

ANDREAS LINDEMANN

Die Evangelien und die Apostelgeschichte

Wissenschaftliche Untersuchungen

zum Neuen Testament

241

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Herausgeber/Editor
Jörg Frey (München)

Mitherausgeber/Associate Editors
Friedrich Avemarie (Marburg)
Markus Bockmuehl (Oxford)
Hans Josef Klauck (Chicago, IL.)

241



Andreas Lindemann

Die Evangelien und die Apostelgeschichte

Studien zu ihrer Theologie
und zu ihrer Geschichte

Mohr Siebeck

Andreas Lindemann, geboren 1943; Studium der Ev. Theologie in Tübingen und Göttingen; 1975 Promotion; 1977 Habilitation; 1978–2009 Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Bethel; seit 2009 im Ruhestand; seit 2007 Direktor der Evangelischen Forschungsakademie; 2009/2010 Präsident der SNTS.

e-ISBN PDF 978-3-16-151530-9

ISBN 978-3-16-150041-1

ISSN 0449-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von pagina in Tübingen aus der Garamond-Antiqua gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Die in diesem Band enthaltenen Aufsätze entstanden in den Jahren 1978 bis 2009, also während meiner Lehrtätigkeit an der Kirchlichen Hochschule in Bethel; sie spiegeln einen Teil meiner exegetischen Arbeit in diesem vergleichsweise langen Zeitraum. Die Anlässe waren vielfältig: Einladungen zu Vorträgen oder zur Mitarbeit an Festschriften, Beteiligung an exegetischen Arbeitsgemeinschaften oder kirchlichen Gremien. Entsprechend vielfältig und verstreut waren auch die ursprünglichen Publikationsorte. Ich habe mich sehr gefreut, dass Herr Kollege Jörg Frey (München) sich sofort dazu bereit erklärte, die Aufsätze als Sammelband in die von ihm herausgebene Reihe aufzunehmen; ihm und auch Dr. Henning Ziebritzki vom Verlag Mohr Siebeck danke ich dafür herzlich. Dr. David du Toit, von 1997 bis 2003 Wissenschaftlicher Assistent in Bethel, jetzt Professor für Neues Testament in München, hat mich zu der Aufsatzsammlung ermutigt und bei der Auswahl freundschaftlich und kritisch beraten.

Die bereits früher publizierten Aufsätze sind unverändert wieder abgedruckt, lediglich die Zitierweise wurde vereinheitlicht; für die großzügig erteilte Genehmigung zum Wiederabdruck danke ich den beteiligten Verlagen. Am Anfang der vier Kapitel steht jeweils eine »Einleitung«, in der ich vor allem auf Literatur eingehe, die zu den Themen der einzelnen Aufsätze seit deren Erstveröffentlichung erschienen ist. Zwei der Aufsätze wurden für die jetzt vorliegende Publikation neu bearbeitet; der abschließende, bisher unveröffentlichte Aufsatz verdankt sich einer Gastvorlesung, die ich in der Universität Augsburg halten und dort zur Diskussion stellen konnte.

Die Aufsätze in diesem Band sind ganz überwiegend textbezogene exegetische Studien; ich habe mich freilich immer darum bemüht, die theologische Bedeutung solch exegetischer Arbeit herauszustellen und insbesondere den unmittelbaren Zusammenhang dieser traditionell als »historisch-kritisch« bezeichneten Bibelauslegung mit der kirchlichen Verkündigung sichtbar zu machen. Die sorgfältige Auslegung der biblischen Schriften kann, davon bin ich überzeugt, den Glauben nicht gefährden; sie soll im Gegenteil dazu beitragen, dass sich der Glaube seiner selbst bewußt wird und im Lichte der biblischen Überlieferung besser zu verstehen lernt.

Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags Mohr Siebeck danke ich für die – mir seit langem vertraute – gute Zusammenarbeit. Ein ganz besonderer

Dank gilt dabei auch an dieser Stelle Frau Tanja Mix, die mit großer Sorgfalt und Geduld für die Herstellung des Buches Sorge trug.

Bethel, im Juni 2009

Andreas Lindemann

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
-------------------	---

I

Studien zum Markusevangelium

Einleitung	1
»Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden ...« Historische und theologische Erwägungen zur Traditions- geschichte der Sabbatperikope Mk 2,23–28 parr.	15
Jesus und der Sabbat Zum literarischen Charakter der Erzählung Mk 3,1–6	40
Die Erzählung vom Sämann und der Saat (Mk 4,3–8) und ihre Auslegung als allegorisches Gleichnis	55
Die Erzählung der Machttaten Jesu in Markus 4,35–6,6a Erwägungen zum formgeschichtlichen und zum hermeneutischen Problem	70
Jesus und das epilepsiekranken Kind Zur Auslegung der Wundererzählung Mk 9,14–29	93
Die Kinder und die Gottesherrschaft. Markus 10,13–16 und die Stellung der Kinder in der späthellenistischen Gesellschaft und im Urchristentum	109
Die Osterbotschaft des Markus Zur theologischen Interpretation von Mark. 16,1–8	135

II

Studien zur Logienquelle und zum lukianischen Doppelwerk

Einleitung	157
Die Logienquelle Q Fragen an eine gut begründete Hypothese	164

Einheit und Vielfalt im lukanischen Doppelwerk Beobachtungen zu Reden, Wundererzählungen und Mahlberichten	186
Die Anfänge des christlichen Lebens in Jerusalem nach den Summarien in der Apostelgeschichte (Apg 2,42–47; 4,32–37; 5,12–16)	213
Der »äthiopische Eunuch« und die Anfänge der Mission unter den Völkern nach Apg 8–11	231

III

Studien zum Johannesevangelium

Einleitung	253
Gemeinde und Welt im Johannesevangelium	260
Mose und Jesus Christus Zum Verständnis des Gesetzes im Johannesevangelium	288

IV

*Studien zu Theologie und Hermeneutik
der Evangelien*

Einleitung	309
Erwägungen zum Problem einer »Theologie der synoptischen Evangelien«	316
Wunder und Wirklichkeit Anmerkungen zur gegenwärtigen exegetischen Diskussion über die Her- meneutik neutestamentlicher Wundererzählungen.	346
Jesus, Israel und die Völker Zum Jesusbild der neutestamentlichen Evangelien	368
Nachweis der Erstveröffentlichungen	407
Register	
1. Stellen	409
2. Autoren	418

I Studien zum Markusevangelium

Einleitung

Die Aufsätze zu Texten des Markusevangeliums stammen aus den Jahren 1979 bis 1999 und sind unverändert abgedruckt; nur der Aufsatz zu Mk 9,14–29 wurde für den vorliegenden Band grundlegend aktualisiert. Die Exegese der synoptischen Evangelien, insbesondere des Markusevangeliums, ging in den vergangenen drei Jahrzehnten in unterschiedlicher Weise den Weg von der »diachronen« zur »synchronen« Betrachtungsweise.¹ Dass sich die Auslegung eines Textes auf die vorliegende Endfassung konzentrieren muß, ist in der älteren Exegese vielleicht nicht immer deutlich genug gesehen worden, es ist aber im Grunde selbstverständlich. Andererseits jedoch zwingt die genaue Lektüre einer in den neutestamentlichen Evangelien erzählten Szene dazu, nach dem Ursprung und der »Geschichte« dieser Erzählung zu fragen.² Wer etwa den Textabschnitt Mk 2,1–3,6 liest, darf darin durchaus eine literarisch »synchron« zu erfassende Schilderung von Ereignissen aus dem Leben Jesu sehen; aber dass die in 2,18–22 und in 2,23–28 beschriebenen Situationen in keinem direkten Zusammenhang miteinander stehen, ist unmittelbar evident. So ist die Frage nach der besonderen Funktion der einzelnen Erzählung nach wie vor methodisch berechtigt, ja unvermeidlich.

Dass eine ausschließlich »synchron« Auslegung der Texte diesen nicht wirklich gerecht wird, zeigt die Rezeption des Markusevangeliums in den beiden später verfaßten Evangelien des Lukas und des Matthäus: Gewiß kann man den Versuch machen, die beiden Großevangelien ohne Rückgriff auf Markus zu interpretieren; aber Lukas und Matthäus hatten ja bewußt das Markusevangelium als ihre (hauptsächliche) »Vorlage« übernommen und es dabei – mehr oder weniger – verändert, und wir würden auf ein Mittel zum Verstehen der Arbeit dieser Evangelisten verzichten, wollten wir diesen Prozeß übersehen. Alle Wahrscheinlichkeit spricht nun aber für die Annahme, dass auch Markus Vorlagen übernommen und sie im einzelnen sowie auch durch die Gesamtanlage seines Werkes neu gedeutet hat.

¹ Vgl. dazu A. LINDEMANN, *Literatur zu den Synoptischen Evangelien 1992–2000*, ThR 69 (2004) 182–186 (zu »Methodenfragen«) und 369–423 (zur Mk-Literatur). Zum Ansatz einer darüber hinaus gehenden »kanonischen« Exegese vgl. MELANIE KÖHLMOOS, *Kanon und Methode. Zu einer Zwischenbilanz der »kanonischen Auslegung«*, ThR 74 (2009) 135–146, vor allem in Auseinandersetzung mit den einzelnen Beiträgen in dem Band: E. BALLHORN/G. STEINS, *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung*, Stuttgart 2007.

² Vgl. meine Überlegungen in: *Literaturbericht zu den Synoptischen Evangelien 1978–1983*, ThR 49 (1984) 311–371, hier: 370 f.

Der einleitende Aufsatz »Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden ...« geht auf meine Antrittsvorlesung an der Kirchlichen Hochschule Bethel 1979 zurück. Die eingangs diskutierte Frage nach dem Verhältnis von historischer Analyse und theologischer Auslegung scheint mir unverändert aktuell zu sein; insbesondere auch das Problem der gegenwärtigen »Verbindlichkeit« biblischer Aussagen ist nach wie vor ein Thema der hermeneutischen Reflexion.³ In der Auslegung von Mk 2,23–28 habe ich wie selbstverständlich die »formgeschichtliche Methode« angewandt. Sie ist seither vielfach ins Kreuzfeuer der Kritik geraten⁴, und es gibt seit den 1980er Jahren sehr unterschiedliche Auslegungen der Perikope vom Ährenraufen am Sabbat; einige sollen im folgenden kurz referiert werden.

Walter Schmithals führt die von ihm als literarisch einheitlich angesehene Erzählung Mk 2,23–27 (!) auf die von ihm vermutete »Grundschrift« des Markusevangeliums zurück. Der Erzähler sage, dass die Sabbatheiligung, verstanden als »Werke des Gesetzes«, nicht »auf das eigene oder das allgemeine Heil, sondern allein auf das Wohl des Menschen hin« geschieht; »deshalb«, so die Folgerung, »dürfen die Jünger entgegen den pharisäischen Normen auch am Sabbat Ähren ausraufen, wenn sie ihren Hunger stillen möchten.«⁵ Aber der Mk-Text spricht nicht vom Hunger der Jünger, er motiviert deren Verhalten in keiner Weise. Nach Schmithals kommt in dem abschließenden Wort in V. 28, das »in einer gewissen Spannung« zu V. 27 stehe, der Evangelist selber zu Wort, der dabei bewußt mit der Doppeldeutigkeit des Begriffs »Menschensohn« spiele, zum einen im Sinne des Hoheitstitels, zum andern in der allgemeinen Bedeutung »Mensch«.⁶

Dieter Lührmann dagegen sieht in V. 28 betont »eine christologisch begründete Folgerung« aus V. 27: »Der Schluß vom Menschen überhaupt auf den Menschensohn ist also ein Schluß a minore ad maius.«⁷ Wolfgang Weiß betont, die Aussage, der Sabbat sei »um des

³ Vgl. RUDOLF BULTMANN, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments (1925), in: DERS., Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze, hg. von A. Lindemann (UTB 2316), Tübingen 2002, 13–38; ULRICH H. J. KÖRTNER, Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006, 75–105 (zur Biblischen Hermeneutik); vgl. auch U. H. J. KÖRTNER, Dogmatik als konsequente Exegese? Zur Relevanz der Exegese für die Systematische Theologie im Anschluß an Rudolf Bultmann, in: DERS., Hermeneutische Theologie. Zugänge zur Interpretation des christlichen Glaubens und seiner Lebenspraxis, Neukirchen-Vluyn 2008, 97–119.

⁴ Ein wichtiger Beitrag zu dieser Problematik ist der Aufsatz von WALTER SCHMITHALS, Kritik der Formkritik, ZThK 77 (1980) 149–185; vgl. dazu meine Überlegungen aaO. (s. Anm. 2), 223–276, hier: 232–234.

⁵ WALTER SCHMITHALS, Das Evangelium nach Markus. Kapitel 1–9,1 (ÖTK 2/1), Gütersloh und Würzburg 1979, 186.

⁶ SCHMITHALS (s. die vorige Anm.), 190 f.: Für die Leser des Mk sei »Menschensohn« (verhüllender) Christus-Titel, aber »die Zeitgenossen bzw. die unmittelbar angeredeten Pharisäer ... mußten den Begriff »Menschensohn« ... auf den in [V.] 27 genannten Menschen überhaupt beziehen«. Ähnlich argumentiert PAUL-GERHARD KLUMBIES, Der Mythos bei Markus (BZNW 108), Berlin/New York 2001, 178 f.: »Der Menschensohn erscheint damit als ein Mensch wie andere. Er verfügt über kein Sonderrecht, sondern an seinem Verhalten wird das dem Menschen Zustehende wie Gebotene deutlich.« Klumbies spricht von einem »fließenden Übergang« zwischen der titularen Selbstbezeichnung Jesu und ihrer Anwendung auf die Menschen im Sinne der Grundbedeutung von *bar-nascha* (179).

⁷ DIETER LÜHRMANN, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987, 65.

Menschen willen geschaffen«, fuße »nicht auf anthropologischer Reflexion, sondern gründet auf dem Gedanken, daß Gottes Schöpfung zum Guten hin ausgerichtet ist. Die Freiheit dem Sabbat gegenüber ist daher durch die Freiheit der Schöpfung gegenüber begrenzt.«⁸

Manche neuere Auslegungen gehen auf die Möglichkeit einer diachronen Analyse des Textes nicht ein, übersehen dabei aber Probleme, die der Argumentationsgang der Erzählung aufwirft. Für Detlev Dormeyer ist das Markusevangelium eine »Idealbiographie« Jesu, die sich – nicht nur in 2,23 ff. – an der David-Überlieferung orientiere. Aber Dormeyer trägt schon in das Referat der Szene Elemente ein, die dem Text fern liegen; so schreibt er, es könne sich beim Ährenraufen der Jünger »um Hunger, aber auch um Probieren der Ernte handeln«, und er meint, in V. 25 f. verweise Jesus auf »die Übertretung seines Vorfahren Davids, der aufgrund von todesbedrohendem Hunger die Schaubrote des Tempels ißt. Todesnot verdrängt den Sabbat.« Entgegen dem alttestamentlichen Text 1 Sam 21,7 werde überdies in Mk 2,25 f. »die Interaktion zwischen David und den Begleitern in den Mittelpunkt« gerückt, und so werde David »nachträglich zum Vorbild für Jesu Lehrrolle innerhalb seiner Jünger gestaltet«.⁹

Nach Joel Marcus ist die Tatsache, dass Jesus nicht eine, sondern zwei Antworten auf den Vorwurf der Pharisäer gibt, kein Indiz für den sekundären Charakter von 2,25 f. Auch wenn Markus gegenüber dem Hoheitstitel »Sohn Davids« zurückhaltend sei, wie 12,35–37 erkennen lasse, zeige die Perikope 2,23–28 Jesus deutlich in einer königlichen Rolle, denn die Wendung ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν in V. 23 »creates the impression that a path is being cleared for Jesus, as would be done in preparation for a royal visit«.¹⁰ Aber sollen die Leser von Mk 2,23 das Ährenraufen der Jünger wirklich als eine Form des Baus einer Prachtstraße deuten?

Eve-Marie Becker diskutiert die unterschiedlichen Vorschläge »zur historischen Rekonstruktion des Überlieferungsprozesses« und kommt zu dem Ergebnis, dass sich auf dem Wege der Überlieferungs- und der Formgeschichte »kaum konsensfähige Beobachtungen zu dem hinter Mk 2,23 ff. stehenden Traditionsstrang« gewinnen lassen. Sie selber sieht einen »Traditionsstrang« in Mk 1–3, der auf lokalgeschichtlichen Angaben basiere, »die mit der Topographie und der Geschichte Kapernaums nicht in Widerspruch stehen«; so lasse sich die in 2,23 vorgestellte Situation »lokalgeschichtlich in der Umgebung von Kapernaum verorten«.¹¹

⁸ WOLFGANG WEISS, »Eine neue Lehre in Vollmacht«. Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums (BZNW 52), Berlin/New York 1989, 47 f. Das Logion V. 27 nehme zum Sabbatgebot Stellung und stehe »auf der Grenze zwischen Weisheits- und Gesetzeswort« (aaO., 50).

⁹ DETLEV DORMEYER, Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener (SBB 43), Stuttgart 1999, 96. Jesus werde bei Mk freilich erst in 10,47 f. »ausdrücklich als Nachfahre Davids« benannt.

¹⁰ JOEL MARCUS, Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB), New York 2000, 245. Die Wendung ὁδὸν ποιεῖν bedeute üblicherweise »to create a road«, und »royal visits were often prepared for by roadworks« (aaO., 239).

¹¹ EVE-MARIE BECKER, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie (WUNT 194), Tübingen 2006, 285. 295. Die Abfolge der fünf Szenen in Mk 2,1–3,6 sei »formgeschichtlich, d. h. durch die gemeinsame Struktur und Thematik der Infragestellung des Auftretens und Wirkens Jesu in Galiläa durch verschiedene jüdische Gruppen verbunden. Ob diese Abfolge vor Markus oder erst durch Markus selbst entstanden ist, ist für die Bestimmung des Traditionsstranges und seiner Tendenzen unerheblich«; allerdings sei es möglich, »dass Mk 2 f. als zusammenhängende Sammlung oder Traditionsverbund bereits im Umfeld von Kapernaum entstanden ist« (aaO., 295 Anm. 285).

David S. du Toit sucht nach der »Argumentationsstruktur«, die der Antwort Jesu auf den Vorwurf der Pharisäer zugrundeliegt. Kern sei die Aussage in V. 25 f., wo Jesu Argument darauf basiere, »dass die vorliegende Situation in dem David-Ereignis eine Analogie hat«; auch wenn sich »die Situationen *nicht* eins-zu-eins entsprechen«, insofern die Jünger nicht hungern, Jesus selbst an dem anstößigen Vorgang nicht beteiligt ist und David und die Seinen nicht das Sabbatgebot verletzt haben.¹² Entscheidend sei, dass Jesus mit der von ihm vorgenommenen Analogie eher allgemein »das anstößige Verhalten seiner Jünger in einen umfassenden Zusammenhang dessen [stelle], was nicht erlaubt ist«¹³; dass solches Tun dennoch zugelassen werde, folge aus der Entsprechung zwischen Jesus und David: Die Jünger sind ebenso wie die Männer um David »Begleiter eines Trägers des Gottesgeistes«, und so werde implizit »wohl mit einer argumentatio a minore ad maius argumentiert: Wenn es schon Davids Begleitern erlaubt war, die von Gott eingesetzte Ordnung übertreten zu dürfen, dann umso mehr denen von Jesus, weil er größer als David ist.«¹⁴ Aber dass der mk Jesus seine Autorität von David herleitet, ist unwahrscheinlich; und eine logische Folgerung *a minore ad maius* läßt der Text in V. 25 f./27 nicht erkennen. Richtig scheint mir du Toits Beobachtung zu sein, der Schriftbeweis in V. 25 f. stelle eine Brücke dar zu den vorgegangenen Perikopen, während in V. 27 »vom Grundsätzlichen her« argumentiert und so auf 3,1–6 vorausverwiesen werde.¹⁵ Ich würde allerdings gerade umgekehrt argumentieren: Angesichts des in 2,27 Gesagten konnte der Evangelist eine die Situation im ganzen noch weiter polemisch zuspitzende Szene ergänzend anfügen (3,1–5.6).

Peter Dschulnigg, der betont, seine Exegese lege »alles Gewicht auf die Endgestalt«, fügt hinzu, dass »deren Abfolge im Übrigen auch die vermeintliche Textgenese wiedergeben dürfte«.¹⁶

Eine instruktive Auslegung der Ährenraufen-Perikope in Mk 2,23–28 und den synoptischen Parallelen als Beispiel für den Umgang mit der Sabbathalacha im Neuen Testament bietet Lutz Doering.¹⁷ Er meint, in 2,27 liege »mit hoher Wahrscheinlichkeit« ein authentisches Logion Jesu vor, wonach Gott den Sabbat wegen des Menschen und für ihn eingesetzt hat.¹⁸ Die dazu in V. 23 f. erzählte Szene sei Gemeindebildung, wie vor allem der Wechsel der handelnden Personen zeige: »An der Verantwortlichkeit Jesu für das Verhalten seiner Jünger kann seine Verantwortlichkeit für das Verhalten der Gemeinde erzählerisch vorgestellt werden.«¹⁹ Das Menschensohn-Wort V. 28 sei angefügt worden, um zu zeigen, dass das Sabbatgebot der Autorität des Menschensohns untersteht. Danach habe dann entweder ein vormarkinischer Redaktor oder aber Markus selbst die Schriftargumentation in V. 25 f. eingefügt; hier könne die Tatsache eine Rolle gespielt haben, dass der Austausch der Schaubrote am Sabbat erfolgte (Lev 24,8).²⁰

¹² DAVID DU TOIT, Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen (WMANT 111), Neukirchen-Vluyn 2006, 70 f.

¹³ DU TOIT, Herr (s. die vorige Anm.), 71.

¹⁴ DU TOIT, Herr, 72 f.

¹⁵ DU TOIT, Herr, 74).

¹⁶ PETER DSCHULNIGG, Das Markusevangelium (ThHK NT 2), Stuttgart 2007, 104.

¹⁷ LUTZ DOERING, Schabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum (TSAJ 78), Tübingen 1999, 408–440.

¹⁸ DOERING, Schabbat, 416.

¹⁹ DOERING, Schabbat, 412.413.

²⁰ DOERING, Schabbat, 431. Eine jüdische Tradition datiere Davids Verhalten in 1 Sam 21,7 auf den Sabbat (ebd., Anm. 185).

Der Aufsatz »Jesus und der Sabbat« zu Mk 3,1–6 entstand zwanzig Jahre später; die veränderte Forschungslage kommt vor allem in der zitierten Literatur zur Geltung. Im Zusammenhang des Gesprächs zwischen Christen und Juden²¹ wird der Frage nach der Rolle Jesu im Kontext des Judentums seiner Zeit besonderes Gewicht beigemessen, und dabei gilt das Thema »Sabbat« und in diesem Zusammenhang vor allem auch Jesu Heiltätigkeit am Sabbat als besonders bedeutsam. Nun fällt ja auf, dass in 3,1–6 anders als in der vorangegangenen Perikope nicht in den Konflikt eingeführt wird, sondern dieser als gegeben vorausgesetzt ist (3,2). Die kleine Studie macht deshalb den Versuch, die ganze Szene als eine auf die literarische Arbeit des Evangelisten zurückgehende Konfliktgeschichte zu verstehen.

Paul-Gerhard Klumbies erklärt unter Hinweis auf Lührmanns Auslegung, die Auseinandersetzung um den Sabbat sei zur Zeit des Mk kein aktuelles Problem mehr; wenn »formgeschichtlich orientierte Exegese« dies nicht sehe, bleibe die Frage, »ob sich der Wert der Erzählungen für die Adressaten der vorliegenden Evangelienschrift nicht in der Wiedergabe eines überholten Problems erschöpft«. ²² Auf der Ebene des Markusevangeliums sei das Thema jedenfalls nicht der Sabbat, sondern der mk Jesus konfrontiere »die Christen seiner Gegenwart damit, daß sich der Mensch stets vor der Entscheidung befindet, Gutes oder Böses zu tun«; hier erhebe Jesus nun »eine eigene Norm«, die dann »die innerste Ursache seines Todes« werde. ²³ Aber wenn für die Leser das Thema »Sabbat« tatsächlich gar nicht mehr aktuell war, dann mußten sie die von Jesus in V. 4 genannte Alternative und die Reaktion in V. 6 als eine letztlich unverständliche, jedenfalls maßlose Übertreibung ansehen. ²⁴

Wilfried Eckey meint, der Begriff συναγωγή sei bei Markus im Sinne von »Bürgerversammlung« zu verstehen, da der archäologische Befund einen Rückschluß auf Synagogengebäude in Galiläa nicht zulasse²⁵; aber 3,6 (ἐξελεθόντες) spricht doch eher dafür, dass die betreffenden Menschen ein Gebäude verlassen. Eckey stellt fest, bei den in 3,2 genannten Kritikern denke der Leser an die in 2,24 genannten Pharisäer, »alle übrigen Versammlungsteilnehmer werden ausgeblendet«. ²⁶ Das scheint mir durchaus ein Argument zugunsten der Annahme zu sein, dass die ganze Erzählung redaktionell auf Markus zurückgeht.

²¹ Vgl. meinen Aufsatz: Israel im Neuen Testament, WuD 25 (1999) 167–192, der im Rahmen meiner Beteiligung an dem von der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) erarbeiteten Lehrgesprächsdokument »Kirche und Israel« entstand. Das Dokument ist wiedergegeben bei HELMUT SCHWIER (Hg.), Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden (Leuenberger Texte 6), Frankfurt/Main 2001.

²² KLUMBIES, Mythos (s. Anm. 6), 184. LÜHRMANN, Markus (s. Anm. 9), 65 meint allerdings nicht, das Thema sei »nicht mehr aktuell«, sondern es sei »nicht mehr strittig«; das schließt ja nicht aus, dass man davon erzählt, es sei zur Zeit Jesu anders gewesen.

²³ KLUMBIES, Mythos, 185.

²⁴ DU TOIT, Herr (s. Anm. 12), 74 sieht in 3,1–6 in Verbindung mit 2,27 einen »Hinweis auf die in der Schöpfung verankerte Heilsfunktion des Sabbats für den Menschen« und damit »eine prinzipielle Relativierung aller Sabbatgebote«.

²⁵ WILFRIED ECKEY, Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn 2008, 136 (vgl. 93 zu Mk 1,21).

²⁶ ECKEY, Markus (s. die vorige Anm.), 137.

Peter Dschulnigg²⁷ schreibt, die in 3,1 eröffnete Erzählung beginne »mit einem Orts- und Personenwechsel«. Aber die Formulierung in 3,2 setzt doch voraus, dass nicht ein anonymes Publikum, sondern die in 2,24 eingeführten Pharisäer Jesus »beobachten«. Der Text ist nach Dschulnigg »ein Mischgebilde von Wundergeschichte und Streitgespräch«; dies »sowie einzelne auffallend konkrete Züge« sprächen »eher gegen eine sekundär und ideal gestaltete Szene« und stattdessen für eine Überlieferung, »die von lebendiger Erinnerung mitgeprägt ist«. Allerdings schließe 3,1–6 »vortrefflich« an 2,23–28 an, so dass man annehmen könne, »dass beide Schabbatgeschichten schon vor ihrer Einfügung in das Mk miteinander in dieser Abfolge überliefert worden sind«. Jesu Gegner würden in V. 2 nicht näher identifiziert, doch es seien wohl Pharisäer gemeint; da die Lähmung der Hand nicht lebensgefährlich war, »dürfte Jesus ihrer Meinung nach erst nach Ablauf des Sabbats heilen, was aber bei einem charismatischen Wanderpropheten, der nicht ortsfest war, problematisch sein konnte«. Dass Markus den Lesern die Vorstellung vermitteln will, Jesus werde sich noch während des Sabbats sogleich wieder auf Wanderschaft begeben, ist wenig wahrscheinlich; die Szene läßt einen Termindruck beim Wundertäter nicht erkennen.²⁸

Jürgen Wehnert hat gemeint, die in meinem Aufsatz vertretene Annahme sei »angesichts der sonst feststellbaren Arbeitsweise des Mk eine wohl überzogene Hypothese«²⁹; aber gerade angesichts der besonderen Stellung von 3,1–6 sowohl in der direkten Verbindung mit 2,23–28 als auch als Abschluß des Erzählgangs in 2,1–3,6 scheint mir diese Analyse der Textenstehung der Arbeitsweise und der Intention des Evangelisten am ehesten gerecht zu werden.

Der Aufsatz »Die Erzählung vom Sämann und der Saat« ging ursprünglich auf eine im gemeindlichen Kontext gehaltene Bibelarbeit zu Mk 4,1 ff. zurück; zugleich ist er ein Niederschlag der in einer Projektgruppe der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie mehrere Jahre hindurch geführten Debatte zum Thema Formgeschichte, an der auch die inzwischen verstorbenen Kollegen Henning Paulsen und Walter Schmithals teilnahmen. Der mehrfache Szenenwechsel innerhalb von Mk 4, insbesondere auch innerhalb von Mk 4,1–20, spricht dafür, dass auch bei »synchroner« Exegese die Frage nach einer Geschichte der Tradition und der Redaktion des Textes nicht von vornherein abgewiesen werden sollte.

Zu der Frage, ob in Mk 4,3–8 eine Erzählung vorliegt oder ein möglicherweise schon immer allegorisch bzw. metaphorisch gemeintes Gleichnis, betont Petra von Gemünden in ihrer auch mit antikem Bildmaterial ausgestatteten Auslegung, es sei schon auf der Ebene der Parabel in V. 3–8 »die Realität nicht direkt abgebildet, sondern kontrafaktisch durchbrochen«. So werde in V. 5f. die Zeitspanne zwischen Aussaat und Wachstum nicht reflektiert, und zugleich sei es auch »unwahrscheinlich, daß sich alle vier Bodenarten auf demselben Acker befinden«. ³⁰ Die von mir in Anknüpfung an G. Lohfink vertretene Annahme, die in

²⁷ DSCHULNIGG, Markusevangelium (s. Anm. 16), 107–111, Zitate 107.108.109.

²⁸ Es wäre auch ein Mißverständnis, wollte man annehmen, 3,7 solle zeitlich *unmittelbar* an 3,1–6 anschließen.

²⁹ JÜRGEN WEHNERT, Festschriften zum Neuen Testament (I), ThR 73 (2008) 404–434, hier: 434.

³⁰ PETRA VON GEMÜNDE, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt.

V. 8 genannten Ertragszahlen seien durchaus nicht unrealistisch, weist von Gemünden zurück: Der genannte Ernteertrag übersteige »bei weitem den Bereich des Möglichen, wenn man ihn – dem usus und der Erzählung entsprechend – auf den Ertrag des Ackers bezieht«, denn es gehe ja nicht um die einzelnen Körner, sondern um die Saatmengen.³¹ Aber die Differenzierung – dreißig-, sechzig-, hundertfältig – setzt doch eine Perspektive voraus, in der mit einem unterschiedlichen Ertrag gerechnet wird; ginge es um den Ertrag des Ackers insgesamt, so müßte man ja annehmen, dass das »gute Land« nochmals aufgeteilt ist.³²

Von Gemünden meint, in der Auslegung des Gleichnisses, also im »Wechsel von der erzählten zur besprochenen Welt«, bleibe »eine Reihe von Metaphern ungedeutet wie z. B. der Sämann (V. 3; V. 14), das Aufpicken der Vögel, das Versengt- und Ersticktwerden (V. 6) sowie das Aufgehen und Wachsen des Samens (V. 8), die Frucht bzw. das καρποφορεῖν (V. 20)«. Mithin werde das Gleichnis in der Auslegung »nicht als Allegorie behandelt und Zug für Zug ausgedeutet. Nur einige Bildelemente werden aufgegriffen und analog zur prophetisch-apokalyptischen Traumdeutung aktualisierend ausgelegt«. ³³ Aber schon V. 14 (ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει) zeigt doch, dass der Sämann zwar nicht mit einer bestimmten Person identifiziert wird, dass aber doch von jemandem die Rede ist, der »das Wort sät«, der also die christliche Botschaft verkündigt. Von Gemündens Hinweis, das Gleichnis sei, V. 11 entsprechend, möglicherweise immer schon als βασιλεία-Gleichnis zu verstehen gewesen³⁴, setzt voraus, dass der in V. 8 genannte Ertrag hyperbolisch und letztlich geradezu »apokalyptisch« gemeint ist.

Kristina Dronsch folgert aus der Bildfeldtradition des alttestamentlich-jüdischen Hintergrunds von Mk 4,3 ff., es sei von vornherein Gott als der Säende zu denken. Die Parabel sei »ganz auf die Deutung hin angelegt, in der die komprimierte Konzentration der einzelnen metaphorischen Elemente sich fortsetzt, aber nun einen explizit gemeinschaftskonstitutiven Bezug erhält, der sich in der Fokussierung auf den Rezeptionsprozess realisiert«. ³⁵ Es handle sich weder um einen alltäglichen Vorgang, noch liege ein Reich-Gottes-Gleichnis vor; »vielmehr veranschaulicht die Erzählung die gute Ordnung der Schöpfung«. ³⁶ Diese Auslegung entspricht meinen eigenen Erwägungen; aber gerade dann ist doch die Diskrepanz zwischen der Parabel und ihrer Deutung unübersehbar, denn der Deutung liegt offensichtlich daran, den Mißerfolg des Säens zu erklären, während der Erfolg als nahezu bedeutungslos erscheint. Die Tatsache, dass in der Auslegung in V. 15 ff.

Eine Bildfelduntersuchung (NTOA 18), Göttingen und Freiburg/Schweiz 1993, 217 mit Anm. 215.

³¹ VON GEMÜNDE, Vegetationsmetaphorik (s. die vorige Anm.), 218 mit Anm. 83.

³² Zu der »von dem Gleichnistext besprochenen Wirklichkeit« und überhaupt zum Text im ganzen vgl. ULRICH MELL, Die Zeit der Gottesherrschaft. Zur Allegorie und zum Gleichnis von Markus 4,1–9 (BWANT 144), Stuttgart 1998, vor allem 82–109. Mell sieht lediglich in der Zahl »einhundert« (anstelle der zu erwartenden Zahl »neunzig«) eine leichte hyperbolische Spitze (aaO., 108). Das mag übertrieben sein; aber richtig ist der Hinweis, für eine »ins Wunderhafte gesteigerte Hyperbolik ... weit höhere Zahlen zur Verfügung« gestanden hätten (ebd., Anm. 301).

³³ VON GEMÜNDE, Vegetationsmetaphorik (s. Anm. 30), 223.

³⁴ VON GEMÜNDE, Vegetationsmetaphorik, 228.

³⁵ KRISTINA DRONSCH, Vom Fruchtbringen (Sämann mit Deutung), in: RUBEN ZIMMERMANN (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 297–312, hier: 305.

³⁶ DRONSCH, Vom Fruchtbringen (s. die vorige Anm.), 307 unter Verweis auf F. VOUGA, Die Parabeln Jesu und die Fabeln Äsops. Ein Beitrag zur Gleichnisforschung und zur Problematik der Literarisierung der Erzählungen der Jesus-Tradition, WuD 26 (2001) 149–164, hier 162.

die Metaphorik wechselt, insofern zunächst das Wort »gesät« wird, dann aber die Menschen, bestätigt die Annahme, dass an eine strikte Allegorese mit einer definitiven »Identifizierung« des jeweiligen Saatguts offensichtlich nicht gedacht ist.

Der Aufsatz »Die Erzählung der Machttaten Jesu in Markus 4,35–6,6a« nimmt ebenfalls die Diskussion in der bereits erwähnten Projektgruppe auf. Im Kontext der Debatte um »Diachronie« und »Synchronie« wird versucht, einen Zwischenweg zu gehen: Im Zentrum steht die Auslegung des vorliegenden Textes, aber es wird nicht von vornherein ausgeschlossen, dass es Indizien für die Annahme einer Geschichte der Tradition geben könnte. Gerade bei der Exegese des Textabschnitts 4,35–6,6a wurde mir deutlich, dass die klassische Theorie vom »Messiasgeheimnis« als dem eigentlichen Schlüssel zur Theologie bzw. Christologie des Markusevangeliums zumindest insofern problematisch ist, als insbesondere den »Schweigegeboten« ein deutlich geringeres Gewicht zukommt als dies üblicherweise angenommen wird.³⁷

In der aktuellen Diskussion über das Verhältnis von Wunderbegriff und Medizin werden auch Hinweise zur Auslegung der Erzählung von der $\gamma\upsilon\upsilon\eta\ \omicron\upsilon\delta\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\rho}\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \alpha\iota\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ in 5,25–34 gegeben. Wolfgang Stegemann betont, die Angabe in 5,25 sei »allenfalls die Beschreibung eines Symptoms«, das »nicht biomedizinisch, sondern sozial verstanden« werde; da die Frau ihr Vermögen bei Ärzten verschwendet habe, bedeute ihre Krankheit »eine gravierende Entwertung ihres sozialen Status«, und so stehe »die soziale Dimension ihres Krankseins ... im Mittelpunkt«. »Auch die Schilderung des Heilungserfolgs wird beherrscht durch soziale bzw. soziokulturelle Aspekte. Jesus sagt zu ihr: Geh hin in Frieden, sei gesund von deiner Geißel (5,34).« Das sei so zu verstehen: »Die Frau hat für ihre Zukunft wieder soziale Integrität, im umfassenden ›Schalom‹ zu erwarten.«³⁸ Stegemann folgert aus dieser und anderen Heilungserzählungen, dass Jesus weder als Arzt noch als Magier, sondern vielmehr als »Volksheiler« aufgetreten sei.³⁹ Aber inwiefern diese Definition zum Verständnis der Beschreibung des Handelns Jesu in den im Markusevangelium erzählten Heilungsgeschichten hilfreich sein könnte, wird (mir) nicht deutlich; eher zeigt sich darin ein »rationalistischer Wunderbegriff«, insofern der Versuch gemacht wird, Jesu heilendes Wirken in das Raster eines modernen Verständnisses vom »Heilen« einzuordnen.

Auch Reinhard von Bendemann betont, bei der »Interpretation von Krankheiten in der frühchristlichen Literatur« sei zu beachten, »dass von einem ›ontologischen«, d. h. objektiven (im Sinn von zeit- und kulturunabhängigen) Krankheitsbegriff nicht ausgegangen werden darf«; so werde, wie er meint, »der blutenden Frau in Mk 5,25 ... ein Uterusleiden zugeschrieben, so, als verfügten die neutestamentlichen Autoren bereits über ein organo-

³⁷ Vgl. JOSEF ERNST, Das sog. Messiasgeheimnis – kein »Hauptschlüssel« zum Markusevangelium, in: J. HAINZ (Hg.), Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament, Paderborn 1992, 21–56.

³⁸ WOLFGANG STEGEMANN, Dekonstruktion des rationalistischen Wunderbegriffs. Plädoyer für eine kulturanthropologische Deutung der Wundergeschichten, in: Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag, hg. von F. Crüsemann u. a., Gütersloh, 2004, 67–90, hier 78.

³⁹ STEGEMANN, Dekonstruktion (s. die vorige Anm.), 84–88. »Jesus war eine Art Volksheiler (folk healer) oder auch traditioneller Heiler.«

logisches Wissen um den weiblichen Zyklus«. ⁴⁰ Aber zweifellos setzt die Erzählung voraus, dass es sich bei der Krankheit der Frau um eine in der Öffentlichkeit nicht sichtbare Blutung handelt; dafür spricht der Gesamtduktus der Erzählung, vor allem aber die Tatsache, dass sie selbst es ist, die ihre Heilung konstatiert (V. 29) ⁴¹; ein exaktes Wissen um die organischen Ursachen einer solchen Blutung braucht damit natürlich nicht verbunden zu sein. Zutreffend stellt von Bendemann fest, dass der Evangelist »das, was Jesus an der kranken Frau bewirkt, terminologisch *nicht* vom Wirken des Arztes« unterscheidet, insofern er in V. 29 das durchaus übliche Verb ἰᾶσθαι verwendet: »Das, was Jesus hier – wenngleich auf eine unter schulmedizinischen Vorzeichen extravagante Weise – vollbringt, ist von außen und im Ergebnis betrachtet nichts anderes als das, was ärztlicher Zielsetzung entspricht: die Herbeiführung von Heilung und Gesundheit.« ⁴²

Wilfried Eckey bietet in einem Exkurs mit Blick auf die Aussagen über die Krankheit und den Tod der Tochter des Jairus Information über die Kindersterblichkeit im Römischen Reich. ⁴³ Auch wenn Jesu Wort in V. 39 m. E. nicht »metaphorisch« gemeint ist, wie auch Eckey meint ⁴⁴, weil Jesus ja nicht den Tod als Schlaf deutet, sondern ausdrücklich von einem Gegensatz spricht (τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθύδει), wird vor allem die in V. 38 beschriebene Szene durch die von Eckey gebotenen Quellentexte sehr hilfreich illustriert.

Der Aufsatz »Jesus und das epilepsiekranke Kind« basiert auf einem Vortrag, der im Rahmen des Jubiläums zum 25jährigen Bestehen der Epilepsie-Klinik Mara in Bethel am 3. Juli 1987 gehalten wurde ⁴⁵; für die Veröffentlichung im vorliegenden Band wurde er erheblich überarbeitet und erweitert, insbesondere auch mit Blick auf die neuere exegetische Diskussion. Nach wie vor scheint es mir besonders bedeutsam zu sein, dass in dieser Erzählung die Epilepsie so exakt beschrieben wird, dass eine geradezu medizinische Diagnose möglich ist ⁴⁶, auch wenn in der mk Fassung der Erzählung keiner der in der antiken Medizin für diese Krankheit verwendeten Begriffe verwendet wird. ⁴⁷ Die Genauigkeit der Schilderung ist kein

⁴⁰ REINHARD VON BENDEMANN, Christus der Arzt – Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums, in: Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge, hg. von J. PICHLER und CHR. HEIL. In Zusammenarbeit mit TH. KLAMPFL, Darmstadt 2007, 105–129, hier: 110. von Bendemann geht ausführlich auf den Topos vom Versagen der Ärzte in 5,26 ein (112–117).

⁴¹ Jesus spricht in V. 34b nicht ein »Heilungswort«, sondern er bestätigt die vom Erzähler bereits als erfolgt konstatierte Heilung ἀπὸ τῆς μάστιγος.

⁴² VON BENDEMANN, Christus der Arzt (s. Anm. 40), 117.

⁴³ ECKEY, Markus (s. Anm. 25), 203–205.

⁴⁴ So aber ECKEY, Markus, 211: »Mit Jesu Ankunft, die Gottes Lebensmacht präsentiert, wird der Todesschlaf als vorläufig offenbar.«

⁴⁵ Der Vortrag ist unter dem Titel »Jesus und das epileptische Kind. Die Wundererzählung Markus 9,14–29« abgedruckt in: Medizinisches und Theologisches zur Epilepsie. Neue Forschungsergebnisse aus dem Epilepsiezentrum (Bethel-Beiträge 38), Bielefeld 1988, 130–140.

⁴⁶ Dies stellte auch der Epileptologe Dieter Janz in seinem Festvortrag sehr betont heraus; vgl. DIETER JANZ, Epilepsie metaphysisch betrachtet. Eine Deutung der biblischen Geschichte von dem epileptischen Jungen und von Raffaels »Transfiguration«, aaO. (s. die vorige Anm.), 152–165.

⁴⁷ In Mt 17,15 bezeichnet der Vater seinen kranken Sohn als »mondsüchtig«, d. h. dieser Evangelist weiß jedenfalls genau, um welche Krankheit es sich handelt.

Indiz für die historische Zuverlässigkeit des Berichteten; aber sie ist doch ein Zeichen dafür, dass die Erzählenden ein besonderes Interesse hatten, die Krankheit identifizierbar zu beschreiben. Insofern trägt es wenig aus, wenn darauf hingewiesen wird, dass »Epilepsie« in der Antike nicht exakt dem entspreche, was heute darunter verstanden wird.

Zur Thematik des Aufsatzes »Die Kinder und die Gottesherrschaft« ist gerade in den letzten Jahren sehr viel höchst informative Literatur erschienen, die vor allem den kultur- und sozialgeschichtlichen Hintergrund der geschilderten Szene näher zu beleuchten vermag.⁴⁸ Der Begriff »Kind« spielt im Neuen Testament nicht nur als Metapher eine erhebliche Rolle⁴⁹, sondern es sind auch reale unmündige Kinder in der antiken Literatur (und nicht zuletzt auch in der Ikonographie) ein wichtiges Thema.⁵⁰

In Auseinandersetzung auch mit meinem Aufsatz äußert sich Ulrich Heckel eingehend zu der Frage, ob das eigentliche Thema in Mk 10,13–16 der *Segen* ist oder ob es in der Erzählung zumindest indirekt auch um die *Taufe* von Kindern gehen könnte.⁵¹ Vor dem Hintergrund der Taufdebatte, so meint Heckel, verlange der Text »eine ausführlichere Analyse, als es von einer rein exegetischen Frage nach dem Verständnis des Segens im Neuen Testament gefordert wäre«⁵²; das ist ein wenig überraschend, denn immerhin handelt es sich um den einzigen Text in der synoptischen Überlieferung, in dem von einem segnenden Handeln des irdischen Jesus die Rede ist. Heckel stellt fest, dass der »Wortlaut des Segens« in 10,16 nicht überliefert ist; da die Kinder zuvor in V. 15 »nur in dem verallgemeinernden Singular ›wie ein Kind‹ als Paradigma zum Vergleich herangezogen« seien, fungiere die Handauflegung folglich »nicht als begleitende Geste zu einem Segenswort für die Kinder, sondern wendet sich als demonstrativer Akt an die Jünger. Im Erzählgang erscheint die Segnung als prophetische Zeichenhandlung, die zeigen soll, dass gerade die Kinder von Gott angenommen sind.«⁵³ Aber ein Segenswort ist in der Szene nicht zu erwarten, denn das entscheidende Wort hatte Jesus ja in V. 14b. 15 als Reaktion auf das Verhalten der Jünger (V. 14a) bereits gesprochen, und als er in V. 16 die in V. 13 erbetene Handlung tatsächlich ausführt, übersteigt der Vollzug die Bitte bei weitem. Wie hätte dann an dieser Stelle ein begleitendes Segenswort Jesu lauten sollen? Heckel geht auf V. 14a nicht ein; aber gerade das ἐπιτιμῶν der

⁴⁸ Vgl. zuletzt die Beiträge in dem Band: MARCIA J. BUNGE (ed.), *The Child in the Bible*, Grand Rapids 2008.

⁴⁹ Vgl. CHRISTINE GERBER, *Paulus und seine »Kinder«*. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe (BZNW 136), Berlin/New York 2005.

⁵⁰ Vgl. MARC KLEIJWEGT/RITA AMEDICK, Art. Kind, RAC 20, Stuttgart 2004, 865–947. Vgl. ferner den reich illustrierten Band von ANNIKA BACKE-DAHMEN, *Die Welt der Kinder in der Antike*, Mainz 2008.

⁵¹ ULRICH HECKEL, *Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten*. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick (WUNT 150), Tübingen 2002, 53–62. Heckel fügt noch zwei Exkurse an, die sich mit den kirchengeschichtlichen Entwicklungen im Blick auf die »Vereinbarung« des »Kinderevangeliums« zugunsten der Säuglingstaufe (63–67) und mit der seit Karl Barths Kritik an der Kindertaufe aufgekommenen Debatte um die Kindersegnung als selbständiger gottesdienstlicher Handlung (68–76) befassen.

⁵² HECKEL, Segen (s. die vorige Anm.), 54.

⁵³ HECKEL, Segen, 58.

Jünger bedarf der Erklärung, und da liegt die Annahme nun doch sehr nahe, dass es um einen grundsätzlichen Widerspruch ging.

Wilfried Eckey nennt 10,13–16 eine »Lehrscene«; sie sei »wahrscheinlich von Gemeinden weitergegeben worden, in denen es zu Konflikten über den Kinderkatechumenat und die Kindertaufe gekommen war«, und dabei habe man sich daran erinnert, dass Jesus Kinder gesegnet und das Amen-Wort (V. 15) gesprochen hatte. Das sonst kaum zu erklärende Verhalten der Jünger lasse einen Gemeindegonflikt erkennen, »in dem der Widerstand gegen die Aufnahme von Kindern« unter Berufung auf Jesus überwunden wurde; die Szene sei »ein indirekter Hinweis auf die Praktizierung der Kindertaufe in der Gemeinde des Markus«.⁵⁴

Peter Dschulnigg will einer solchen Schlussfolgerung entgegen: »Die abweisende Reaktion der Jünger ist nicht vorbildlich, vielleicht weist sie auf ihre geringe Wertschätzung von Kindern hin, möglicherweise wollen die Jünger ihren prophetischen Lehrer aber auch in vermeintlich guter Absicht vor Belästigung schützen.«⁵⁵ Aber von solch psychologisierenden Motiven für das Verhalten der Jünger ist im Text nichts zu erkennen. Zur Frage, ob *παῖδιον* in V. 15 Akkusativ oder Nominativ ist, ob also das Kind als Modell für das Annehmen des Gottesreiches gilt oder ob Jesus dazu aufruft, ein Kind aufzunehmen, meint Dschulnigg: »Vielleicht will Markus mit seiner mehrdeutigen Formulierung gerade beide Verstehensweisen offen halten.«⁵⁶

Judith M. Gundry versteht das Logion in V. 15 vor biblischem Hintergrund: Jesu Wort sei »an echo of Old Testament traditions in which Israel is depicted as the smallest, as an infant or a child, at the point when God elected and redeemed the nation«. Wenn Jesus seine Jünger lehre »that they must receive the kingdom of God ›as a little child‹ in order to enter it«, so sei dies »strikingly reminiscent of the prophetic critique of Israel having forgotten her former state of radical dependence on God«. Der prophetische Text, auf den die Aussage anspiele, sei Ez 16,3–14.⁵⁷

Seit der Publikation des Aufsatzes »Die Osterbotschaft des Markus«⁵⁸ sind zahlreiche Untersuchungen zu der Perikope und insbesondere auch zum Problem des Mk-Schlusses erschienen. Dass der in der Kanongeschichte rezipierte Schluss des Markusevangeliums in 16,9–20 nicht der ursprüngliche Text ist, wird allgemein anerkannt; wichtige Arbeiten sind erschienen, die diesen Abschnitt gerade unter der Annahme der Nicht-Authentizität als eigenständigen theologischen Text interpretieren.⁵⁹ Nach wie vor umstritten ist, ob 16,8 tatsächlich der vom

⁵⁴ ECKEY, Markus (s. Anm. 25), 328.329.330.

⁵⁵ DSCHULNIGG, Markus (s. Anm. 16), 272. Er verweist dazu auf 2 Kön 4,27.

⁵⁶ DSCHULNIGG ebd.

⁵⁷ JUDITH M. GUNDRY, Children in the Gospel of Mark, with Special Attention to Jesus' Blessing of the Children (Mark 10:13–6) and the Purpose of Mark, in: BUNGE (ed.), Child (s. Anm. 47), 143–176, hier 171.172.

⁵⁸ Der Aufsatz geht auf die Vorlesung zurück, die ich im Sommersemester 1977 im Rahmen des Berufungsverfahrens in Bethel gehalten hatte.

⁵⁹ PAUL L. DANOVE, The End of Mark's Story. A Methodological Study (Bibl.-Interpr. S 3), Leiden 1993; JAMES A. KELHOFFER, Miracle and Mission. The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark (WUNT II/112), Tübingen 2000. Vgl. zu beiden Büchern meinen Bericht in ThR 69 (2004) 406–409.

Evangelisten intendierte Schluß des Werkes ist oder ob ein ursprünglich anderer Schluß absichtlich oder unabsichtlich entfernt wurde.

Robert H. Gundry nennt zahlreiche Gründe für die Annahme, das Markusevangelium sei nicht mit 16,8 abgeschlossen worden, sondern V. 8 eröffne »a new pericope, the rest of which is now lost«: Die Ansagen in 14,28 und 16,7 müßten erfüllt werden; in V. 8 sei ein adversatives $\delta\acute{\epsilon}$ zu erwarten, wenn Markus habe sagen wollen, dass die Frauen der Weisung des $\nu\epsilon\alpha\nu\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ von V. 7 nicht Folge leisteten; die Tatsache der Fortsetzung der Erzählung im Lukas- und im Matthäusevangelium »favors common dependence on a lost continuation in Mark«; der in V. 8 erwähnte Ortswechsel ($\xi\phi\upsilon\gamma\omicron\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\eta\mu\epsilon\iota\omicron\upsilon$) sei ein Indiz für den Beginn einer neuen Perikope; Hinweise auf Furcht ($\xi\phi\omicron\beta\omicron\upsilon\nu\tau\omicron\ \gamma\acute{\alpha}\rho$) stünden im Markusevangelium häufiger in der Mitte einer Perikope als an deren Ende. Die Schreiber, die den Text nach V. 8 sekundär ergänzten, hätten vermutlich gewußt »that Mark did not originally end there«, und es sei doch unwahrscheinlich »that scribes fabricated inauthentic endings apart from that knowledge«. Wenn schon die Schreiber der Handschriften den Schluß mit V. 8 als unbefriedigend empfanden, dann gelte dies um so mehr für Markus selber.⁶⁰

Aber Lukas und Matthäus folgen der Mk-Vorlage bis 16,8a, und dann ersetzen sie die Notiz über das Schweigen der Frauen (Mk 16,8b) durch die gegenteilige Aussage – und zwar auf unterschiedliche Weise; sie besaßen also über Mk 16,8 hinaus keine gemeinsame Vorlage. Aus der Tatsache, dass die beiden späteren Evangelisten und die Schreiber der Mk-Handschriften den Schluß des Evangeliums in V. 8b als »unbefriedigend« empfanden, ist nicht zu folgern, dies müsse auch für Markus selber gegolten haben.⁶¹

R. T. France hält die Annahme, Mk könne mit 16,8 geendet haben, für »modern« oder vielleicht sogar »post-modern«⁶²; über die Gründe für das Fehlen des ursprünglich intendierten Schlusses könne man freilich nur spekulieren.⁶³ V. 8 könne keinesfalls der intendierte Schluß gewesen sein, denn es sei zur Zeit der Abfassung des Markusevangeliums den Lesern doch bekannt gewesen »that the message of the empty tomb *was* delivered and that the disciples *did* meet with Jesus (whether in Galilee or elsewhere would depend on which traditions you were following)«. ⁶⁴ Aber das wußte, wie 16,7 und zuvor 14,28 zeigen, ja auch schon Markus selber; gerade deshalb stellt sich ja die Frage, warum er dessen ungeachtet nicht davon erzählt. France sieht richtig, dass mit V. 8 jedenfalls nicht ein neuer Erzählgang eröffnet wird: »By writing v. 8 Mark seems to have made things difficult for himself in adding a sequel.«⁶⁵ Die einfachste Schlußfolgerung aus dieser Beobachtung ist doch, dass eine solche Fortsetzung offensichtlich gar nicht beabsichtigt war.

Udo Schnelle meint, die Annahme, dass 16,8 der von Markus beabsichtigte Schluß des Evangeliums war, sei das Ergebnis »historisch-kritischer Auslegung im 20. Jh.«; er stellt

⁶⁰ ROBERT H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993, 1009–1012.

⁶¹ Der Autor von Mk 16,9–20 setzt ja erkennbar die Erscheinungserzählungen aus dem Lukas- und dem Matthäusevangelium voraus; vgl. zu den sekundären Mk-Schlüssen ECKEY, *Markus* (s. Anm. 25), 530–535.

⁶² R. T. FRANCE, *The Gospel of Mark (NIGTC)*, Grand Rapids 2002, 673 mit Anm. 14

⁶³ FRANCE ebd.: »It is possible that it was never written because of adverse circumstances, illness, or death«, aber es sei auch möglich, dass der Schluß auf einer sehr frühen Stufe der handschriftlichen Überlieferung verloren ging.

⁶⁴ FRANCE, *Mark* (s. Anm. 62), 684.

⁶⁵ FRANCE ebd.

fest: »Ob damit zugleich der Verstehenshorizont der markinischen Gemeinde angemessen erfasst wird, muss fraglich bleiben.«⁶⁶

Matthijs J. de Jong hat unter einem ganz anderen Gesichtspunkt als dem von mir vorgeschlagenen gezeigt, dass 16,8 »a satisfying ending« des Mk sein kann⁶⁷: Der ihm bekannten Überlieferung von der Auferstehung und den Erscheinungen Jesu habe der Evangelist mit dem Hinweis auf das leere Grab ein bis dahin unbekanntes Element hinzugefügt. Von den Erscheinungen des Auferstandenen berichtete er deshalb nicht, weil dies jenseits seiner Erzählintention lag, von Jesu irdischem Wirken zu sprechen. Mit der Rede vom leeren Grab und vom Verschwinden des Körpers habe Markus ein Erzählmotiv »mostly at home within the concept of assumption to heaven« aufgenommen; dann aber brauchte er eine Erklärung dafür, warum dies bislang unbekannt geblieben war, und da lautete seine Antwort, die Frauen hätten nicht davon erzählt, weil sie sich fürchteten. »Understood this way, the ending of Mark's gospel cannot be qualified as being either abrupt or open or disappointing. Quite the contrary, Mark 16:1–8 proclaims and seeks to prove Jesus' vindication. 16:8 is an explanatory note accompanying the main message of passage as found in 16:6.« Ob Markus tatsächlich die Grabeserzählung als notwendigen »Beweis« für die Auferstehungsbotschaft angesehen hat, scheint mir zumindest fraglich zu sein; richtig ist aber de Jongs Feststellung: »Mark's main message is presented in verse 6, and verse 8 is an explanatory note to it.«⁶⁸

Schon aus methodischen Gründen ist es geboten zu prüfen, ob der handschriftlich überlieferte älteste Mk-Text, der mit 16,8 endet, unverständlich ist und sich also die Hypothese eines nachträglichen Textverlusts nicht vermeiden läßt, oder ob die Möglichkeit besteht, den überlieferten Text als sinnvoll zu verstehen. Wie hätte eine von Markus beabsichtigte Fortsetzung über V. 8 hinaus aussehen können? Der Evangelist hätte entweder sagen müssen, dass die Frauen nach einiger Zeit ihr Schweigen brachen; oder er hätte neue Personen einführen müssen, die zum Grab gekommen wären und die dann entweder dem *νεανίσκος* begegnet wären und dessen Botschaft annahmen und weitergaben oder aber das leere Grab als Beweis für Jesu Auferstehung ansahen. Ausgeschlossen sind solche Möglichkeiten natürlich nicht; aber sie sind erheblich weniger »befriedigend« als die Annahme, der überlieferte Text sei tatsächlich so vom Evangelisten verfaßt worden.

Walter Schmithals hat seine schon in meinem Aufsatz referierte These untermauert, in der dem Evangelium zugrundeliegenden »Grundschrift« sei im Anschluß an 16,8 die Verklärungsszene (9,2^s–10^s), danach die Jüngerberufung (3,13^s–19^s), verbunden mit 16,15–18, und schließlich als endgültiger Abschluß

⁶⁶ UDO SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2007, 249. Es müsse »ernsthaft mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass der ursprüngliche Markusschluss verlorengegangen«.

⁶⁷ MATTHIJS J. DE JONG, Mark 16:8 as a Satisfying Ending to the Gospel, in: R. Buitenwerf/H. W. Hollander/J. Tromp (eds.), Jesus, Paul, and Early Christianity. Studies on Honour of Henk Jan de Jonge (NT. S 130), Leiden 2008, 123–147.

⁶⁸ DE JONG (s. die vorige Anm.), 147.

16,19–20 gefolgt⁶⁹, denn V. 8b könne sich »nur auf eine ursprüngliche Fortsetzung der Ostergeschichte beziehen, die im erhaltenen Text des Markusevangeliums fehlt«. Die ursprünglich »österlichen« Erzählungen habe der Evangelist in das Leben des irdischen Jesus übertragen, um zu zeigen, dass schon der Irdische der Messias war. Offenkundig sei Markus der Meinung gewesen, »daß das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu, dessen historisch wie theologisch fundamentalen Charakter er freilich verwischt, durch die Grabesgeschichte 16,1–8 mitsamt dem redaktionellen Hinweis in 16,7 hinreichend abgedeckt sei.«⁷⁰ Insofern stimmt Schmithals' literarkritische Hypothese am Ende doch mit der Auslegung überein, dass 16,8 der von Markus tatsächlich intendierte Schluß des Evangeliums ist.

Das Stichwort »Osterbotschaft« im Titel meines Aufsatzes zielt darauf, den kerygmatischen Charakter der mk Grabeserzählung hervorzuheben. Zwar würde ich jetzt die Nähe zum Gedanken des »Messiasgeheimnisses« und des mit diesem verbundenen Schweigegebots weniger stark betonen als damals, insofern die mk Wundererzählungen ja keineswegs durchgängig mit einem Schweigegebot enden oder ein solches enthalten; aber das faktische Schweigen der Frauen entspricht doch dem, was zuvor in nicht wenigen Wundererzählungen zum Ausdruck gebracht worden war. Entscheidend ist, dass das Thema der Schlußszene des Markusevangeliums nicht »das leere Grab« ist, so sehr der Evangelist sich dies als ein »Faktum« vorgestellt haben wird; Markus hat vielmehr die Absicht gehabt, den Beginn der Botschaft von der Auferstehung Jesu erzählerisch darzustellen, und das ist ihm gerade mit dem Text 16,1–8 eindrücklich gelungen.⁷¹

⁶⁹ WALTER SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Markus*. Kapitel 9,2–16,18 (ÖTK 2/2), Gütersloh und Würzburg 1979, 715–752.

⁷⁰ SCHMITHALS, *Markus* (s. die vorige Anm.), 751.

⁷¹ FRANCE, *Mark* (s. 62), 671 meint, die »moderne« These von der »'open-ended' story« ohne Erscheinungsgeschichten sei »a task left for the preacher«. Aber Mk 16,1–8 kann sehr wohl Text einer Osterpredigt sein; vgl. ANDREAS LINDEMANN, *Auferstehung. Gedanken zur biblischen Überlieferung*, Göttingen 2009, 63–72.

»Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden ...«

Historische und theologische Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Sabbatperikope Mk 2,23–28 parr.*

Die Exegese neutestamentlicher Texte steht vor zwei Aufgaben: Sie muß als erstes eine historische Analyse des jeweils zu interpretierenden Textes geben, d. h. sie muß nach seinen Entstehungsverhältnissen und nach seiner Funktion im ursprünglichen Umfeld fragen. Sie hat aber als zweites auch die Aufgabe, den gegenwärtigen Hörer (oder Leser) unmittelbar mit dem Text zu konfrontieren, d. h. sie muß angesichts des Textes die Wahrheitsfrage stellen: Ist das, was der Text sagt, gegenwärtig theologisch »wahr«, d. h. können wir ihm theologische Verbindlichkeit zusprechen? Obwohl beide Aufgaben gleichermaßen von Bedeutung sind, wird der Exeget im allgemeinen sehr viel mehr von der historischen Analyse des Textes beansprucht als von dessen theologischer Interpretation. Diese Vernachlässigung der »theologischen Exegese« hat mit dazu beigetragen, daß das Interesse an den exegetischen Disziplinen, zumindest am »Neuen Testament«, spürbar nachgelassen hat. Zwar wird, wer über Inhalt und Wesen christlichen Glaubens verbindlich sprechen – und predigen! – will, in der Regel darum bemüht sein, wenigstens in den Grundpositionen eine gewisse Übereinstimmung mit Aussagen des Neuen Testaments zu demonstrieren; aber solches Bemühen kann ohne weiteres verbunden sein mit einer versteckten oder sogar offenen Ablehnung der eigentlichen exegetischen Arbeit am Neuen Testament. Kirche und Theologie erwarten von der Exegese gegenwärtig allenfalls Informationen über historische Sachverhalte; aber sie rechnen kaum damit, von ihr verbindliche theologische Aussagen zu hören. Exegese wird weithin begriffen als ein esoterisches Unternehmen, bei dem man sich unter Aufbietung höchst verfeinerter Methoden darum zu bemühen scheint, mehr oder weniger überzeugende Hypothesen zu mehr oder weniger wichtigen Problemen und Scheinproblemen zu entwerfen. Vielfach drängt sich – oft nicht ohne Grund – der Eindruck auf,

* Umgearbeitete Fassung meiner am 10. 1. 1979 unter dem Titel »Zum Problem der theologischen Wahrheit in der neutestamentlichen Exegese (anhand einer Auslegung von Markus 2,23–28 und Parallelen)« gehaltenen Antrittsvorlesung.

Exegese sei zum Selbstzweck geworden, Unverbindlichkeit und damit letztlich theologische Belanglosigkeit des Ergebnisses sei bei der exegetischen Arbeit von vornherein einkalkuliert.

Nun fehlt es nicht an Versuchen, die Exegese aus dieser Sackgasse herauszuführen und sie mit Kirche und Theologie im ganzen wieder enger zu verbinden¹. Solche Versuche sind nicht nur legitim, sie sind sogar dringend geboten. Es besteht freilich die Gefahr, daß sich die Annäherung von Theologie und Exegese im wesentlichen auf Kosten der letzteren vollzieht – dann nämlich, wenn der Exeget bereit ist, hinter bisher Erreichtes zurückzugehen, um beispielsweise mit weniger »Kritik« vermeintlich »positivere« Ergebnisse vorlegen zu können. Am deutlichsten zeigt sich diese Tendenz bei der Debatte um den »historischen Jesus«: Seit das Interesse an Jesus in der Kirche (und auch außerhalb) erheblich zugenommen hat, bemüht man sich darum, exegetische Methoden zu entwickeln, die das Bedürfnis nach umfassenden Rekonstruktionen von Leben und Lehre Jesu besser befriedigen, als das mit den herkömmlichen Methoden möglich zu sein schien². Nun wird man gewiß kaum sagen können, daß das Instrumentarium der klassischen historisch-kritischen Methode nicht noch verbesserungsfähig wäre; aber das Bemühen um eine solche Verbesserung, insbesondere das Bemühen um eine exegetisch verantwortete theologische Interpretation, darf keinesfalls dazu führen, daß sich die Exegese dazu bereit findet, in ihrer Arbeit auf eine vorgegebene aktuelle Interessenlage Rücksicht zu nehmen. Exegese ist historische und theologische Auslegung der biblischen Texte mit dem Ziel, diese Texte für die Gegenwart verständlich zu machen; es muß aber unter allen Umständen dabei bleiben, daß nicht den Bedürfnissen der Gegenwart, sondern dem Text selbst der Primat zukommt.

Gefragt wird im folgenden nach der theologischen Verbindlichkeit der Perikope vom Ährenraufen am Sabbat. Aufgrund welcher Kriterien kann gesagt werden, diesem Text sei die Qualität einer theologisch verbindlichen Aussage zuzusprechen? Welche Konsequenzen ergeben sich aus der historischen Analyse dieser Perikope?

¹ Vgl. etwa nur P. STUHLMACHER, Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese, in: DERS., Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie, Göttingen 1975, 50–58; F. HAHN, Exegese, Theologie und Kirche, ZThK 74 (1977) 25–37.

² Diese Forderung erhebt etwa J. ROLOFF, Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild. Tendenzen und Aspekte der gegenwärtigen Diskussion, ThLZ 98 (1973) 561–572, vor allem 570 f. – Gegen einen »fast prinzipiellen kritischen Skeptizismus« und »hypertrophe(n) Kritizismus« wendet sich STUHLMACHER, Thesen, 54.58. Stuhlmacher will jetzt die bisherige »Bibelkritik« durch eine »Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten« ersetzen (DERS., Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik [GNT 6], Göttingen 1979, 205–225). Im Blick auf die Jesusüberlieferung bedeutet »Einverständnis« dabei offenbar vor allem die Bereitschaft, die Tradition für *historisch* zuverlässig zu halten – bis hin zur undiskutierten Behauptung der Authentizität von Mk 14,61 f. (aaO., 22 f.).

Die Ährenraufen-Perikope ist im wesentlichen aus zwei Gründen gewählt worden: Erstens ist das Thema dieses Textes die Frage nach der Anerkennung und nach der Auslegung vorgegebener Normen – ein Problem also, das zu jeder Zeit Relevanz besitzt. Zweitens weist der Vergleich der drei überlieferten Fassungen der Perikope darauf hin, daß das mit diesem Text angesprochene Problem im Urchristentum unterschiedlich, ja geradezu gegensätzlich gelöst worden ist, wobei die Analyse zeigen wird, daß dies nicht nur für die nachmarkinische Überlieferungsgeschichte gilt, sondern auch für die vormarkinische Tradition. Infolgedessen verbindet sich mit der Frage nach der Verbindlichkeit des Textes von vornherein zugleich die Frage, in welcher Weise der Überlieferungsprozeß dieser Perikope im Rahmen der urchristlichen Theologiegeschichte theologisch zu beurteilen ist.

*I. Vorläufige Beobachtungen zur literarischen Einheitlichkeit
und zur möglichen historischen Authentizität von Mk 2,23–28*

Zahlreiche Exegeten halten es für wahrscheinlich oder sogar für sicher, daß hinter der in Mk 2,23–28 überlieferten Erzählung ein bestimmtes Ereignis aus dem Leben Jesu steht³. In der Tat ist die hier geschilderte Szene historisch durchaus vorstellbar: Warum sollte Jesus nicht an einem Sabbat gemeinsam mit seinen Jüngern einen Spaziergang entlang einem Getreidefeld gemacht haben? Und wenn man diesen – nach jüdischem Sabbatverständnis in gewissen Grenzen durchaus erlaubten⁴ – Spaziergang als solchen für möglich hält, dann kann man sich jedenfalls auch vorstellen, daß es dabei zu der in V. 23b erwähnten – grundsätzlich erlaubten⁵, am Sabbat freilich verbotenen⁶ – Handlung der Jünger und zu dem in V. 24 überlieferten Vorwurf der zufällig denselben Weg gehenden Pharisäer gekommen ist. Jesus hätte dann seine Jünger gegen den pharisäischen Vorwurf verteidigt und ihr Verhalten sogar ausdrücklich gerechtfertigt (V. 25–28). Offenbar gibt dieser Text also eine Episode aus dem Leben Jesu wieder und zeigt, welche Haltung Jesus zum alttestamentlichen Gesetz, speziell zum Gebot der Sabbatheiligung eingenommen hat. Darüber hinaus und vor allem enthält der Text aber offenbar nicht nur eine historische Information über Jesu Lehre, son-

³ Für Historizität treten u. a. ein: E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Evangelien*, Berlin 1966, 122; J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh ²1973, 265 f.; L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments. Erster Teil. Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung*, hg. von J. ROLOFF, Göttingen 1975, 146 f.

⁴ Belege und Erläuterungen bei P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Band II, München ³1969, 590–594.

⁵ Dtn 23,26.

⁶ Belege bei BILLERBECK, Band I, 617.

dern er gibt den Christen aller Zeiten, insbesondere durch den in V. 27 überlieferten Ausspruch Jesu, einen gleichsam »überzeitlich« gültigen Maßstab zur Beurteilung des Sabbatgebots und damit zur Beurteilung von Normen überhaupt an die Hand: Indem Jesus die enge pharisäische Interpretation des Gesetzes verwirft und an ihre Stelle eine neue Humanität und Liberalität setzt, sind die Christen ermächtigt zur humanen Anwendung religiöser – und gewiß auch nicht-religiöser – Normen, und sie sind aufgerufen, die damals den Jüngern von Jesus gewährte Freiheit gegenwärtig zu praktizieren.

Wenn das so stimmt, dann scheint also die Frage nach der theologischen Verbindlichkeit der Perikope vom Ährenraufen bereits mit dem Hinweis auf ihre historische Authentizität beantwortet zu sein: Weil Jesus selbst so gehandelt und gesprochen hat, dürfen die Christen diese seine Worte und sein Tun unmittelbar in eigenes Reden und Handeln umsetzen.

Jedoch: Gewisse Züge der Perikope, zumindest in ihrer bei Markus überlieferten Form, zwingen zu der Frage, ob dieser Text tatsächlich als direkte und zuverlässige Wiedergabe eines bestimmten Ereignisses aus dem Leben Jesu anzusehen ist.

1. Es heißt am Anfang (V. 23a), daß er – also Jesus – am Sabbat durch die Saaten geht, doch es sind dann allein die Jünger, die die Ähren ausreißen (V. 23b). Trotzdem wenden sich (V. 24) die Pharisäer mit ihrer Kritik ausschließlich an Jesus, und er allein antwortet ihnen (V. 25–28) – freilich ohne dabei auf die konkrete Situation Bezug zu nehmen. Von den Jüngern, deren Tun die Debatte doch ausgelöst hat, ist in der Erzählung überhaupt nicht mehr die Rede. Daß sie aber eine derartige Diskussion über ihr Verhalten lediglich schweigend über sich hätten ergehen lassen, kann man immerhin bezweifeln.

2. Es fällt auf, daß in diesem gewöhnlich als »Streitgespräch« charakterisierten Text von einer Reaktion der Pharisäer auf die Argumentation Jesu nichts berichtet wird. Das ist erstaunlich; denn schon Jesu Hinweis auf das in 1 Sam 21 berichtete Verhalten Davids dürfte die schriftkundigen Pharisäer kaum überzeugt haben. Selbst wenn sie darüber hinweggesehen hätten, daß der in jener Erzählung erwähnte Priester nicht Abjathar, sondern dessen Vater Ahimelech war, so hätten sie doch sicherlich nicht die Behauptung akzeptiert, jenes Geschehen am Heiligtum von Nob sei mit dem hier zur Diskussion stehenden Vorgang vergleichbar: Zum einen ging es damals nicht um eine Verletzung des Sabbatgebots; und zum andern war bei David und seinen Begleitern ausdrücklich eine besondere Not-situation vorausgesetzt – ein Umstand, der beim Ährenraufen der Jünger (jedenfalls nach dem Wortlaut des markinischen Textes) nicht gegeben war. Historische Pharisäer hätten also in einem »Streitgespräch« mit Jesus den Schriftbeweis von V. 25 f. vermutlich nicht schweigend hingenommen.

3. Die zweite Antwort Jesu, der Sabbat sei »um des Menschen willen geworden und nicht der Mensch um des Sabbats willen« (V. 27), ist eine sehr allgemein gehaltene Sentenz im Stil eines weisheitlichen Spruches; mit dem konkreten

Problem des Ährenraufens steht das Wort in keinem unmittelbaren Zusammenhang.

4. Der abschließende Satz Jesu (V. 28) enthält gegenüber der Aussage von V. 27 eine bemerkenswerte inhaltliche Akzentverschiebung: Es ist nicht mehr davon die Rede, daß »der Mensch« das Kriterium für die Interpretation des Sabbatgebots ist, sondern es ist gesagt, daß der »Menschensohn«, also Christus, Herr des Sabbats ist. Daß beide Logien ursprünglich in derselben Situation gesprochen wurden, ist wenig wahrscheinlich.

Diese Beobachtungen führen zu der Konsequenz, daß die Exegese von Mk 2,23–28 jedenfalls nicht ohne weiteres von der Annahme ausgehen kann, hier liege ein genauer Bericht von einem tatsächlich so geschehenen Ereignis vor; vielmehr sprechen die Inkongruenz zwischen der Szene einerseits und der Wortüberlieferung andererseits sowie insbesondere die drei unterschiedlichen Antworten Jesu für die Vermutung, daß die jetzt vorliegende Perikope auf einen längeren Traditionsprozeß zurückgeht, in dessen Verlauf ihr Inhalt mehrfach verändert worden ist. Der synoptische Vergleich mit dem Matthäus- und dem Lukasevangelium zeigt darüber hinaus, daß dieser Traditionsprozeß auch nach der Abfassung des Markusevangeliums noch nicht zum Abschluß gekommen war.

Natürlich ist die Frage nach der Authentizität der Erzählung damit keineswegs schon endgültig beantwortet. Denn es ist ja nicht auszuschließen, daß die Analyse der Traditionsgeschichte der Perikope eine ältere Textfassung zutage fördert, die letztlich doch auf einem historischen Geschehen basiert. Es ist insbesondere möglich, daß zwar nicht alle in V. 25–28 überlieferten Worte Jesu authentisch sind, aber doch vielleicht eines von ihnen, nämlich das aller christologischen Züge entbehrende Wort von V. 27. Das Problem der Historizität des Textes wird deshalb im Zusammenhang der formgeschichtlichen Analyse noch einmal erörtert werden müssen (s. S. 25 f.).

II. Versuch einer Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte der Sabbatperikope Mk 2,23–28

Die formgeschichtliche Analyse der Erzählung vom Ährenraufen ist außerordentlich umstritten. Da praktisch alle denkbaren Hypothesen bereits mit guten Argumenten vertreten worden sind⁷, ist es wenig sinnvoll, die Debatte an dieser

⁷ Vgl. F. NEIRYNCK, Jesus and the Sabbath. Some Observations on Mark II. 27, in: J. DUPONT (Hg.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETHL 40), Leuven 1975, 227–270 (Forschungsübersicht aaO., 227–253). AaO. 253 f.: »There is no consensus, either with regard to the content of the sentence [sc. Mk 2,27], or regarding the literary connections of the verse, or regarding its origin. In present-day criticism it becomes difficult to imagine a possible solution which had not yet been defended ... by most serious authors.«

Stelle umfassend darzustellen. Ich beschränke mich vielmehr darauf, die m. E. wahrscheinlichste Hypothese darzustellen und sie gegenüber bisher vorgebrachten Einwänden zu verteidigen.

J. Gnilka⁸ hat herausgestellt, daß sich die Analysen der Perikope – bei aller Vielfalt im Detail – letztlich in zwei Gruppen einteilen lassen: Man betrachtet entweder V. 23 f. 27 als ursprünglich und sieht dann in V. 25 f. und V. 28 spätere Zusätze⁹; oder man versteht V. 23–26 als ursprüngliche Einheit und nimmt an, V. 27 f. seien – gemeinsam oder nacheinander – angefügt worden¹⁰.

Gegen die zweite Lösung spricht vor allem die Beobachtung, daß der Hinweis auf das Verhalten Davids (V. 25 f.) als ursprüngliche Reaktion Jesu auf den von den Pharisäern erhobenen Vorwurf der Sabbatschändung (V. 24) kaum einleuchtet, weil das David-Beispiel auf den Sabbat ja überhaupt nicht Bezug nimmt¹¹. Man könnte diesem Einwand entgegenhalten, daß immerhin eine Analogie der äußeren Situation zu bestehen scheine – David und seine Jünger hungerten und dasselbe sei auch bei den Jüngern offensichtlich der Fall; es ist aber zu beachten, daß von einer $\chi\rho\epsilon\iota\alpha$ der ährenraufenden Jünger nichts gesagt ist, ja, daß nicht einmal Hunger als Motiv für ihr Tun genannt wird¹². Vor allem aber geht es in

⁸ J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband. Mk 1–8,26 (EKK II/1), Zürich und Neukirchen-Vluyn 1978, 119.

⁹ H.-W. KUHN, Ältere Sammlungen im Markusevangelium (StUNT 8), Göttingen 1971, 76 f.; A. J. HULTGREN, The Formation of the Sabbath Pericope in Mark 2:23–28, JBL 91 (1972) 38–43 (die im folgenden vorgetragene Analyse kommt derjenigen Hultgrens sehr nahe); K. BERGER, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil I: Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972, 580. Berger rechnet bei diesem und weiteren Streitgesprächen (aaO., 576) generell mit folgendem Entstehungsprozeß: »1. Weisheitliche Sentenz, 2. Verankerung im Leben Jesu durch die Frage der Pharisäer nach der Gemeindepaxis, 3. Einführung des Schriftbeweises unter Ausweitung der Fragestellung, 4. Kommentierung der Sentenz.« Ich würde im Falle von Mk 2,23–28 lediglich die Punkte 3. und 4. umkehren.

¹⁰ R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen 1961, 14; A. SUHL, Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium, Gütersloh 1965, 82; J. ROLOFF, Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien, Göttingen 1970, 58; R. PESCH, Das Markusevangelium. I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26 (HThK II/1), Freiburg 1976, 179; GNILKA, Markus I (s. Anm. 8), 120.

¹¹ Es gibt zwar eine jüdische Auslegungstradition, derzufolge sich das in 1Sam 21 berichtete Ereignis an einem Sabbat abgespielt hat (vgl. BILLERBECK, Band I, 618 f.); doch die rabbinische Diskussion erwähnt den Wochentag ausdrücklich, und sie behauptet insbesondere, das Brot sei am Sabbat *gebacken* worden (war es das Ziel der Debatte, den heiligen Charakter der erwähnten Schaubrote zu bestreiten?). Derartige Erwägungen sind in Mk 2 gerade nicht vorausgesetzt.

¹² Dies wird von den Exegeten nur selten beachtet. Vgl. z. B. HAENCHEN, Weg (s. Anm. 3), 119: »Voraussetzung für diese Geschichte ist aber, daß die Jünger großen Hunger haben und anscheinend längere Zeit nichts mehr zu essen bekommen haben« (ähnlich PESCH, Markus I [s. Anm. 10], 180). Argumentiert man tatsächlich auf der Ebene solcher historisierend-psychologischen Erwägungen, dann müßte man eigentlich beachten, daß das Essen von Körnern aus frisch abgerissenen Ähren kaum hungerstillend ist – bei David und seinen Begleitern ging es immerhin um ganze Brote. Überdies zeigt schon die Tatsache, daß bei Mt und Lk das Essen ausdrücklich erwähnt ist, daß es dort jedenfalls nicht als »selbstverständlich« vorausgesetzt angesehen wird.

V. 23 f. um ein Tun der Jesus begleitenden Jünger, an dem Jesus selbst gerade nicht beteiligt ist – V. 25 f. antworten auf den Vorwurf der Pharisäer hingegen mit dem Hinweis auf ein Verhalten Davids, dessen Begleiter nur am Rande erwähnt werden. Man könnte dem wiederum entgegenhalten, es bestehe dennoch eine Analogie, nämlich in der hier wie dort beanspruchten Autorität: Was David durfte, darf auch Jesus. Aber dabei wäre stillschweigend vorausgesetzt, daß Jesus die Jünger zu ihrem Tun aufgefordert oder zumindest dabei ermutigt hat, ohne sich aber – wie David – dabei selbst der Gesetzesverletzung schuldig zu machen¹³. Eine derartige Überlegung liegt dem Text jedoch fern.

Wahrscheinlicher ist deshalb die oben zuerst genannte Lösung: V. 23 f. 27 bildeten gemeinsam ein Apophthegma, V. 28 und V. 25 f. wurden nacheinander als »Kommentare« hinzugefügt¹⁴. Offen bleiben kann dabei vorläufig die Frage, ob das Logion V. 27 immer schon mit der Szene V. 23 f. verbunden war (organisches Apophthegma) oder ob dieses Logion als isoliertes Wort Ausgangspunkt der ganzen Tradition gewesen ist, so daß die szenische Rahmung als traditionsgeschichtlich sekundär betrachtet werden muß (unorganisches Apophthegma).

Gegen diese Lösung werden vor allem zwei Einwände erhoben: Zum einen wird darauf hingewiesen, daß doch im Streitgespräch die Gegenfrage (V. 25 f.) als Reaktion Jesu durchaus stilgemäß sei; und zum andern wird betont, daß V. 25 f. und V. 23 f. in sprachlicher Hinsicht eng aufeinander bezogen seien – beides spreche für die Annahme einer ursprünglichen Einheit V. 23–26¹⁵. Diese Argumente sind aber nicht überzeugend. Erstens ist zu beachten, daß es jedenfalls für die unorganischen Apophthegmata gerade kennzeichnend ist, daß Jesus auf einen Vorwurf oder auf ein Problem mit einer kurzen Sentenz und nicht mit einer Gegenfrage antwortet¹⁶. Und zweitens läßt sich die im Text zweifellos vorliegende sprachlich enge Verknüpfung zwischen V. 25 f. und V. 23 f.¹⁷ gerade mit dem sekundären Charakter von V. 25 f. erklären: Der spätere »Kommentator« hat sich darum bemüht, die von ihm eingefügte Antwort Jesu zumindest sprachlich der vorgegebenen Szene anzupassen¹⁸.

¹³ Vgl. GNILKA, Markus I (s. Anm. 8), 122: »Wie David als Mann Gottes zu diesem freien Handeln autorisiert(!) war, so kann Jesus die Freiheit geben(!), die sich im Essen der Jünger(!) ausdrückt.« Wenn Jesus – Gnilka hält die Szene für wahrscheinlich historisch – dies gemeint haben sollte, warum hat er es dann nicht gesagt?

¹⁴ Zur Frage, ob V. 25 f. oder V. 28 zuerst angefügt wurde, s. u.

¹⁵ GNILKA, Markus I (s. Anm. 8), 120.

¹⁶ Vgl. nur Mk 2,15–17 (dazu BULTMANN, Geschichte [s. Anm. 10], 16).

¹⁷ PESCH, Markus I (s. Anm. 10), 179 und GNILKA, Markus I (s. Anm. 8), 120 verweisen auf οὐκ ἔξεστιν (V. 24/V. 26b) und ποιῆν (V. 24/V. 25); Pesch weist außerdem darauf hin, daß in V. 23 f. der Plural τὰ σάββατα, in V. 27 dagegen der Singular gebraucht ist.

¹⁸ Überhaupt ist zu fragen, wie weit mit der sprachlichen Gestalt des Textes argumentiert werden darf, wenn man nicht annehmen will, auch die frühen Fassungen der Perikope hätten schon in schriftlicher Fixierung vorgelegen. Andernfalls kann die sprachliche Gestalt in den Formulierungen auf den ersten »Schreiber« zurückgehen (vgl. dazu u. Anm. 53).