texte verleitet. Auch im internationalen Forschungsdiskurs werden die Begriffe »Gemeinde« und »community« derzeit eher kritisch gesehen.

⁷ Eine ausführliche Darstellung dieses Ansatzes mit einer hermeneutischen Diskussion der kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretischen Grundlagen, einem Modell für die Applikation auf biblische Texte und einer exemplarischen Durchführung am Beispiel des Markusevangeliums findet sich in meiner Habilitationsschrift *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis* (vgl. Anm. 1).

⁸ In paraphrasierender Anlehnung an *Andreas Holzem*, Die Geschichte des »gegläubten Gottes«. Kirchengeschichte zwischen »Memoria« und »Historie«, in: Andreas Leinhäupl-Wilke; Magnus Striet (Hg.), *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen*, Münster – Hamburg – London 2000, 73–103, 74.

⁹ Diese Zuspitzung ist ein Ergebnis der Diskussion des Vortrags in der Fachgruppe Neues

von Jesus spricht, beschreibt es nicht einfach von außen das Leben und Sterben eines Mannes, der Jesus von Nazareth hieß. Es erzählt vielmehr von innen, wie das Wiederfahrnis der Begegnung mit Jesus und die Erfahrungen mit ihm diejenigen geprägt haben, die diese Geschichte erinnern und erzählen. Als *fundierende Geschichte* ist das Markusevangelium demnach ein Dokument kollektiver Sinnstiftung. Es bietet eine das einzelne Individuum überschreitende Welt- und Lebensdeutung. Wie alle Gründungserzählungen ist es ein identitätskonkreter Text, keine abstrakte Historie. Entsprechend lese ich das Markusevangelium nicht als *Vita* sondern als gedeutete Erinnerung und verdichtete Erfahrung, bei der die Wahrheit nicht objektiv, sondern eine soziale Übereinkunft ist. Es ist nicht *die Geschichte Jesu*, sondern *eine Geschichte des erinnerten Jesus*, dem die *Markusleute* und später Hinzukommende im Text immer wieder neu begegnen und eingeladen sind, den Weg mit- und nachzugehen, den er vorgezeichnet hat.

2 GESCHICHTE ODER GESCHICHTEN?

Wie fügen sich diese Überlegungen in den aktuellen Forschungsdiskurs ein? Die Landschaft historischen Forschens hat sich infolge des *Linguistic* und *Cultural Turn* stark verändert. Als die Impulse aus der Kulturwissenschaft die Geschichtswissenschaft erreicht hatten, wurden sie dort nicht minder heftig diskutiert als in anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen. Kulturwissenschaftliche Impulse haben erhebliches Innovationspotential für die historische Forschung und können sie jenseits der Ergänzung um sozialgeschichtliche und politikgeschichtliche Aspekte von Grund auf verändern. Die Debatte, die in der Geschichtswissenschaft mit Namen wie Hayden White, Jörn Rüsen, Frank Ankersmit und Paul Ricœur verbunden ist, blieb nicht ohne Echo in den historischen Disziplinen der Theologie. In der neutestamentlichen Wissenschaft ist sie insbesondere in der Jesusforschung und der Frage der Evangelien als Geschichtsdarstellungen anzutreffen. Das ist erfreulich und dennoch ist mit Lukas Bormann durchaus ein »Nachholbedarf an begrifflicher Präzision«¹⁰ anzumahnen.

Die neutestamentliche Wissenschaft hat auch deshalb Nachholbedarf, weil die im Zuge der Form- und Redaktionsgeschichte entstandene Vermischung *historischer* und *literarischer* Fragestellungen im Gefolge des *Linguistic Turn* zwar erkannt, aber noch lange nicht aufgelöst worden ist.¹¹ Noch immer werden die

Testament; ich danke den Kolleginnen und Kollegen an dieser Stelle herzlich für die konstruktiven Anregungen zum Weiterdenken.

¹⁰ Bormann, Kulturwissenschaft und Exegese (Anm. 2), 180. Vgl. hierzu auch Ruben Zimmermann, *Geschichtstheorien und Neues Testament. Gedächtnis, Diskurs, Kultur und Narration in der historiographischen Diskussion: Early Christianity 2* (2011), 417-444, 418.

Evangelien in die damalige Wirklichkeit hinein verlängert. Im Zuge des *Narrative Criticism* richtete sich der Blick eher auf dem Gesamttext als auf Einzeltraditionen und die Evangelien werden seither als eigenständige Kompositionen gelesen, jedoch zumeist unter Absehung ihres Wertes als *historische Quellen*. Die historische Rückfrage wird aus pragmatischen oder hermeneutischen Gründen nicht gestellt. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich die Diskurse an dieser Stelle getrennt haben. Der Rekurs auf die aristotelische Unterscheidung zwischen Geschichtsschreibung und Dichtung dürfte sein Übriges dazu getan haben, dass sich Evangelienauslegung und Jesusforschung auseinanderentwickelt haben. Die Hinwendung der Geschichtswissenschaft zur Narratologie könnte hier ebenso eine Brückenfunktion haben wie die Aufnahme der Erkenntnisse kulturwissenschaftlicher Forschung zum sozialen Erinnern in der Evangelienauslegung. Tatsächlich haben sich beide Felder bereits in diese Richtung entwickelt: Während die literaturwissenschaftlich orientierte Exegese die erzählte Welt des Markusevangeliums als Diskurs untersucht, wertet die Jesusforschung im Gefolge des *cultural turn* die Welt des Markusevangeliums als Geschichtskonstruktion aus. Es gilt nun, beide Ansätze miteinander zu vernetzen.

Wird das Markusevangelium als narrative Repräsentation der Ereignisse um und mit Jesus verstanden, die erinnert, gedeutet und in einem konkreten historischen Kontext verortet werden, dann erzählt es die Geschichte Jesu als eine Geschichte von Ereignissen und Erfahrungen, die schon einige Zeit zurückliegen, also eine Größe der unmittelbaren Vergangenheit (*recent past*)¹² darstellen. Als Erzählung von einem späteren Standort aus unterscheidet das Markusevangelium wahrnehmbar zwischen seiner eigenen und der erzählten Zeit.¹³

¹¹ Vgl. hierzu bereits *Vincent Taylor*, *Formation of the Gospel Tradition*, London 1933, 33f, und *Pierre Benoit*, Überlegungen zur formgeschichtlichen Methode, in: ders., *Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf 1965, 23–50, 35. *Jens Schröter*, Überlegungen zum Verhältnis von Historiographie und Hermeneutik in der neutestamentlichen Wissenschaft, in: ders., *Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons (WUNT 204)*, Tübingen 2007, 23–35, 32 fasst zusammen: »Indem von Gattungen unmittelbar auf historische Situationen geschlossen wurde, wurde die Reflexion des Verhältnisses von Einzeltatsache und historischem Zusammenhang und damit die hermeneutische Frage nach den Bedingungen der Konstruktion von Geschichte übersprungen«.

¹² Vgl. *Jan Assmann*, *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2005, 51f.

¹³ Vgl. *Jens Schröter*, *Von der Historizität der Evangelien. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus*, in: ders., *Von Jesus zum Neuen Testament (Anm. 12)*, 105–146, 143. Technisch gestaltet sich das folgendermaßen: »Mk erzählt episodisch, schematisierend und unter Aufnahme von Schriftziten und deutenden Motiven. Damit ist gleichwohl nicht zu verkennen, dass die Repräsentation der Wirksamkeit Jesu so erfolgt,

Historisch betrachtet, orientiert es sich, wie Jens Schröter treffend formuliert hat, am »Wirken Jesu, das einen neuen Rahmen für die Deutung der Wirklichkeit setzt. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden dabei auf neue Weise miteinander verknüpft und die Person Jesu wird zum Zentrum eines Geschichtsentwurfs«. ¹⁴ Das entscheidende Stichwort hier ist *neuer Rahmen*. Da *Rahmen* – und *Episoden* – in der Markuskforschung seit Karl Ludwig Schmidt mit einer bestimmten Bedeutung aufgeladen sind, ist es nötig, zunächst zu klären, was die scheinbar vertrauten Begriffe in einer anderen Fachkultur meinen. Es trägt nicht unerheblich zur Verwirrung bei, dass auch in der kulturwissenschaftlichen Gedächtnistheorie mit *Episoden* und *Rahmen* operiert wird, damit aber etwas grundlegend anderes gemeint ist als in der Formkritik.

3 GEDÄCHTNISTHEORETISCHE ANSÄTZE

Bei der Betrachtung biblischer Texte aus der Perspektive *Social Memory Theory* geht es nicht um die Vorgeschichten und Entstehungsprozesse der Text selbst, sondern um deren Voraussetzungen. *Sozialen Rahmen* oder *Gedächtnisrahmen* beschreiben hier nicht Text- oder Überlieferungsgrenzen, sondern Diskursräume als soziale Größen im Prozess frühchristlicher Identitätsbildung. Diese werden auf der Basis vorliegender Texte erforscht. ¹⁵ Werner Kelber, einer der Pioniere, fragte in einer kritischen Sichtung erster Ansätze zur Applikation der *Social Memory Theory* auf neutestamentliches Forschen: »Could we bring ourselves to think of the Gospels, or part of the Gospels, ultimately as the work of memorial processes?« ¹⁶ Wenn Evangelien als *kollektive Gedächtnisse* gelesen werden, wer-

dass sie durch die Beschreibung von Orten, Personen und konkreten Umständen der erzählten Handlungen in einen deutlich identifizierbaren historischen Kontext gestellt wird. Bei diesem Kontext handelt es sich somit nicht um einen sekundären »Rahmen«, der für eine Darstellung des historischen Jesus außer Acht gelassen werden könnte« (ebd., 136).

¹⁴ Jens Schröter, Konstruktion von Geschichte und die Anfänge des Christentums. Reflexionen zur christlichen Geschichtsdeutung aus neutestamentlicher Perspektive, in: ders., Von Jesus zum Neuen Testament (Anm. 12), 37–54, 53.

¹⁵ Vgl. Hierzu Alan Kirk / Tom Thatcher, Jesus Tradition as Social Memory, in: dies. (Hg.), Memory, Tradition, and Text (Semeia Studies 52), Atlanta 2005, 24–42, 33: »A social memory approach would thus be concerned with the reception history of Jesus tradition in the early church, as each previous construction of the past becomes an aspect of the overall social setting in which new memories are produced«.

¹⁶ Werner Kelber, The Works of Memory. Christian Origins as MnemoHistory – A Response, in: Alan Kirk, Tom Thatcher (Hg.), Memory, Tradition, and Text (Anm. 16), 221–248, 241. Vgl. hierzu auch Ruben Zimmermann, Gleichnisse als Medien der Jesuserinnerung. Die Historizität der Jesusparabeln im Horizont der Gedächtnisforschung, in: ders. / Gabi Kern

den Erinnerungserzählungen – zumeist *Episoden* genannt – nicht einfach in einem neuen *Rahmen* platziert. Sie werden vielmehr im Zuge der Einbettung in eine größere narrative Einheit immer wieder überarbeitet und neu geformt.¹⁷ Wenn man diesen Prozess, den die neurowissenschaftliche Forschung für individuelle Erinnerungen bestätigt hat, ernst nimmt, heißt es, Abschied zu nehmen von der Vorstellung, dass sich Episoden und Rahmen im Markusevangelium so sauber trennen lassen, wie es im Gefolge von Schmidt vermutet wurde. Der formkritische Ansatz muss in diesem Punkt als widerlegt gelten.

Auch die Formen selbst, in denen Erinnerungen erzählt und überliefert werden, sind nicht fest, sondern wandelbar. Empirische Forschung in den Kulturwissenschaften belegt, dass Veränderungen der Form ebenso gängig sind wie die Anpassung von Form und Inhalt. Damit ist die Vorstellung von idealen oder festen Gattungen hinfällig. Wenn es nun aber einerseits keine festen und idealen Gattungen gibt, Formen als soziale Übereinkünfte also durchaus wandelbar sind und veränderten Kontexten angepasst werden können und andererseits die narrative Verbindung von einzelnen Episoden sowie ihre Verortung in einem größeren Rahmen durch einen Überarbeitungsprozess geprägt ist, der es weithin unmöglich macht, auf Vorgängerstufen zu schließen, so heißt das auch, dass ein unverstellter Blick durch den Text hindurch auf die hinter ihm liegenden Ereignisse oder auf seinen Wachstumsprozess nicht möglich ist. Der Evangelientext allein ist weder transparent für seine Entstehung noch für die hinter ihm liegenden Ereignisse. Es gibt kein methodisch abgesichertes Zurück hinter den Text.

Damit ist auch die Pragmatik der Texte neu zu bestimmen: Sie ist auf *Identitätsstiftung* hin orientiert, nicht auf *Geschichte* oder *Mission*. Das heißt auch, dass eine Textanalyse den Text als identitätskonstitutives Selbstzeugnis erläutern muss, das im Rückgriff auf ein fundierendes Ereignis Gegenwart erklären und Zukunft sichern will. Im Text spiegelt sich nicht historische Wirklichkeit, sondern gedeutete Erfahrung.¹⁸ Die Evangelien greifen nicht einfach auf die Vergangenheit aus und repräsentieren sie, sondern sie erzählen gleichermaßen von den Erfahrungen wie vom Selbstverständnis der Erinnerungs- und Erzählgemeinschaften, die hinter ihnen stehen und laden ein, diese Deutung zu übernehmen. Das Markusevangelium wäre demnach weder eine *Vita Jesu* noch ein *Missionstext*, sondern ein *identitätskonstitutiver Erinnerungstext* und seine Pragmatik bestünde nicht in *Belehrung* oder in *Missionierung*, sondern in *Familiari-*

(Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte (WUNT 231), Tübingen 2008, 87–121, 110: »Die Evangelien sind zweifellos als Makrogattung die markantesten Medien eines Erinnerungsprozesses, der die christliche Gemeinschaft konstituierte«.

¹⁷ Vgl. hierzu *Hübenthal*, Markusevangelium (Anm. 1), 190–197.

¹⁸ Vgl. hierzu auch *Adriana Destro / Mauro Pesche*, Encounters with Jesus. The Man in His Place and Time, Minneapolis 2012, XIV.

sierung. Die Rezipientinnen und Rezipienten sind eingeladen, sich mit ihren eigenen Erinnerungen und Erfahrungen in den Erinnerungen und Erfahrungen, von denen das Markusevangelium erzählt, wiederzufinden und sich so ihrer Identität zu versichern.

Dass dabei nicht alles gruppenbezogene Konstruktion ist, sondern durchaus auf historisch-konkreten Ereignissen und Widerfahrnissen beruht, wird niemand mit guten Gründen bestreiten wollen. Auch nicht, dass Erinnerungen und Erzählungen nach Gesetzmäßigkeiten tradiert werden, die sich nicht vollständig einholen und nachvollziehen lassen. Dass im Markusevangelium historisches Material verarbeitet wurde, wird niemand in Abrede stellen; entscheidend ist hier vielmehr die Perspektive, unter der das Geschehen ist. Das Markusevangelium erzählt – wie jede historische Quelle – unter einer bestimmten Perspektive, die meist unter der Überschrift *Theologie des Markus* untersucht wird. Geschichte und theologische Interpretation lassen sich jedoch nicht so einfach trennen. Indem das Markusevangelium erzählt, betreibt es Theologie, seine gedeutete Geschichte ist narrative Theologie, die Traditionen nicht einfach aufnimmt und weiterreicht, sondern sich zu eigen macht und für ihren eigenen Kontext deutet.¹⁹

Wie lassen sich diese Überlegungen für die Arbeit am Text des Markusevangeliums fruchtbar machen? Welchen *Rahmen* bietet der Text und wie können sich Hörer und Leserinnen innerhalb dieses Rahmens verorten? Kurz: Wie sieht eine kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretische Lektüre des Markusevangeliums konkret aus? Die Erkenntnisse der neueren narratologischen Forschung zum Markusevangelium erweisen sich für ein solches Unternehmen als besonders fruchtbar.

¹⁹ Zur narrativen Grundstruktur von Erinnerungen gehört auch, dass nur die Geschichten sozial akzeptiert, geteilt und letztlich auch weitertradiert werden, die Relevanz für die jeweilige Erinnerungsgemeinschaft haben. Traditionen, die keinerlei Bedeutung für die aktuelle Situation einer Gruppe haben, werden in oralen Gesellschaften gewöhnlich irgendwann nicht mehr weitergegeben (vgl. *Hübenthal*, Markusevangelium [Anm. 1], 96–124). Ähnliches ist für die Fortschreibung der Evangelien zu konstatieren: Der synoptische Vergleich zeigt deutlich, dass Mt und Lk das Mk und seine Traditionen nicht einfach wortgetreu überliefert oder unreflektiert fortgeschrieben haben, sondern sie weiterentwickelt und ihren eigenen Bedürfnissen angepasst haben. Es scheint mir nicht logisch anzunehmen, dass das Mk anders mit der Tradition umgegangen ist. Dem Markusevangelium in gut formkritischer Tradition die theologische Reflexion abzusprechen, und es zu einer eher ungeordneten Sammlung zu degradieren, zeigt nicht nur einmal mehr die langen Schatten einer historisch-kritischen Vorstellung von Oralität, die von der Schriftlichkeit her denkt, sondern läuft auch Gefahr, die theologische Leistung der Jesu-nachfolger in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nicht ernst zu nehmen – und sich damit letztlich von den eigenen Wurzeln abzuschneiden.

3 NARRATOLOGISCHE VERORTUNG

Neuere Ansätze in der literaturwissenschaftlichen Markusevangelienforschung widmen sich der Erforschung der erzählten Welt des Markusevangeliums. Die Aufgabe einer so verstandenen narratologischen Analyse besteht nicht darin, die Welt zu beschreiben, in der der Text entstanden ist oder auf die er zu referieren scheint, sondern die Welt des Textes selbst zu untersuchen. Es geht also nicht um den historischen Autor und die reale Welt, sondern um die Erzählinstanz und die im Text *erzählte Welt*.

Die Frage nach der Referentialität steht dabei an zweiter Stelle.²⁰ Wie komplex die Frage der Referentialität ist und dass sich hier keine eindeutigen Lösungen im Sinne klarer Alternativen finden lassen, lässt sich gut an der Frage *faktuales* vs. *fiktionales* Erzählen zeigen, die bislang meist im Rekurs auf die Überlegungen von Gérard Genette verhandelt wurde.²¹ Das Markusevangelium gilt demnach als *faktuale* Erzählung, wenn *Autor* und *Erzähler* identisch sind.²² Neuere Erkenntnisse der Erzählforschung stellen jedoch nicht nur infrage, ob sich diese Unterscheidung wirklich so treffen lässt, sondern auch, ob sie überhaupt sinnvoll ist. Elizabeth Struthers Malbon hat in *Mark's Jesus* gezeigt, dass sich im Markusevangelium *Erzähler* und *impliziter Autor* deutlich unterscheiden.²³ Das bedeutet auch, dass auch *Autor* und *Erzähler* nicht identisch

²⁰ Ohne die historische Dimension in Abrede zu stellen oder zu versuchen, *Erinnerungserzählung* (synchron) gegen *Tradition* (diachron) auszuspielen. Der Rekurs auf narratologische Methodik fokussiert lediglich auf einen bestimmten Aspekt in einem weit größeren Verstehensmodell. Selbstverständlich haben auch Erinnerungserzählungen ihre Geschichte.

²¹ Vgl. *Stephan Jaeger*, Erzählen im historiographischen Diskurs, in: Klein, Christian / Martínez, Matías (Hg.), *Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*, Stuttgart 2009, 110–135, 124: »Werden grundlegende Unterscheidungskriterien von fiktionalem und faktualem Erzählen angeführt, spielen sich diese zumeist auf der Ebene der Stimme ab. Damit konzentriert sich die Diskussion besonders auf das Verhältnis von Autor und Erzähler. Gérard Genette entwickelte hierzu ein logisches Schema: Ausgehend von den drei Erzählinstanzen Autor (A), Erzähler (E) und Figur (F) lassen sich durch logische Relationen Grundfiguren von Redeweisen bestimmen. Die historische Erzählung ist durch die Gleichung $A=E+F+(A\neq F)$ gekennzeichnet. Die Identität von Autor und Erzähler erweist sich für die strukturelle Erzählanalyse als grundlegendes Merkmal der historischen Erzählung. Durch die Nicht-Identität von Autor und Figur unterscheidet sie sich von der Autobiographie«.

²² Entsprechend formuliert *Eve-Marie Becker*, *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie* (WUNT 194), Tübingen 2006, 122, für Mk und Lk: »Es handelt sich also um eine faktuale Konstruktion von Ereignisgeschichte in narrativ-fiktiver Form«. Vgl. ferner *Martin Ebner*, *Bernhard Heininger*, *Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis*, Paderborn 2005, 98–102.

²³ *Malbon*, *Mark's Jesus* (Anm. 3), 233f. In Zusammenhang mit dieser Fragestellung verweist

sind.²⁴ Damit ist noch keine Entscheidung über die Referentialität des Markustexts getroffen, es wird jedoch deutlich, dass es größere Probleme mit der Krite­riologie gibt, als es auf den ersten Blick scheint.²⁵

Es braucht daher Konzepte, die den unterschiedlichen Kommunikationsebenen im Text gerecht werden. Dass das Markusevangelium als Erzähltext kein Fenster in die Welt Jesu ist, sondern von einem späteren Zeitpunkt und aus einer späteren Perspektive erzählt, ist mittlerweile Konsens. Gelegentlich wird überlegt, ob sich die *Welt des Erzählers* im Evangelientext abbilde, etwa in Erzählerkommentaren, Handlungen oder Aussagen, die nicht in die Zeit Jesu passen. Man könnte hier von einer Art erweitertem *Differenzkriterium* sprechen. Doch das löst das Problem nicht, denn auch hier werden Textinformationen direkt in die reale Welt gespiegelt. So richtig die Annahme ist, dass der Standort der Erzählinstanz zeitlich nach den Ereignissen liegt, so wenig ist damit über die Referentialität des Textes ausgesagt. *Erzählte Welten* sind von der Erzählstimme erschaffene fiktionale Welten. Ob sich in ihnen tatsächlich die Welt des *Autors* spiegelt, lässt sich nicht erheben. Was sich hingegen am Text zeigen lässt, ist der Unterschied zwischen *erzählter Welt* und der *Welt der Erzählinstanz oder Erzählstimme*. Bei beiden handelt es sich jedoch um Textphänomene. Ebenso wie die Erzählstimme körperlos ist, sind der markinische Jesus und seine Jünger keine Charaktere aus Fleisch und Blut, sondern Erzählfiguren aus Papyrus und Tinte.

Bei der Erzähltextanalyse geht es folglich nicht darum, die Welt hinter den Text zu erkunden, sondern die Welt, oder besser: die *möglichen Welten*, die der Text selbst erschafft.²⁶ Die Unterscheidung von *erzählter Welt*, *Welt der Erzähl-*

Cilliers Breytenbach, From Mark's Son of God to Jesus of Nazareth – un cul-de-sac?, in: Jan van der Watt (Hg.), *The Quest for the Real Jesus*. Radboud Prestige Lectures by Prof. Dr. Michael Wolter (Biblical Interpretation Series 120), Leiden 2013, 19–56, 29, darauf, »some tension between the earthly Jesus – about whom the narrative is – and the position of the narrator who presents him as Son of God« sei bereits Ernst Käsemann aufgefallen.

²⁴ Dieser Unterschied wird noch deutlicher, wenn man statt vom *Erzähler* von der *Erzählstimme* spricht.

²⁵ Vgl. *Zimmermann*, *Geschichtstheorien* (Anm. 10), 428: »Die Herausforderung für die Geschichtswissenschaft war damit groß, denn durch die Hinwendung zu literaturwissenschaftlichen Kategorien wurde die auf Aristoteles zurückgehende Trennung zwischen Geschichtsschreibung und Dichtung, oder in Genettes Diktion zwischen »faktualen« und »fiktionalen Erzählungen« aufgehoben. Historische Erzählungen sind immer auch fiktionale Erzählungen, indem sie den historischen Stoff mit den Mitteln der Narrativität zur Darstellung bringen«.

²⁶ Zur Applikation der Theorie *Möglicher Welten* (*Possible-Worlds-Theory*) auf biblische Texte vgl. *Susanne Gillmayr-Bucher*, *Erzählte Welten im Richterbuch*. Narratologische Aspekte eines polyfonen Diskurses (Biblical Interpretation Series 116), Leuven 2012; für eine An-

stimme und den *Welten der einzelnen Erzählfiguren* ist komplex genug - auch ohne dass man versucht, sie in die außertextliche Wirklichkeit hinein zu verlängern.

5 TEXTBEOBACHTUNGEN

Wie sieht das konkret aus? Wenn man die Ausgestaltung der Erzählerperspektive im Markusevangelium untersucht, stellt man fest, dass die Rolle des Erzählers nicht akzentuiert ist und die Erzählstimme eher einem (nachgeborenen) Begleiter gleicht, der die Szenen einführt und Verstehenshilfen gibt. Dabei wird das Rezeptionsverhalten subtil gelenkt: Selten in der Situation direkt, sondern vorher oder nachher gibt die Erzählstimme klare Leseanweisungen, beispielsweise durch Charakterisierungen, die als Binnenperspektiven von Erzählfiguren vermittelt werden. *Schriftgelehrte* beispielsweise tauchen als Erzählfiguren erstmals in 2,6 auf, wurden aber bereits in 1,22 als Lehrende *ohne Vollmacht* charakterisiert. Diese Notiz reicht, um sie und ihre Weltsicht unterhalb der von Jesus anzusiedeln. Pharisäer und Schriftgelehrte begegnen im Makrotext immer als die ohne Vollmacht und als die, die nicht verstehen. Jesus ist hingegen immer derjenige, der sie belehrt. Das genügt, um ihre Perspektive als defizitär zu kennzeichnen.

Die Erzählfigur *Jesus* wird hingegen bereits in der Überschrift von der Erzählstimme positiv als $\nu\iota\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ charakterisiert.²⁷ Ein zusätzliches »Zeichen vom Himmel«, das die Erzählfigur von höchster Stelle innerhalb der *erzählten Welt* legitimiert, erscheint in 1,9 und führt die Charakterisierung $\nu\iota\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$

wendung auf das Markusevangelium *Hübenthal*, Markusevangelium (Anm. 1), 309–354; verdichtet in: *Sandra Hübenthal*, A Possible New World. How the Possible Worlds Theory can contribute to the understanding of Mark: *Annali di Storia dell'Esegesi* (32) 2015 (im Druck).

²⁷ Die textkritische Frage, ob die Bezeichnung $\nu\iota\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ zum ursprünglichen Textbestand gehört oder nicht, ist strittig, die Textzeugen lassen beide Varianten möglich erscheinen. Im jüngsten Beitrag zu dieser Fragestellung führt *Tommy Wasserman*, The »Son of God« was in the Beginning (Mark 1:1): *JThS* 62 (2011), 20–50, noch einmal die Argumente beider Seiten auf und votiert auf der Basis des Handschriftenbefundes (»earliest and strongest support«, 50), der inneren Logik und der Wahrscheinlichkeit der Auslassung des Titels im Zuge der Abschrift für die längere Lesart. Auch *Dean B. Deppe*, Markan Christology and the Omission of $\nu\iota\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ in Mark 1:1: *Filologia Neotestamentica* 21 (2008), 45–64, 64, folgert »both external evidence and Markan Christology argue in favor of the inclusion of »Son of God« in the first sentence of Mark's Gospel«. Der vorliegende Ansatz schließt sich dieser Argumentation an.

in die *erzählten Welt* ein.²⁸ Die Sympathie der Erzählstimme gilt der Erzählfigur Jesus, auch ohne dass sie sich seine Weltsicht – weder die Bezeichnung *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* noch die herangenahte *βασιλεία* Gottes – zu eigen macht. Sie diskreditiert sie aber auch nicht. Elizabeth Struthers Malbon fasst pointiert zusammen: »The Markan Jesus and the Markan narrator do not speak with the same voice«.²⁹

Diese Beobachtung verdient einen genaueren Blick. Die (Selbst-)Bezeichnung Jesu als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* wird von keinem anderen Akteur innerhalb des Erzählgeschehens genutzt. Lediglich Jesus entfaltet dieses Konzept. Weder die Erzählstimme noch die anderen Erzählfiguren verwenden diesen Bezeichnung, so dass sich die Frage stellt, ob sie überhaupt mit den anderen Jesusbildern, die der Text vorstellt, vermittelbar ist. Auf der Ebene der Erzählung sieht das zunächst nicht so aus, doch die Aussagen Jesu in 8,38 und 14,62 bilden insofern Verständnisbrücken, als sie die Vermutung befördern, dass *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und *χριστός* einander entsprechen, wobei das eine das irdische, das andere das eschatologische Verständnis wäre. Dies ist jedoch eine Rezeptionsleistung, kein Phänomen der *erzählten Welt*.

In der *erzählten Welt* ist eine der entscheidenden Fragen, wie die anderen Erzählfiguren mit dem Selbstverständnis Jesu als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* umgehen. Wenn die Erzählfigur Jesus von der *βασιλεία* spricht, die nahegekommen sei, und sich selbst als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* vorstellt, erhalten die Erzählfiguren (und mit ihnen die Rezipienten) Einblick in die *Welt* der Erzählfigur Jesu. Da beide Konzepte nur in der Vorstellung und den Worten der Erzählfigur Jesus vorkommen, handelt es sich nicht um Bestandteile der *erzählten Welt*, sondern um eine *mögliche Welt* der Erzählfigur Jesus. Diese Beobachtung ist insofern wichtig, als hier deutlich wird, dass ein entscheidender Teil des Plots des Markusevangeliums darin besteht, dass sowohl Erzählfiguren als auch Rezipienten aufgefordert werden, sich mit dem Konzept Jesu auseinanderzusetzen und sich entweder für die *Normen der erzählten Welt* oder die *mögliche Welt* Jesu, in der die *βασιλεία* Gottes nahe gekommen ist, zu entscheiden.

Die Erzählstimme positioniert sich dazu, indem sie die Weltsicht Jesu von Beginn an präferiert. Man kann ohne Übertreibung sagen, dass die Erzählfigur Jesus der Normrepräsentant der *Welt der Erzählstimme* ist. Diese Zuneigung zeigt sich beispielsweise im quantitativen Verhältnis der einzelnen Perspektiven. Die Erzählfigur Jesus ist mit ihrer Perspektive zahlenmäßig begünstigt. Nicht

²⁸ Erst nachdem mit Petrus eine Erzählfigur den Titel *χριστός* in die erzählte Welt eingebracht hat (8,29), spricht auch Jesus vom *χριστός* und verbindet den irdischen *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* mit dem (dort) eschatologisch konnotierten *χριστός* (8,38).

²⁹ Malbon, Mark's Jesus (Anm. 3), 233f fasst zusammen: »The Markan Jesus and the Markan narrator do not speak with the same voice«.

nur, dass sie in fast allen *Episoden* auftaucht, sie hat auch den größten Redeanteil und erreicht die Rezipientinnen und Rezipienten mit dem *primacy effect*. Hinzu kommt, dass die Erzählstimme einzelne Perspektiven implizit abwertet, indem sie die Perspektivträger diskreditiert. Das betrifft, wie wir gesehen haben, die Pharisäer und Schriftgelehrten, ebenso Herodes Antipas und Pilatus, aber auch – wie noch zu sehen sein wird – die Jünger. Die gleiche Strategie der Diskreditierung verfolgen die Normrepräsentanten der *erzählten Welt* mit Jesus.

Diese Beobachtung ist deshalb interessant, weil die von der Erzählstimme privilegierte Weltsicht nicht nur gegenläufig zur allgemeinen Weltsicht in der *erzählten Welt* ist, sondern insbesondere weil die Welten Jesu und der Gegner einander ausschließen. In der *erzählten Welt* wird dies durch einen Konflikt auf Leben und Tod ausgedrückt. Eine der Erzählfiguren wird schließlich aufgrund der Welt, für die sie wirbt, hingerichtet. Auf der Ebene der Erzählfiguren endet die Geschichte – zumindest für die Gegner – an diesem Punkt. Es scheint zunächst, als hätten die Gegner ihre *Wunschwelt* durchgesetzt, indem sie erreicht haben, dass die Erzählfigur Jesus nicht mehr Teil der *erzählten Welt* ist. Mit der Kreuzesinschrift βασιλεύς (15,26) ist die βασιλεία als *mögliche Welt* Jesu für seine Gegner erledigt.³⁰ Für die Gegner ist die Geschichte des Messiasprärenden mit dem Tod am Kreuz zu Ende.

Die Erzählstimme offenbart jedoch, dass die Geschichte Jesu mit seinem Tod nicht an ihr Ende gekommen ist und auch seine *mögliche Welt* nicht mit stirbt. Im Gegenteil: Die Worte des Centurio bringen das Verständnis υἱὸς τοῦ Θεοῦ, das bislang nur von der Erzählstimme, der Himmelsstimme und den unreinen Geistern verwendet wurde, auf der Ebene der Erzählfiguren in die Diskussion ein (15,39). Bei der Einführung der Erzählfigur Josef von Arimathäa, von dem es heißt, dass er »auch auf die βασιλεία wartete« (15,43) kommt die *mögliche Welt* Jesu sowohl auf der Ebene der Erzählfiguren als auch auf der Ebene des Erzählvorgangs an. Nach dem Tod Jesu machen sich damit sowohl Erzählfiguren als auch die Erzählstimme seine *mögliche Welt* zu Eigen und enthüllen so auch die Norm, die für die *Markusleute* gilt. Die βασιλεία und das Verständnis Jesu als υἱὸς τοῦ Θεοῦ sind demnach Identitätsmarker der *Markusleute*, die in der *Welt der Erzählstimme* sichtbar werden.

Diese Erkenntnis wird dadurch befördert, dass die Spannungen zwischen der *Erzählstimme* und der *Erzählfigur Jesus* gerade nicht aufgelöst werden – weder beim Gebrauch unterschiedlicher Titel für Jesus, noch darin, dass die Erzählstimme Jesus verkünden will, Jesus hingegen Gott und seine nahe gekommene βασιλεία. Hinzu kommt der Umstand, dass die *Erzählstimme* – obwohl sie selbst eindeutig positioniert ist – den Rezipienten die Entscheidung

³⁰ Wobei die Erzählfiguren freilich übersehen, dass Jesus sich selbst nicht als βασιλεύς, sondern als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου versteht.

überlässt, wie sie sich zu Jesus verhalten. Die *Erzählfigur Jesus* darf nicht nur in der *erzählten Welt*, sondern auch in der *Welt der Erzählstimme* für ihre *mögliche Welt* werben, ohne dass die Erzählstimme die Perspektivübernahme erzwingt. Sie propagiert sie zwar, forciert sie aber nicht, was den Rezipienten die Wahl lässt und letztlich auch die Familiarisierung mit erleichtert. Da es Jesus selbst ist, der sie im Evangelium und mit dem Evangelium anspricht – und nicht eine vermittelnde Instanz, die Jesus vorstellt und direkt Lesehilfen anbietet, wie es im Mt der Fall ist – ist es leichter, sich mit eigenen Erfahrungen, die ebenfalls auf einer direkten Begegnung mit Jesus beruhen, im Evangelium wiederzufinden und sich einer Gruppe anzuschließen, die dieses Verständnis hat.

6 JÜNGERUNVERSTÄNDNIS

Wie fein dabei die Rezeption gelenkt wird, lässt sich gut am Beispiel der Jünger zeigen. Wenn man die einzelnen *Welten im Text* unterscheidet, wird deutlich, dass Kommentare zum Erzählgeschehen, wie sie uns bei der Einführung der Schriftgelehrten begegnet sind, zwar Teil der *Welt der Erzählstimme*, aber nicht Teil der *erzählten Welt* sind. In Bezug auf die vermeintliche Herzenshärte der Jünger ist diese Beobachtung insofern wichtig, als die Erzählstimme mit dem Kommentar »ihr Herz war verstockt« in 6,52 vorwegnimmt, was die Erzählfigur Jesus in 8,17 erst als Frage formulieren wird: »ist euer Herz verstockt?«. Die Reaktion der Jünger in 6,52 ist in der zeitlich späteren *Welt der Erzählstimme* nicht hinnehmbar, während die Erzählfigur Jesus in der *erzählten Welt* eine viel mildere Position einnimmt. Er reagiert nicht mit einer Wertung, sondern mit einer Frage. Da auch diese Figurenwertung durch die Erzählstimme weit im Vorfeld platziert ist, kann es leicht geschehen, dass die Rezipienten die *Welt der Erzählstimme* für die *erzählte Welt* halten – und die Jünger für verstockt.

Wenn man hingegen die *Welt der Erzählstimme* und die *erzählte Welt* unterscheidet, wird auch ein frischer Blick auf den markinischen Klassiker *Jüngerunverständnis* möglich. Das *Jüngerunverständnis* ist keine Größe der *erzählten Welt*, sondern existiert als Wertung des Verhaltens der Jünger allein in der *Welt der Erzählstimme*. Auf der Figurenebene kann das *Jüngerunverständnis* als Teil der Suche nach dem adäquaten Jesusverstehen gesehen werden.³¹ Kleinteilige Beobachtungen am Text zeigen: Die Jünger sind ebenso wie andere Erzählfiguren auf der Suche nach einem adäquaten Verständnis Jesu, und sie reagieren auf

³¹ Vgl. hierzu bspw. *Elisabeth Struthers Malbon*, Narrative Criticism. How Does the Story Mean, in: Janice Capel Anderson, Stephen D. Moore, Mark & Method. New Approaches in Biblical Studies, Minneapolis 2008, 29–57, 53.

der Figurenebene und innerhalb der *erzählten Welt* nicht überraschend oder unverständlich.

Unverständlich und verstockt erscheinen sie erst im Rückblick von Kreuz und Auferstehung her – denn erst dann sind volle Erkenntnis und volles Bekenntnis möglich. Die Jünger, die in der *erzählten Welt* eine vorösterliche Perspektive haben, verstehen Jesus und die Ereignisse mit ihm fast schon notwendig anders als die *Erzählstimme*, die eine nachösterliche Perspektive hat. Sie kann die Jünger als Nachfolgende auf dem Weg beschreiben, muss aber konstatieren, dass sie noch keine volle Erkenntnis besitzen, wenn sie als Erzählfiguren authentisch bleiben sollen. Hierin liegt die Chance, die Jünger so zu erzählen, dass sie als glaubwürdige Zeugen erinnert werden, in denen sich die Erinnerungsgemeinschaft wiederfinden kann und die ihr dennoch als warnendes Beispiel vor Augen stehen. Aus der nachösterlichen Perspektive der *Welt der Erzählstimme* kann das Nicht-Erkennen Jesu als $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$, $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ und $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ jedoch nur als Verstockung begriffen werden. Das Jüngerunverständnis als Interpretation der Erzählstimme wahrzunehmen, erlaubt einen Umgang mit den im Text erzählten Begebenheiten jenseits eindimensionaler Schablonen wie der der »verstockten Jünger«, die zur Negativfolie wahlweise für die kleinen Erzählfiguren oder die Leser werden können.³² Wenn die Suchbewegung nach dem adäquaten Jesusverständnis und die sich daraus ergebenden Folgen ernst genommen werden, lässt sich der erste Teil des Markusevangeliums, der von der Suche nach dem adäquaten Verständnis Jesu erzählt, auch gewinnbringend als Antwort auf die Frage nach der Konstitution der Erinnerungsgemeinschaft und Kriterien für die Zugehörigkeit zu den *Markusleuten* lesen.

Die Erzählfiguren *Jünger* stehen dabei mitten in der Auseinandersetzung zwischen der *erzählten Welt* und der *möglichen Welt* Jesu. An ihrem Beispiel zeigt sich, dass ein gleichzeitiges Bewohnen beider Welten ebenso unmöglich ist wie der Versuch, sie zu versöhnen. Die Begegnung mit der Erzählfigur Jesus und seiner Welt zwingt die Jünger in die existentielle Entscheidung für eine der Welten und nimmt damit vorweg, welche Entscheidung den Rezipienten bevorsteht. Die *Welt der Erzählstimme* zeigt dabei, welche Entscheidung die *Markusleute* getroffen haben und zu welcher Identitätskonstruktion sie einladen.

7 SCHLUSS

Wenn man einen Schritt zurücktritt, wird ferner sichtbar, dass sich das Markusevangelium sowohl mit einer jüdischen als auch mit einer paganen Enzyklopädie aktualisieren lässt. Die einzelnen Episoden bieten ebenso wie der gesamte

³² Vgl. Hübenthal, Markusevangelium (Anm. 1), 228–233.

Erzählzusammenhang unterschiedliche Motive und Verweise auf Texte und Literaturgattungen der Umwelt. Vermutlich ist es gerade im Hinblick auf die Einladung zur Familiarisierung eine Stärke des Markusevangeliums, dass sich sowohl jüdische als auch heidnische Rezipienten mit ihren Vorerfahrungen und ihrem Weltwissen im Text wiederfinden können und zur Positionierung aufgefordert werden. Ein Beispiel unter vielen ist das Verständnis Jesu als υἱὸς Θεοῦ, das auf dem Hintergrund der jüdischen Schriften anders konstruiert wird als auf dem Hintergrund imperialer römischer Propaganda, wo der ländliche Protagonist des Markusevangeliums als Anti-Herrscher verstanden werden kann.³³ Bei aller Offenheit für andere Referenzrahmen bleibt die Erzählung jedoch fest in der jüdischen Tradition verwurzelt. Auch wenn nicht alle Überlieferungen – auch nicht alle *Halachot* – geteilt werden, besteht kein Zweifel daran, dass es kein adäquates Jesusverständnis an der Tradition Israels vorbei gibt.³⁴

Dazu ein letztes Beispiel: Eine intertextuelle Betrachtung ergibt, dass Mk 6,30–44 durchzogen ist von Verweisen auf die Schriften Israels. Doch zu welcher *Welt* gehören sie? Anders gefragt: Wissen die Erzählfiguren, dass sie nicht nur *im grünen Gras*, sondern auch auf einem *intertextuellen Teppich* aus Verweisen auf die Tradition Israels sitzen, oder ist das ein Wissen, das nur Erzählstimme und implizite Adressaten teilen? Ist die Vorstellung vom *intertextuellen Teppich* überhaupt auf der Textebene anzusiedeln? Ist sie nicht eher eine Rezeptionsleistung? Weiterhin: Ist den jüdischen Erzählfiguren dieser Speisungserzählung bewusst, dass ihre Erfahrung als Vorausblick auf das eschatologische Messiasmahl verstanden werden kann? Legt die *Erzählstimme* dieses Verständnis bewusst an, spricht: ist es Teil der *Welt der Erzählstimme* oder erschließt es sich erst den Rezipienten?³⁵ Zum Vergleich: Die heidnischen Erzählfiguren in der parallelen Speisungserzählung Mk 8,1–9 sitzen nicht auf einem solchen Teppich. Doch da die Rezipienten die erste Erzählung aber bereits kennen und womöglich als Vorausgriff auf die messianische Zeit, in jedem Fall aber als Manifestation der nahe gekommenen βασιλεία und vielleicht sogar als narrative Antizipation der Eucharistie lesen,³⁶ liegt für sie der Schluss nahe, dass die heidnischen Er-

³³ Vgl. hierzu auch Janice Capel Anderson / Stephen D. Moore, Introduction: The Lives of Mark, in: dies., *Mark & Method* (Anm. 33), 1–27, 21.

³⁴ Insofern ist Thomas E. Boomershine, Audience Address and Purpose in the Performance of Mark, in: Kelly R. Iverson / Christopher W. Skinner (Hg.), *Mark as Story. Retrospect and Prospect* (SBL Resources for Biblical Study 65), Atlanta 2011, 115–142, 140, Recht zu geben, wenn er formuliert: »Gentiles are, therefore, invited to be part of the audiences of the Gospel, but only as they are willing to enter the Jewish world of Mark's Gospel«.

³⁵ Vgl. Richard T. France, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids 2002, 260: »For those with eyes to see it, it will be a foretaste of the messianic banquet, an introduction to the communal life in the Kingdom of God«.

³⁶ Vgl. hierzu Joel Marcus, *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Comm-*

zählfiguren die gleiche Erfahrung wie die jüdischen gemacht haben und daher mit hineingenommen sind in die nahegekommene βασιλεία. In der *erzählten Welt* scheint die βασιλεία beiden Gruppen also gleichermaßen nahegekommen zu sein.³⁷ Heißt das aber auch, dass die *Markusleute* eine Gruppe aus Judenchristen und Heidenchristen waren, die miteinander Tischgemeinschaft hatten? Dass sie Heidenmission betrieben und mit der Synagoge vor Ort in Konflikt standen? An dieser Stelle brechen die Fragen nach der Referentialität des Textes neu auf.³⁸

Ob das Markusevangelium transparent ist auf die hinter ihm stehende Erinnerungsgemeinschaft ist, steht damit weiter als Frage im Raum. Selbst wenn die *Welt der Erzählstimme* eine Brücke zu den *Markusleuten* darstellt, bleibt die Frage, ob diese Transparenz eine ausreichend breite Basis für die historische Verortung des Textes darstellt. Die Betrachtungen haben gezeigt, dass eine direkte Auswertung nicht möglich ist und weder die *erzählte Welt* noch die *Welt der Erzählstimme* in die reale Welt hinein verlängert werden können. Ihr Wechselspiel, ihre Gemeinsamkeiten, Unterschiede und insbesondere ihre Spannungen scheinen mir jedoch gute Ansatzpunkte für eine Annäherung an die Textgrenze zu sein. Ich bin gespannt, wie dieser Grenzgang in den nächsten Jahren diskutiert wird.

tary (AncB 27,1), New York 2000, 419f. Dies ist jedoch eine Lesart, die sich erst von hinten her erschließt; vgl. *Jouette M. Bassler*, The Parable of the Loaves: JR 66 (1986), 157–72, 162.168f.

³⁷ Vgl. hierzu *Karl Matthias Schmidt*, Wege des Heils. Erzählstrukturen und Rezeptionskontexte des Markusevangeliums (NTOA 74), Göttingen 2010, 525, und *John R. Donahue / Daniel J. Harrington*, The Gospel of Mark, Sacra Pagina Series 2, Collegeville 2002, 209.

³⁸ Vgl. hierzu bspw. *Martin Ebner*, Das Markusevangelium, Stuttgart 2008, 81: »Die markinische Gemeinde geht offensichtlich von getrennten Tischgemeinden aus, wobei an der heidenchristlichen auch Juden (Schüler Jesu) teilnehmen können, sofern sie die von Jesus erstrittene Deutung der Reinheitsvorschriften teilen – und auf die Einhaltung der jüdischen Reinheitsvorschriften verzichten«. Ferner *Udo Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁵2005, 247: »Allerdings setzte sich die markinische Gemeinde nicht nur aus Heidenchristen zusammen, denn die Frage nach reinen und unreinen Speisen (Mk 7) weist auf Judenchristen in der Gemeinde hin. Die Aufnahme der autoritativen Entscheidung Jesu (Mk 7,15) in Mk 7,18ff zeigt die markinische Lösung der Probleme an: Er votiert für eine neue, aus der Vollmacht Jesu abgeleitete Praxis des Zusammenlebens von Heiden- und Judenchristen (Mk 2,15f; 7,24ff), in der Gemeinde gibt es ein neues Fasten (Mk 2,19f), im Zentrum der christlichen Sabbatobservanz steht der Mensch (Mk 2,23–28; 3,1–6)«. In beiden Fällen wird die vermutete Gemeindesituation in den Text hinein gespiegelt.