

# Die ätiologisch-narrative Begründung geltender Normen in Mk 2,1–3,6

*Paul-Gerhard Klumbies*

Die Absicht, Erzählungen des Markusevangeliums auf ätiologische Begründungen hin durchzusehen, versteht sich nicht von selbst. Eine solche Bemühung setzt zunächst eine Entscheidung über den literarischen Charakter der ältesten Evangelienschrift voraus. Bevor daher die Einzelepisoden in inhaltlicher Hinsicht auf die Normen hin untersucht werden, die in ihnen zum Ausdruck kommen, sind Vorüberlegungen zu literarischen und methodischen Prämissen sowie hinsichtlich der Textsorte des markinischen Werks anzustellen.

## 1. Die literarischen Voraussetzungen

Unter den Voraussetzungen der historischen Kritik ist das Markusevangelium traditionellerweise als ein Quellentext gelesen worden. Das Werk liefere Auskünfte über Vorgänge zu Lebzeiten Jesu. Neben Informationen über die endzwanziger Jahre des 1. Jahrhunderts seien ihm darüber hinaus Hinweise auf Entwicklungen im frühen Christentum zwischen dem Tod Jesu und dem Erscheinen der Schrift um das Jahr 70 n.Chr. zu entnehmen. Indizien für innergemeindliche theologische Prozesse seien an Überarbeitungen innerhalb des Textes abzulesen. Sie dokumentierten das Wachstum der Tradition und spiegelten die veränderten Bedarfe innerhalb der frühen Gemeinde. Nach einem mündlichen Stadium der Überlieferung hätten Redaktoren auf literarischer Grundlage die Texte bedarfsgerecht weiterentwickelt.

In methodischer Hinsicht bildet für das historisch-kritische Paradigma die Scheidung von Tradition und Redaktion die Basis der Literarkritik. Im Zuge quellenkritischer Arbeit werden jüngere Textschichten von älteren Stufen abgehoben. Die Faszination dieses Verfahrens für das 18. und 19. Jahrhundert ist nachvollziehbar. Mit ihm verband sich die Hoffnung, auf „historisches Urgestein“, im besten Fall aus dem Leben Jesu selbst, zu stoßen. Unter den Maximen historisch-kritischer Exegese ist es dementsprechend schwer vorstellbar, das markinische Werk als Ätiologie zu lesen, es also in die Nähe

einer hellenistischen *aitria*, einer mythisch durchformten Erzählung, zu rücken; denn diese erscheint für historische Zwecke als wenig brauchbar.

Die Formgeschichte hielt an der methodischen Grundlegung der Literarkritik fest.<sup>1</sup> Zwar rückte unter dialektisch-theologischem Einfluss nach 1918 der Blick vom historischen Jesus weg. Stattdessen wandte man sich der Traditionsbildung der kreativen Urgemeinde als dem historischen Referenzpunkt zu. Aber die literarkritische Schere präjudizierte weiterhin den Überlieferungsbestand, auf den man sich berief. Die Literarkritik trennte auch unter den neuen theologischen Vorzeichen sekundäre Überwucherungen von der „gesunden“ älteren Substanz. Die in den 1950er Jahren entwickelte redaktionsgeschichtliche Forschung akzeptierte ebenfalls die Vorgaben, die sich aus der Scheidung von Tradition und Redaktion ergaben. Wie unter dem Zepter aufgeklärter Vernunft im 19. Jahrhundert konnten auch im 20. Jahrhundert im Zeitalter der Entmythologisierung ätiologische Erzählungen nur mit wenig Sympathie rechnen.<sup>2</sup>

## 2. Methodische Vorentscheidungen

Mit dem Einzug erzähltheoretischer Erkenntnisse in die Evangelienforschung haben insbesondere zwei methodische Weichenstellungen den Blick auf die älteste Evangelienchrift verändert. Die eine besteht in der Unterscheidung zwischen der erzählten Welt, von der die Schrift inhaltlich handelt, und der Erzählwelt, aus der die Erzählung stammt. Das Markusevangelium thesauriert nicht Informationen über die ausgehenden zwanziger Jahre des 1. Jahrhunderts. Es ist vielmehr das literarische Dokument einer christlichen Gemeinde an der Wende vom 7. zum 8. Jahrzehnt. Vorrangig geleitet ist es von den Darstellungs- und Vermittlungsinteressen dieser Entstehungssituation. Die erzählten Inhalte sind daher nicht für die Rekonstruktion der Welt Jesu im dritten Jahrzehnt auszuwerten. Sie bieten unter historischer Perspektive vielmehr Fingerzeige auf die Situation der beginnenden 70er Jahre.

Die zweite Erkenntnis führt zur Aufhebung der künstlichen Trennung von Figurenrede und Erzählerstimme. Sie stellt einen Einspruch gegen die Scheidung von Tradition und Redaktion dar.<sup>3</sup> Der quellenkritischen Überzeugung

---

<sup>1</sup> Vgl. R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 29, Göttingen 1970, 3f.

<sup>2</sup> Vgl. P.-G. KLUMBIES, *Die Grenze form- und redaktionsgeschichtlicher Wunderexege- se*, BZ NF 58 (2014), 21–45, 28–31.

<sup>3</sup> Für R. ZWICK, *Montage im Markusevangelium. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung*, SBS 18, Stuttgart 1989, 3–12, ist mit dem Ende der jahrzehntelang wenig reflektierten Scheidung von Tradition und Redaktion „ein nicht wieder von der Form- und Redaktionsgeschichte ‚erblich vorbelasteter‘, sondern davon emanzipierter,

galt die Figurenrede als tendenziell historisch ursprungsnah. Insbesondere die Logien im Munde Jesu genossen höchste Wertschätzung.<sup>4</sup> In ihnen sollte am ehesten historisch authentisches Spruchgut zu finden sein. Die Erzählerstimme wurde dagegen der Ebene des Endbearbeiters zugeordnet. Sie galt als redaktioneller Kommentar. Häufig wurden redaktionelle Einschübe geradezu als Verschlimmbesserungen eines hochwertigen Grundtextes bewertet.<sup>5</sup> Sie galten in chronologischer Hinsicht als jung – und das war ihr Makel.

Unter narratologischer Perspektive erhalten die Texte durch die beiden Weichenstellungen andere Ausrichtungen.<sup>6</sup> Konzidiert man, dass der Erzähler des Gesamtwerks über alle ihm literarisch zur Verfügung stehenden Mittel auf seine Leserschaft einwirkt, ist deutlich: Sowohl die Logien in den Mündern der handelnden Personen als auch die Erzählungen über sie stehen im Dienst der Erzählstrategien des Gesamtwerks.<sup>7</sup>

### 3. Die Bestimmung der Textsorte<sup>8</sup>

Ätiologien sind Erzählungen auf der Grundlage einer mythischen Weltansicht. Sie leiten Ereignisse und Zustände der Gegenwart aus Begebenheiten in der Vergangenheit ab. Die ätiologische Retrospektive führt in eine Vorvergangenheit zurück. Diese liegt der chronologisch geordneten Geschichte in weiterlaufender Zeit voraus. Was in dieser Vorphase passierte und in Gestalt der ätiologischen Erzählung präsent gehalten wird, bildet die Voraussetzung für

---

frischer Ausgriff auf die das Ganze des Evangeliums übergreifende literarische Konzeption gefordert“, a.a.O., 8.

<sup>4</sup> Diese Bewertung findet ihren Widerhall noch in der Gliederung des Stoffes bei BULTMANN, *Geschichte* (s. Anm. 1). Bultmann behandelt zunächst die Wortüberlieferung (I. Die Überlieferung der Worte Jesu, 8–222) und dann den Erzählstoff (II. Die Überlieferung des Erzählstoffes, 223–346).

<sup>5</sup> Ein Beispiel neben anderen für diese Bewertung stellt der Kommentar von W. SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Markus*, ÖTK 2/1 und 2/2, Gütersloh/Würzburg 1979, dar. In ihm zieht sich der Gedanke durch, dass der Redaktor Markus den ihm vorliegenden theologisch hochstehenden Entwurf eines sogenannten Grundschrifterzählers durch seine Überarbeitungen fehlinterpretiert und damit beschädigt hat.

<sup>6</sup> Vgl. dazu KLUMBIES, *Wunderexegese* (s. Anm. 2), 32–33.44–45.

<sup>7</sup> Vgl. J. VOGT, *Aspekte erzählender Prosa. Eine Einführung in Erzähltechnik und Romantheorie*, Paderborn<sup>10</sup>2008, 144–158; S. LAHN/J.C. MEISTER, *Einführung in die Erzähltextanalyse*, Stuttgart/Weimar 2008, 117–126; M. MARTINEZ/M. SCHEFFEL, *Einführung in die Erzähltheorie*, München 1999, 78–89; M. FLUDERNIK, *Erzähltheorie. Eine Einführung*, Darmstadt<sup>2</sup>2008, 78–83.

<sup>8</sup> Im exegetischen Sprachgebrauch eingeführt ist der Terminus „Gattung“. Seine Verwendung setzt in methodischer Hinsicht üblicherweise Wachstumsprozesse der Überlieferung voraus. Auch die Wahrnehmung eines Textes als Quelle für außertextliche Vorgänge im frühen Christentum, sei es zur Zeit der Entstehung der Endfassung der Schrift, sei es in

die Geschehnisse und Gegebenheiten in der geschichtlichen Zeit. Das Jetzt bezieht sich auf das Damals zurück.

Eine *αἰτία* gibt die Ursache, den Grund, die Schuld für ein Geschehen an. In ferner Vorzeit haben unter Einwirkung göttlicher Mächte Ereignisse stattgefunden. Diese erweisen sich bis in die Gegenwart hinein als prägend und identitätsstiftend. Kurt Hübner verwendet synonym zu *αἰτία* den Begriff der *ἀρχή*. Eine *ἀρχή* ist eine „Ursprungsgeschichte“.<sup>9</sup> Sie nimmt im mythischen Kontext den Platz ein, den im wissenschaftlichen Denken das Naturgesetz, die geschichtliche oder gesellschaftliche Regel innehaben.<sup>10</sup> Irgendwann hat ein Gott einen Naturvorgang oder ein Ereignis erstmals ins Leben gerufen. Seither prägt dieses Geschehen die Gegenwart der Menschen, die sich auf diese initiale Begebenheit zurückbeziehen.

Das Markusevangelium stellt bezeichnenderweise in Mk 1,1 seiner Darstellung den Begriff *ἀρχή* als erstes Wort voran. Anders als es die gewohnte Sprachregelung suggeriert, liefert der Erzähler mit seinem Werk nicht „das Evangelium nach Markus“. Er verschriftet mit seiner Jesuserzählung vielmehr die *ἀρχή*, den Ursprung des Evangeliums von Jesus Christus.

Die markinische Evangelien­schrift präsentiert die Schöpfungserzählung des Jesus-Christus-Evangeliums. Bis zur Entstehung dieses literarischen Werks verband sich über vier Jahrzehnte mit dem Begriff *εὐαγγέλιον* die mündliche Frohbotschaft von Jesus Christus. Nun mutiert das *εὐαγγέλιον* zu

---

den Vorstadien während des Überlieferungsprozesses oder sei es gar zur Zeit Jesu, verbindet sich mit dem Gebrauch des Terminus „Gattung“.

Mit der Verwendung des Begriffs der „Textsorte“ soll demgegenüber der Tatsache Rechnung getragen werden, dass die Zuschreibung auf der Grundlage einer narratologischen Analyse auf synchroner Ebene anhand der Endfassung des Textes erfolgt und das vorliegende Werk als Erzählung einstuft. Die Nomenklatur beinhaltet damit bereits eine Aussage zur Methode und impliziert ein Urteil über den Status des Textes.

<sup>9</sup> K. HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, 135, übernimmt den Begriff von V. GRÖNBECH, *Hellas*, Reinbek 1965, 208–209.

<sup>10</sup> Die Behauptung von W. WEIMER, *Logisches Argumentieren*, Stuttgart 2008, 15: „Das ganze Neue Testament enthält keine eigentlichen, logischen Argumente“, zeugt von einer Engführung im Verständnis von Rationalität. Die Tatsache, dass im Neuen Testament Glaubende auf die Weitergabe des christlichen Glaubens zielen, zu einem Ausdruck „des Überredens“ zu erklären und daraus ein Vernunftdefizit abzuleiten, dokumentiert die Verabsolutierung einer der Aufklärung verpflichteten Rationalität. Insbesondere in ethischen Zusammenhängen ist vor einer Selbstüberschätzung dieses Vernunftverständnisses zu warnen. Vgl. R. ZIMMERMANN, *Pluralistische Ethikbegründung und Normenanalyse im Horizont einer ‚impliziten Ethik‘ frühchristlicher Schriften*, in: F.W. Horn/U. Volp/R. Zimmermann (Hgg.), *Ethische Normen des frühen Christentums: Gut – Leben – Leib – Tugend. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik/Contexts and Norms of New Testament Ethics IV*, WUNT 313, Tübingen 2013, 11–12, der die Vorurteilsbehauptung Weimers anspricht.

einer Erzählung über das Leben und Wirken Jesu.<sup>11</sup> In einer Rückschau wird erzählt: Was in der Gegenwart der Gemeinde um das Jahr 70 n.Chr. Gültigkeit besitzt, hat seinen Anfang in der Lebensgeschichte Jesu genommen. Das Markusevangelium stellt die Gründungsurkunde des Christusglaubens einer Gemeinde um das Jahr 70 n.Chr. dar.

Kennzeichnend für eine mythisch geprägte ἀρχή ist neben anderem der sequentielle Erzählstil. Die ἀρχή entrollt Einzelepisoden. Diese stehen in innerem Zusammenhang miteinander. Sie sind aufeinander bezogen und gleichzeitig in sich suffizient.<sup>12</sup> Im sog. Perikopenstil der Evangelien findet diese Vorgabe ihren Widerhall. Die Einzelelemente der Darstellung stehen im Dienst der Gesamtdarstellung. Dabei ist das Ganze mehr als die Summe seiner Einzelfacetten.<sup>13</sup>

Mittels einer ätiologischen Jesuserzählung führt die markinische Gemeinde ihre Normen und Werthaltungen auf Geschehnisse im Leben ihres Protagonisten Jesus zurück. Was sie von Jesus erzählt, steht in Übereinstimmung mit ihren eigenen Grundsätzen. Am Beginn des achten Jahrzehnts präfigurieren und legitimieren diese Erzählungen ihre ethischen Überzeugungen.

#### 4. Mk 2,1–3,6 als Texteinheit

Klassische historisch-scheidende Exegese sah in dem Abschnitt 2,1–3,6 eine Ansammlung ähnlicher Texte. Ihr verbindendes Thema liege in den Auseinandersetzungen, in die Jesus gerate. Argwöhnische Repräsentanten der jüdischen Gesellschaft Ende der zwanziger Jahre hätten ihn für seine neue eigenwillige Lehre kritisiert. Der Konflikt zwischen Judentum und Jesusbewegung

---

<sup>11</sup> Zur Darstellung der Forschungsgeschichte in der Gattungsfrage, insbesondere auch zu den Vorschlägen einer Zuordnung des Markusevangeliums zur antiken historiographisch-biographischen Literatur vgl. A. HERRMANN, *Versuchung im Markusevangelium. Eine biblisch-hermeneutische Studie*, BWANT 197, Stuttgart 2011, 25–46; P.-G. KLUMBIES, *Der Mythos bei Markus*, BZNW 114, Berlin/New York 2001, 38–59; D. DORMEYER, *Evangelium als literarische und theologische Gattung*, EdF 263, Darmstadt 1989, 143–194.

<sup>12</sup> K. HÜBNER, *Erfahrung und Wirklichkeit im griechischen Mythos*, in: W. Becker/K. Hübner (Hgg.), *Objektivität in den Natur- und Geisteswissenschaften*, Hamburg 1976, 73–85, 78; KLUMBIES, *Mythos* (s. Anm. 11), 94. Nach H. WEINRICH, *Erzählstrukturen des Mythos*, in: DERS., *Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft*, München 1986, 167–183, 174, liegt „(d)ie Ordnung der mythischen Ereignisse [...] ganz und gar in der Erzählfolge, ohne dass es notwendig wäre, von Kausalität zu sprechen“.

<sup>13</sup> Diese Feststellung berührt sich mit der Einsicht, die E. GÜTTGEMANNS, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte*, BEvTh 54, München <sup>2</sup>1971, 257, als die „Übersummativität“ der Evangelienform gegenüber ihren Einzelelementen bezeichnete. Zu Hintergrund und Bedeutung des Begriffs vgl. auch ZWICK, *Montage* (s. Anm. 3), 609–611.

bilde das unterschwellige Thema dieser sog. Streitgespräche.<sup>14</sup> In ihnen, so die formgeschichtliche Auffassung, habe die frühchristliche Gemeinde ihre eigene Situation gut wiedererkennen können.<sup>15</sup> Jesu Reaktion auf verbale Angriffe etwa konnte den frühen Christen als Exemplum für analoge eigene Debatten dienen.

Die Mischung aus Logion und Szene führte Bultmann zu der Gattungsbezeichnung „Apophtegma“. Apophtegmen bestehen aus der Verbindung einer knappen Szene mit einem wegweisenden Wort Jesu. Bultmann leitete die Einzelelemente, die in diese Kombination mündeten, nicht aus historischen Ursprungssituationen im Leben Jesu ab. Er sah in diesem Zusammenhang vielmehr die frühchristliche Gemeinde traditionsbildend und -bindend am Werk.<sup>16</sup>

In struktureller Hinsicht besteht eine Analogie zwischen den formgeschichtlich getrennt behandelten Textgattungen „Apophtegma“, „Wundergeschichte“ und „Gleichnis“ bzw. „Parabel“.<sup>17</sup> Versteht man Parabeln als „metaphorische Erzählung(en)“, in denen ursprünglich „nicht zusammengehörige Sinnbereiche“<sup>18</sup> aufeinander bezogen werden, ergibt sich eine Parallelität zu „mythischen Sequenzen“,<sup>19</sup> das sind in traditioneller Nomenklatur Erzählungen über wundersame Begebenheiten. Für diese ist ebenfalls eine Zweisträngigkeit der Darstellung konstitutiv. In ihr werden die materielle und die spirituelle Ebene bzw. eine immanente Realität und der Bereich des Numinosen in einem wechselseitigen Durchdringungsvorgang miteinander verwoben. Die Differenz zwischen metaphorisch und mythisch geformten Erzählungen liegt in der Rationalität, von der beide Erzählformen geleitet sind und mit der sie wahrgenommen werden. Bei metaphorischen Texten erfolgt der Zugang unter

---

<sup>14</sup> Vgl. BULTMANN, Geschichte (s. Anm. 1), 40–42.

<sup>15</sup> Nach M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, mit einem erweiterten Nachtrag von G. Iber, hg. v. G. Bornkamm, Tübingen <sup>6</sup>1971, 37–41, handelt es sich um Paradigmen, die im Dienste der Predigt stehen und die „werbende und erbauende Kraft“ (66) besitzen.

<sup>16</sup> BULTMANN, Geschichte (s. Anm. 1), 8–9.

<sup>17</sup> A. LINDEMANN, Wunder und Wirklichkeit. Anmerkungen zur gegenwärtigen exegetischen Diskussion über die Hermeneutik neutestamentlicher Wundererzählungen, in: DERS., Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte, WUNT 241, Tübingen 2009, 346–367, 356, weist zu Recht darauf hin, dass „die als Wundererzählungen bezeichneten Geschichten literarisch nicht anders gestaltet sind als etwa die biographischen Apophtegmata oder auch bestimmte erzählende Gleichnisse“.

<sup>18</sup> Vgl. R. ZIMMERMANN, Die Ethico-Ästhetik der Gleichnisse Jesu. Ethik durch literarische Ästhetik am Beispiel der Parabeln im Matthäus-Evangelium, in: F.W. Horn/R. Zimmermann (Hgg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik/Contexts and Norms of New Testament Ethics I, WUNT 238, Tübingen 2009, 235–265, 247–249, Zitate 24.

<sup>19</sup> Zur Verwendung des Terminus vgl. KLUMBIES, Wunderexegese (s. Anm. 2), 45, und KLUMBIES, Mythos (s. Anm. 11), 252.

der Voraussetzung der Trennung von menschlicher und göttlicher Welt, die nachträglich im Vorgang des Verstehens in Beziehung zueinander gestellt werden. Die Übertragung folgt damit in der Sache den Regeln einer aufgeklärten Vernunft. Im Milieu mythisch geprägter Erzählungen steuert hingegen die Rationalität des Mythos den Blick auf die Verhältnisse in der erzählten Welt. Die Prämisse ist das Ineinanderfließen von spirituell-numinos-jenseitiger und materiell-menschlich-diesseitiger Welt.

Im Unterschied zum formgeschichtlichen Tenor dienen bei Berücksichtigung ihres ätiologischen Charakters die fünf Szenen von Mk 2,1–3,6 nicht der Apologie frühchristlicher Überzeugungen und Praktiken. Weder Jesus noch eine frühe Gemeinde verteidigen in diesen Erzählungen etwas. Ein Grundzug aller fünf Erzählungen ist vielmehr der nach vorn weisende normative Zugriff. Das Konfrontationsszenario, das sich durchgängig abzeichnet, ist durch das normsetzende Verhalten Jesu ausgelöst. Als Ätiologie gelesen, dokumentiert der Zyklus der fünf Szenen die narrative Grundlegung der in der markinischen Gemeinde im Übergang zum achten Jahrzehnt geltenden theologisch-ethischen Maßstäbe.

*a) Theologische Grundlegung: Die Vergewisserung der Gottesgemeinschaft nach Mk 2,1–12*

Die Erzählung besitzt ihren Bezugspunkt in der Feststellung eines umfassenden Lähmungszustandes. Ein bewegungsunfähiger Mann wird mit Hilfe von vier Trägern Jesus vor die Füße gelegt. Schriftgelehrte erstarren in Abwehr. Stumm sitzen sie da. In Gedanken bekunden sie Widerstand. Jesu Zuwendung zu dem Gelähmten lehnen sie ab. Die Paralyse, von der die Szene erzählt, besitzt eine körperliche und eine geistliche Dimension.

Der eine Gelähmte und die schriftgelehrte Gruppe, beide werden als körperlich reglos geschildert.<sup>20</sup> In geistlicher Hinsicht erscheinen sie gleichermaßen als paralytisch. Der Zuspruch der Sündenvergebung setzt voraus, dass das Gottesverhältnis des Gelähmten als ein gestörtes verstanden ist. Darin liegt die Logik des Mythos. Wo körperliche Krankheit herrscht, muss Schuld vorliegen, denn Krankheit ist die Strafe für die Sünde. Die Störung im Gottesverhältnis äußert sich in der körperlichen Beschädigung. Die Schriftgelehrten haben sich in theologischer Korrektheit verhärtet. Sie wachen darüber, dass die Herstellung der heilen Gottesbeziehung Gott selbst vorbehalten bleibt. Keinesfalls dürfe sie, wie hier unterstellt, von dem Menschen Jesus vermittelt werden. Jesu Handeln bildet in ihren Augen einen unerlaubten Übergriff auf den Souveränitätsbereich Gottes (V.7). Dieser vermeintlichen Grenzüberschreitung entgegenzutreten, sehen sie aus ihrer religiösen Perspektive als

---

<sup>20</sup> Der Bewegungsunfähigkeit des Gelähmten korrespondiert auf Seiten der Schriftgelehrten deren Bewegunswilligkeit.



Pflicht an, nicht zuletzt, weil eine solche Handlung unheilvolle Folgen von Seiten der numinosen Macht nach sich ziehen könnte.<sup>21</sup>

Die körperliche Heilung des Gelähmten in V.11f. spiegelt: Die Vergewisserung der heilen Gottesbeziehung ist zum Ziel gekommen. Wenn der Zuspruch des bereinigten Gottesverhältnisses diesen Mann erreicht hat, dann muss der Logik mythischer Vernunft zufolge auf körperlicher Ebene ein entsprechendes Ergebnis sichtbar werden. Das Korrespondenzverhältnis zwischen spiritueller und körperlicher Verfassung hat zur Konsequenz, dass eine Veränderung an dem einen Pol sich auch in einer Wandlung an dem anderen Punkt zeigt. Genau diese Parallelführung, bei der sich der eine Vorgang im jeweils anderen abbildet, führt die Erzählung vor.<sup>22</sup> Der ehemals körperlich Gelähmte steht auf und geht vor aller Augen davon. Geistlich vergewissert, findet er sich auch körperlich geheilt vor. Die Wiedergewinnung der verloren geglaubten Gottesgemeinschaft zeigt ihre Auswirkungen in körperlicher Hinsicht.

Im Blick auf die erstarrt dasitzenden theologisch-geistlich verhärteten Schriftgelehrten vollzieht sich das gleiche Wunder. Der eine geheilte Gelähmte wird für alle Zuschauer der Szene, die Schriftgelehrten eingeschlossen, zum Anlass aufzuspringen und im ekstatischen Gotteslob zu neuer Bewegung zu gelangen.<sup>23</sup> Die Vereinigung aller im gemeinsamen Lobpreis Gottes ist die Pointe der Szene im Schlussvers 12.

Diese Interpretation beinhaltet die kritische Distanzierung von der Auslegungstradition formgeschichtlicher Exegese.<sup>24</sup> Die Formgeschichte hatte nach

<sup>21</sup> Auf das Gefahrenpotential einer „Unsicherheit im normativen Bereich“ verweist G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, *StNT* 8, Gütersloh<sup>6</sup>1990, 118.

<sup>22</sup> W. ECKEY, *Das Markusevangelium*. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar, *Neukirchen-Vluyn* 2 2008, 112, greift als Bezeichnung für die Gattung des Textes den Terminus „Normenwunder“ von THEISSEN, *Wundergeschichten* (s. Anm. 21), 114, auf. Theissen verbindet mit dem Begriff ein funktionales Wunderverständnis. Auch wenn „ein innerer Zusammenhang von Norm und Wunder, Wort und Tat“ (119) besteht, dient das Wunder in erster Linie der Legitimation der zuvor erhobenen Norm und bleibt dieser damit sachlich nachgeordnet. In dieser Asymmetrie dominiert die aufgeklärte Rationalität der Gegenwart gegenüber der von mythischer Vernunft durchdrungenen Darstellung der Erzählung.

<sup>23</sup> Charakteristischerweise ist der vormalig gelähmte und jetzt geheilte Mann der Einzige, von dem kein Gottesjubiläum berichtet wird. Er ist vor aller Augen weggegangen. Das entspricht der mythischen Logik, der zufolge er mit dem Zuspruch der Sündenvergebung seiner bestehenden heilen Gottesbeziehung vergewissert wurde und seine körperliche Bewegungsfähigkeit wieder erlangt hat. Daran, was seiner Person widerfahren ist, entzündet sich nun das Gotteslob aller anderen, die angesichts seines Geschicks in neue geistlich-körperliche Bewegung geraten.

<sup>24</sup> Vgl. auch das gegen die Aufsplitterung der Szene und auf die Darlegung der Kohärenz des Textes gerichtete Votum von R. ZIMMERMANN, *Krankheit und Sünde im Neuen*



vorausgehender literarkritischer Zerlegung der Perikope in Teiltexthe den Skopus der Erzählung, ihren traditionsgeschichtlichen und theologischen Prämissen folgend, nicht am Schluss der Erzählung, sondern bereits in V.10 erblickt. Die Vollmacht des Menschensohnes stelle das christologische Zentrum der Überlieferung dar. Besonderes Gewicht komme zusätzlich der Tatsache zu, dass die Aussage hier im Munde Jesu selbst begegne, es sich also um ein Logion handle. Damit galt die Exklusivität dieses Verses als gleich in doppelter Weise gesichert.

Im Rahmen des allmählichen Wachstums verschiedener Traditionsteile<sup>25</sup> seien eine ursprüngliche Wundergeschichte, die aus V.1–5a oder b und V.11.12 bestand, mit einem nicht selbstständig lebensfähigen Streitgespräch in V.5b resp. V.6–9 plus dem isoliert umlaufenden Logion V.10 verbunden worden.

Dieses am Überlieferungswachstum orientierte Textentstehungsmodell kann folglich die Auflösung der erzählten Spannung im Schlussvers 12 nicht wahrnehmen. Entsprechend war Bultmann der Meinung, in dem Gotteslob, das laut V.12 ausdrücklich „alle“ einschließt, könnten unmöglich die Schriftgelehrten mitgedacht sein.<sup>26</sup>

Die Redaktionsgeschichte, die ja eine Aussage über die Endfassung des Textes machen möchte, kann, da sie an der vorhergehenden literarkritischen Trennung der Überlieferungsgeschichte festhält und deren formgeschichtliche Einzelzuweisung an urgemeindliche Situationen – die Sitze im Leben – akzeptiert, die am Schluss der Erzählung befindliche Pointe, die sich bei Wahrnehmung der Zusammengehörigkeit der einzelnen Erzählstränge ergibt, nicht in den Blick bekommen.<sup>27</sup>

Dem theologischen Skopus von der gelungenen Vergemeinschaftung ursprünglich beziehungslos nebeneinander befindlicher Personen im Gotteslob entspricht eine ethisch und sozial bedeutsame Tatsache. Mit dem Handeln Jesu werden die Isolation und Ausgrenzung des einen,<sup>28</sup> des Kranken, der sich neben seiner Behinderung als Sünder stigmatisiert vorfindet, und zugleich die

---

Testament am Beispiel von Mk 2,1–12, in: G. Thomas/I. Karle (Hgg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart 2009, 227–246, 238–242.

<sup>25</sup> Zur Geschichte der formgeschichtlich orientierten Forschung zu Mk 2,1–12 vgl. im Einzelnen P.–G. KLUMBIES, *Die Heilung eines Gelähmten und vieler Erstarrter (Die Heilung eines Gelähmten) – Mk 2,1–12*, in: R. Zimmermann (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen I: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 235–247, 240–242, und KLUMBIES, *Mythos* (s. Anm. 11), 222–225.

<sup>26</sup> BULTMANN, *Geschichte* (s. Anm. 1), 12.

<sup>27</sup> Zur ausführlichen Einzelexegeze vgl. KLUMBIES, *Heilung eines Gelähmten* (s. Anm. 25), 235–240.

<sup>28</sup> Vgl. ZIMMERMANN, *Krankheit und Sünde* (s. Anm. 24), 244.

Selbstisolierung der anderen, der Kritiker, die sich von Jesus distanzieren, überwunden.

*b) Das Leitbild sozialer Integration in Mk 2,13–17*

Der Erzählung von der Restitution verloren geglaubter Gottesgemeinschaft in Mk 2,1–12 folgt in 2,13–17 eine Episode über die Reintegration von Menschen, die sich als sozial Ausgegrenzte vorfinden.<sup>29</sup> Unter Vorbehalt lässt sich die Beziehung der beiden Perikopen zueinander in Kreuzform darstellen. Der vertikalen Ausrichtung der Erzählung von der Lösung von Paralyse in 2,1–12 folgt in 2,13–17 die horizontale Perspektive. Sie fügt der theologischen Überlieferung die ethische Dimension hinzu.<sup>30</sup> Allerdings darf diese Wahrnehmung hinsichtlich der Schwerpunkte beider Erzählungen nicht verabsolutiert werden, denn für 2,13–17 wie für die vorhergehende Perikope gilt: Gottbezogene und menschenbezogene Perspektive durchdringen sich in beiden Fällen wechselseitig. Theologische Basisüberzeugung und anthropologisch-ethische Perspektive bilden eine Einheit.

Die Szene in V.13 wird unter Hinweis auf die Lehre Jesu an den ὄχλος eröffnet. Der Inhalt der Lehre ergibt sich aus Jesu nachstehend geschildertem Handeln. Die Kombination aus Aktion und διδασχία ist auch aus anderen Erzählungen des Markusevangeliums geläufig. In 1,21–28 entsetzen sich die Zeugen des dramatischen Exorzismus in der Synagoge von Kapharnaum über Jesu Lehre; denn dessen „Lehre“ besteht darin, dem Geist Gottes zur Ausbreitung unter den Menschen zu verhelfen und widergöttliche Geister zu vertreiben resp. zu vernichten. In 2,13 lehrt Jesus und beruft bereits im nächsten Vers en passant, Levi, den Sohn des Alphäus, einen Zöllner, in die Nachfolge. Dieser Ruf in die Jesusgemeinschaft überschreitet die Grenzen des nach herkömmlichen moralischen und wohl auch religiösen Standards Gebotenen. Nähe zu dem Zöllner herzustellen, dokumentiert sichtbar den Widerspruch gegen das Distanzierungsgebot.

Diese Erzähllinie wird in V.15–17 ausgedehnt. Jetzt versammelt Jesus sogar eine große Zahl von eigentlich zu meidenden Personen um sich. Zu dem einen Zöllner sind Berufskollegen und weitere Sünder hinzugekommen. Ih-

---

<sup>29</sup> Auf den ätiologischen Charakter von Berufungsgeschichten weist F. VOUGA, Die Entwicklungsgeschichte der jesuanischen Chrien und didaktischen Dialoge des Markusevangeliums, in: D.-A. Koch/G. Sellin/A. Lindemann (Hgg.), Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche (FS W. Marxsen), Gütersloh 1989, 45–56, 52, hin.

<sup>30</sup> Laut J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus, EKK II/1, Leipzig 1980, 110, korrespondieren Sündenvergebung und Aufnahme der Sünder in die Gemeinschaft miteinander. SCHMITHALS, Markus 2/1 (s. Anm. 5), 166, verweist als Verbindungsglied zwischen beiden Texten ebenfalls auf das zentrale Sündenmotiv.

nen gewährt Jesus Gemeinschaft. Das traditionelle Ausgrenzungsgebot lässt er demonstrativ hinter sich.

Die Sinnhaftigkeit, Gemeinschaft über traditionelle Grenzen hinweg zu eröffnen, wird innerhalb der Erzählung in V.16 durch schriftgelehrte Pharisäer erfragt. „Was soll das, dass er mit Zöllnern und Sündern isst?“ In der erzählten Welt wird hier unter der Voraussetzung eines innerjüdischen Kontextes von der unerlaubten Gemeinschaft mit Unreinen gesprochen. In den Augen der Erzählwelt des Jahres 70 n.Chr. klingt freilich die Frage durch: Für wen und wie weit darf oder soll sich die Gemeinde unter dem Evangelium Jesu Christi für Außenstehende öffnen? Insofern trifft es zu, „dass die Einwände der Pharisäer ihre Funktion darin erschöpfen, dass sie die Gelegenheit zur christlichen Unterweisung geben“.<sup>31</sup> Eine „überzeugende Argumentation“ im Blick auf die „jüdische Synagogengemeinde“ ist in der Tat „nicht mehr angestrebt“.<sup>32</sup> Die Frage ist zudem, worin das Kriterium für die Öffnung besteht. Jesus, der Protagonist des Christus-Evangeliums, hat die Grenzen des in seinem religiösen und nationalen Kontext Erlaubten überschritten. Aber wie hat er sein Verhalten begründet? Daraus könnte die Gemeinde des achten Jahrzehnts Wegweisung beziehen.<sup>33</sup>

Das Wort im Munde Jesu in V.17a benennt anstelle der Differenz von Reinen und Unreinen den Unterschied zwischen Gesunden und Kranken. Diese beiden Gruppen stellt Jesus in die Beziehung zum Arzt. Für das Berufsbild des Arztes ist nicht der Rückzug, sondern gerade das Zugehen auf die Kranken charakteristisch. Jesus widerspricht dem Motto „rette sich, wer kann“ als Grundlage für die Separierung von Menschen, die nicht der eigenen Gruppe zugerechnet werden. Dem Wunsch nach Selbstdistanzierung wird durch den Verweis auf das therapeutische Verhältnis zwischen Arzt und Kranken die Basis entzogen.

Mit Jesus, so die Erzählung, ist eine heilende Beziehung zu den Kranken gestiftet worden. Gleichzeitig bleibt die besondere Stellung Jesu, die durch den Vergleich mit der Tätigkeit des Arztes unter Kranken gegeben ist, gewahrt.<sup>34</sup> Eine christliche Gemeinde, die mit dieser Erzählung hinter ihrem Protagonisten steht, erlebt sich narrativ hineingenommen in die Bewegung auf desintegrierte Personen zu. Nicht der moralische Appell motiviert dabei, sondern eine neue Perspektive auf die Beziehungsgrundlage. Das andersgertete Gegenüber wird nicht als Bedrohungsfaktor angesehen, dem es durch

---

<sup>31</sup> VOUGA, Entwicklungsgeschichte (s. Anm. 29), 52.

<sup>32</sup> D.-A. KOCH, Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern. Erwägungen zur Entstehung von Mk 2,13–17, in: Koch/Sellin/Lindemann (Hgg.), Jesu Rede (s. Anm. 29), 57–73, 72.

<sup>33</sup> KOCH, ebd., stellt zutreffend fest, dass die „Argumentation nur im innerchristlichen Bereich“ „Überzeugungskraft“ besitzt.

<sup>34</sup> Vgl. R. VON BENDEMANN, Christus der Arzt. Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums I, BZ NF 54 (2010), 36–53, 51.

Rückzug zu entgehen gilt. Im Bild und mit dem Selbstverständnis des heilenden Arztes werden die Bedürftigkeit zum Kriterium und die Beziehungsaufnahme zur Norm.

Bereits in Mk 2,5 hatte Jesus durch den Zuspruch der Sündenvergebung den behinderten Menschen seiner bleibenden Gemeinschaft mit Gott vergewissert. In Mk 2,13–17 hebt er direkt in personaler Weise die Distanz zu den Sündern auf. Sündenvergebung dokumentiert sich in der sichtbaren sozialen Gemeinschaft mit Sündern. Der Nachsatz in V.17b bringt diese Absicht auf den Punkt. Nicht das Unter-sich-Bleiben der Gerechten, sondern die Aufhebung der Distanz zu den Sündern ist das Kennzeichen der Nachfolge auf dem Weg Jesu. Für die Leserschaft resultiert daraus der Impuls: Die Integration von Personen, die bisher nicht den Standards der eigenen Gruppe entsprechen, zählt zu den Essentials christlichen Gemeindelebens.

*c) Die Situationsangemessenheit der Norm in Mk 2,18–22*

Auch die Debatte über die Notwendigkeit des Fastens eröffnet keinen Blick durch das Schlüsselloch der Geschichte auf eine Auseinandersetzung zwischen dem historischen Jesus und einigen Johannesjüngern und Pharisäern. Die Szene dient nicht, wie formgeschichtlich<sup>35</sup> erwogen, als Projektionsfläche, die die Rivalität zwischen Täuferkreis und Jesuanhängerschaft nach Ostern spiegelt. Wohl aber gibt die Diskussion um das Fasten der Erzählung ein traditionales Gepräge im imaginierten Kontext der endzwanziger Jahre. Dies ist deshalb zu erwähnen, weil für die Erzählwelt der Zeit nach 70 n.Chr. anzunehmen ist, dass die christlichen Gemeinden vielerorts eine Fastenpraxis pflegen.

Ausgehend von zwei unterschiedlichen Auffassungen über den Brauch des Fastens führt die Erzählung einen theologisch-ethischen Konflikt vor. Dabei entwickelt sie ein Kriterium, an dem die christliche Leserschaft im Falle des Aufeinandertreffens zweier widerstreitender Normen ihre Entscheidung ausrichten kann.

Diejenige Forschung, die in den Logien dieses Abschnitts nach historisch authentischem Material suchte, hat sich schwergetan, das Verhältnis zwischen den Worten Jesu in V.19f. und denen in V.21f. genau zu bestimmen; denn Letztere wirken satzenhaft hinzugefügt. Für sich betrachtet scheinen sie sich vom Ausgangsthema in V.19 beträchtlich entfernt zu haben. Unter histo-

---

<sup>35</sup> Eine überlieferungsgeschichtlich gestufte Analyse und die Interpretation der Szene auf den unterschiedlichen Traditionsstufen bietet U. MELL, „Neuer Wein (gehört) in neue Schläuche“ (Mk 2,22c). Zur Überlieferung und Theologie von Mk 2,18–22, ThZ 52 (1996), 1–31.

risch separierender Perspektive gelten sie denn auch als sekundäre Hinzufügung unbestimmter bzw. redaktioneller Provenienz.<sup>36</sup>

Die Szene lebt vom Wortwechsel. Gemäß der erzähltheoretischen Einsicht, dass sowohl die Aussagen der Erzählerstimme als auch die Figurenrede Teile der narrativen Gesamtstrategie bilden und der Leserlenkung dienen, handelt es sich auch bei den Worten im Munde Jesu um erzählte Rede. Liest man die Szene von ihrem Ende her, ist die Differenz innerhalb der V.19–22 geringer, als sich dies einer sezierenden und in verschiedene Traditionsbereiche auseinanderlegenden Analyse darstellt.

Im Umgang mit einer Kurzerzählung wie der vorliegenden gilt, was sich bereits bei der Interpretation der beiden vorherigen Geschichten bewährt hat: Der Höhepunkt der Aussage findet sich am Schluss der Erzählung. Diese Einsicht ist in der Gleichnisforschung seit dem berühmten Diktum vom „Gesetz des ‚Achtergewichts‘“<sup>37</sup> seit Jahrzehnten eine Selbstverständlichkeit. Bei den synoptischen Erzählungen, die sich um ein Logion ranken, den von Bultmann so genannten „Apophtegmata“, hat die dialektisch-theologisch geprägte Formgeschichte diesen Grundsatz freilich ignoriert; denn nach ihrem Vorverständnis, demzufolge die Überlieferung der Worte im Munde Jesu höher einzuschätzen ist als die Erzählüberlieferung über Jesus, liegt der Skopus einer solchen Szene im Jesuslogion und dessen christologischer Bedeutung.

Zur Debatte steht laut V.21f. die Verhältnisbestimmung zwischen Alt und Neu. Bei altem Tuch und neuem Stoff, bei rissigen gebrauchten Weinschläuchen und frischem jungem Wein, wirkt die Vermischung zerstörerisch. Das Alte hält das Neue nicht, das jeweils Neue löst sich vom alten Untergrund bzw. sprengt den Schlauch auf. Es entspricht der Alltagserfahrung: Neu gehört zu Neu.

Gleiches zu Gleichem ist die Auffassung, die auch hinter den Aussagen von V.19 steht. Solange eine Hochzeitsfeier dauert, wird nicht gefastet. Das würde dem Sinn des Festes widersprechen. Nach einem solchen Fest aber kommen Tage, an denen das Fasten wieder die Normalität darstellen wird.

Das Verhältnis von Gleich und Ungleich war bereits das Thema von Mk 2,13–17. Dort ging es unter den Aspekten von Abgrenzung und Integration um die Herstellung der Beziehung zu Menschen, die *prima vista* nicht der eigenen Gruppe angehören. Jesus stellte Gemeinschaft mit Personen her, die unter den Denkvoraussetzungen seiner Kritiker auszugrenzen waren.

In Mk 2,18–22 findet die Verhältnisbestimmung zwischen gleich und ungleich unter veränderten Vorzeichen ihre Fortsetzung. Die Erwartung, die die

---

<sup>36</sup> W. WEISS, „Eine neue Lehre in Vollmacht“. Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums, BZNW 52, Berlin/New York 1989, 97: „sekundär zugewachsen oder zugefügt“; ECKEY, Markusevangelium (s. Anm. 22), 127: Vom Evangelisten „angehängt“.

<sup>37</sup> BULTMANN, Geschichte (s. Anm. 1), 207.

Kritiker Jesu in V.18 an ihn herantragen, steht unter der Voraussetzung, dass sie Jesus ein dem ihren gleichgerichtetes Verhalten abverlangen können. Sie appellieren an Jesus und seine Jünger als eine Gruppe, von der sie annehmen, dass diese ihnen auf Augenhöhe begegnen wolle. Im Raum steht die Frage, ob die Jesusgruppe von den Johannesjüngern und Pharisäern als ebenbürtig angesehen werden kann.<sup>38</sup> Ein konformes Verhalten wäre ein Ausdruck von Egalität.

Die Prämisse einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit der drei Gruppen unter der Perspektive der kritischen Fragesteller<sup>39</sup> wird in V.19–22 zurückgewiesen. Die Deklaration der erzählten Gegenwart als einer Freudenzeit in V.19 zieht die Separation von Johannesjüngern und Pharisäern nach sich. Die soteriologische Bestimmung der Gegenwart als eines Hochzeitsfestes führt zur Distanzierung von denen, die unter ihren Voraussetzungen die Norm für die Gemeinschaft zwischen sich und Jesus errichten. Der normative Anspruch der Johannesjünger und der Pharisäer, der aus ihrer Sicht die Gemeinsamkeit aller drei Gruppen garantiert und dadurch die Jesusjünger in die Pflicht nimmt, wird von Jesus zurückgewiesen. Die Vergemeinschaftung unter dem von seinen Kritikern herangezogenen normativen Anspruch lehnt Jesus ab. Dabei geht es nicht um die Ablehnung der Fastenpraxis als solcher. Diese mag unter anderen Umständen durchaus ihren Sinn besitzen, so V.20. Aber der materiale Inhalt des normativen Anspruchs, d.h. die Forderung nach einem gemeinsamen angeblich verbindenden Fasten als solchem, besitzt keine gemeinschaftsstiftende Qualität. Im Gegenteil: Die Alltagsbeispiele von V.21f. demonstrieren die gemeinschaftssprengende Kraft dieses Anspruchs.

Argumentativ bringt Jesus in dieser Szene den Vorrang der Situation vor der Einzelnorm zur Geltung. Die Wahrnehmung des eigenen Standorts in einer soteriologisch qualifizierten Zeit verlangt den situationsangemessenen Umgang mit einer Norm. Abgewiesen wird die Auffassung, die Einhaltung einer tradierten Regel garantiere ein situationsgemäßes Verhalten. Widersprochen wird auch der Ansicht, das regelkonforme Verhalten stelle ein bindendes Element zwischen den verschiedenen religiösen Gruppen dar.

Der markinische Jesus tritt dafür ein, die Norm mit der Situation in Einklang zu bringen. Dabei wird dem Neuen ein Eigenrecht gegenüber dem Anspruch der Tradition zugesprochen.

---

<sup>38</sup> Vgl. KLUMBIES, *Mythos* (s. Anm. 11), 173.

<sup>39</sup> Vgl. R. PESCH, *Das Markusevangelium I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26*, HThK II/1, Freiburg i. Brsg./Basel/Wien <sup>5</sup>1989, 172: Die „Infragestellung Jesu und seiner Jünger als einer führenden religiösen Gruppe“, auf die die Kritiker zielen, setzt diesen Status voraus.

*d) Das Wohl des Menschen als Verhaltenskriterium in Mk 2,23–28*

Das Thema der Situationsangemessenheit ethischer Normierung findet seine Fortsetzung in Mk 2,23–28. Die Thematik der Verurteilung des Sabbatbruchs bzw. die Begründung der Übertretung des Sabbatgebots, die Jesus in der erzählten Welt vornimmt, verleiht der Erzählung ihr Zeit- und Lokalkolorit. Eine Debatte, wie sie für die endzwanziger Jahre des ersten Jahrhunderts vorstellbar ist, bildet die Grundlage für eine ethische Reflexion unter den Voraussetzungen des beginnenden achten Jahrzehnts. Zu dieser Zeit ist die Sabbatthematik als solche für eine christliche Gemeinde längst „nicht mehr strittig“.<sup>40</sup>

Innerhalb der erzählten Welt liegt die Basis der von den Pharisäern vorgebrachten Kritik in dem Verweis auf die tradierte und allgemein anerkannte Norm der Sabbateinhaltung. Darin übertrifft diese Kritik noch den Einwand, den Johannesjünger und Pharisäer Jesus gegenüber in Mk 2,18 vorgebracht hatten. Denn in der Sabbatfrage ist von einem ungleich höheren Konsens auszugehen, und der Sachverhalt scheint unter den Voraussetzungen jüdischer Religiosität unstrittig zu sein.

Unter christlicher Leseperspektive entsteht an dieser Stelle freilich eine Spannung. Sie ergibt sich aus der Tatsache, dass es sich um eine christliche Begründungserzählung jenseits des jüdischen Selbstverständnisses handelt. In der Auslegung ist immer zugestanden worden: Die Replik Jesu besitzt unter jüdischen Prämissen wenig Plausibilität. Zum einen enthält sie einen inhaltlichen Fehler. Die Davidepisode geschah nicht zur Zeit Abjatars, sondern unter dessen Vater, dem Priester Ahimelech.<sup>41</sup> Zum anderen liegt im Falle der Jesusjünger gerade keine Analogie zu der für David unterstellten Notlage vor.<sup>42</sup> Die Einsicht in diese argumentative Schiefelage hat die formgeschichtlich verfahrenende Exegese verschiedentlich dazu veranlasst, die Verse 25f. als

---

<sup>40</sup> D. LÜHRMANN, *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tübingen 1987, 65. VOUGA, *Entwicklungsgeschichte* (s. Anm. 29), 47: „Die Erzählung ist in einem christlichen Milieu entstanden.“ Zur Forschungsgeschichte unter formgeschichtlichen Gesichtspunkten 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, 227–253.

<sup>41</sup> Vgl. A. LINDEMANN, „Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden“. Historische und theologische Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Sabbatperikope Mk 2,23–28 parr., in: DERS., *Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte*, WUNT 241, Tübingen 2009, 15–39, 18, und T. SÖDING, *Die Saat des Evangeliums. Vor- und nachösterliche Mission im Markusevangelium*, in: C.K. Rothschild/J. Schröter (Hgg.), *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*, Tübingen 2013, 109–142, 124 Anm. 53.

<sup>42</sup> D.M. COHN-SHERBOK, *An Analysis of Jesus' Arguments Concerning the Plucking of Grain on the Sabbath*, in: C.A. Evans/S.E. Porter (Hgg.), *The Historical Jesus*, BiSe 33, Sheffield 1995, 131–139, 135, und LINDEMANN, *Sabbat* (s. Anm. 41), 18.



nichtursprüngliche Zusätze zu V.23.24 auszuschneiden.<sup>43</sup> Das zugrunde liegende Apophthegma habe nur die Verse 23.24 mit dem Logion in V.27 umfasst.<sup>44</sup> Entsprechend sei in diesem Zusammenspiel die Pointe der Aussage zu suchen. Es gehe um

„eine neue Bestimmung des durch das biblische (Sabbat-)Gebot begründeten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch: [...] Sabbat und Sabbatgebote erscheinen als Gabe Gottes ‚um des Menschen willen‘.“<sup>45</sup>

Gründet man die Interpretation im Gegensatz dazu auf die Erzählung in ihrer vorliegenden Form einschließlich V.25f. und 28, treten Autorität und Charakter der Person Jesu in den Vordergrund. Jesus vollzieht eine normative Setzung. Darin gleicht er David. Dieser nahm aufgrund seiner Machtposition eine Handlung vor, die ebenfalls als angreifbar angesehen werden konnte. Mit aggressivem Unterton reagiert Jesus auf die pharisäische Kritik mit einer Gegenfrage. Diese hebt die Tat Davids hervor; die Begründung mit dessen Not und Hunger schiebt Jesus in einem Nebensatz nach. Legitimieren kann dieser Umstand Davids Handeln nicht. Was Jesus betont, ist: David handelte aus freiem Entschluss. Die Notlage ist lediglich ein Begleitumstand. Auch Davids Verhalten war ein Regelverstoß.

Der markinische Jesus führt in V.27 als Kriterium für die von ihm vertretene Position den Vorrang der menschlichen Situation vor der fixierten Regel an. Gerade weil es sich um eine weisheitliche Sentenz handelt, liegt eine gewisse Analogie zu der sich auf die religiöse Tradition Israels berufenden Sicht der Pharisäer vor. Auch Jesus bezieht sich auf eine Vorgabe zurück. Insofern nimmt er kein Sonderrecht für sich in Anspruch. Er verweist auf eine prinzipielle Verhältnisbestimmung zwischen Sabbat und Menschenwohl, die das konkrete Einzelgebot in einen umfassenderen Referenzrahmen stellt.

In der geschilderten Kontroverse bemisst Jesus die Norm am Ergehen des Menschen. Er leitet seine ethische Positionierung aus einer theologischen Position ab, die er der Beurteilung der Situation, wie sie seine Kontrahenten, die sich an der Einhaltung des Einzelgebotes orientieren, vornehmen, überordnet. Dass Jesus innerhalb der erzählten Welt für seine Auffassung kein Verständnis ernten wird, ist evident. Auf der Ebene der Erzählwelt ist freilich deutlich, dass seine in Distanz zum jüdischen Selbstverständnis befindliche Ansicht der christologisch begründeten Haltung der christlichen Gemeinde zu Beginn des achten Jahrzehnts entspricht. Insofern ist es konsequent, dass V.28 genau diesen Tatbestand ausspricht. Keinesfalls bilden weisheitliche Argumentation und christologische Begründung ein Spannungsverhältnis.

<sup>43</sup> Vgl. die Darstellung bei LINDEMANN, Sabbat, a.a.O., 20–22, und GNILKA, Markus II/1 (s. Anm. 30), 119.

<sup>44</sup> Anders jedoch F. VOUGA, *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique*, MoBi(G) 17, Genève 1988, 37–41, der die Verse 23–26 dem Kernbestand der Tradition zurechnet.

<sup>45</sup> LINDEMANN, Sabbat (s. Anm. 41), 36.

Vielmehr bringt V.28 die in der Erzählwelt der beginnenden siebziger Jahre gültige Grundlage der Argumentation auf den Punkt. Aus der Orientierung an Jesus resultieren für die christliche Gemeinde maßgebende ethische Weichenstellungen, die sie in Differenz zu innerjüdischen Begründungsverhältnissen führen. Der markinische Jesus hat seine Leitlinie allerdings nicht erfunden, sondern – so die Erzählerstimme – abgeleitet und erschlossen.

Auf der Ebene der Erzählwelt wird damit ein christologisch abgesichertes ethisches Kriterium entwickelt. Konkretes ethisches Verhalten findet seine Norm am Wohl des Menschen. An ihm ist die Entscheidung angesichts der Forderung des Einzelfalls auszurichten. Der Gottessohn, auf den sich das Credo der markinischen Gemeinde richtet, hat als Menschensohn zu seinen Lebzeiten erwirkt, dass gegenüber der Berufung auf eine feststehende Norm der Situation Raum zu geben ist. Im Duktus der erzählten Welt wird mit diesem normsetzenden Auftreten und Anspruch Jesu eine Spannung zu der bestehenden Ordnung des zeitgenössischen Judentums provoziert. Die konfliktuöse Atmosphäre wird im Verlauf der Gesamterzählung anwachsen. Sie ist eine der Ursachen, die in der erzählten Welt des Markusevangeliums plausibilieren, wie Jesu Wirken unter seinen Zeitgenossen eine Aggression entfachen konnte, die ihm den Tod durch Kreuzigung einbrachte.

*e) Die Aufhebung der Neutralität in der ethischen Entscheidungssituation nach Mk 3,1–6*

Der Hinweis in Mk 3,1, demzufolge Jesus wiederum eine Synagoge betritt, impliziert im markinischen Erzählkontext den Vorverweis auf einen neuerlichen Normenkonflikt. Das Stichwort „Synagoge“ kündigt wie in Mk 1,21 und Mk 1,23 eine Auseinandersetzung um das Verhältnis von alter und neuer Lehre an. Der Tatbestand, dass die Episode am Sabbat handelt, verstärkt die Leseerwartung, dass es im Folgenden um eine Konfrontation zwischen zwei Werthaltungen gehen wird. Schon in Mk 1,21–28 und Mk 2,23–28 diente die für jüdisches Selbstverständnis zentrale Sabbatproblematik als Transmitter, um christliche Positionen in einem jüdischen Erzählkontext mit dem entsprechenden Zeit- und Lokalkolorit an die Person Jesu zu binden.<sup>46</sup> Die Erzählung in Mk 1,21–28 stellte bei der ersten öffentlichen Aktion Jesu einen Sinnzusammenhang zwischen seinem exorzistischen und seinem lehrenden Handeln her. Jesu Lehre treibt unreine Geister aus und verhilft dem Geist Gottes zum

---

<sup>46</sup> Angesichts der Tatsache, „daß die Auseinandersetzung um den Sabbat kein aktuelles Problem der Zeit des Mk mehr ist“ (LÜHRMANN, Markusevangelium [s. Anm. 40], 66), ist auch bei dieser Perikope deutlich, dass die Erzählintention nicht der erzählten Welt der 20er Jahre des ersten Jahrhunderts zu entnehmen ist, sondern den Anforderungen der christlichen Erzählwelt nach dem Jahre 70 n.Chr. entstammt.

Durchbruch. Seine *ῥιδαχή* ist dämonenaustreibendes Handeln.<sup>47</sup> Mk 2,23–28 stellt die Verabsolutierung einer fixierten Norm, wie sie in den Augen des christlichen Erzählers innerhalb der Erzählung der Hinweis auf das Sabbatgebot darstellt, zur Disposition. Aus der christlichen Erzählperspektive findet eine normative Regelung ihr Kriterium in der Ausrichtung am heilsamen Ergehen des Menschen.<sup>48</sup>

Mk 3,1–6 läuft auf die Herausarbeitung des Sachverhalts hinaus, dass es angesichts einer konkreten ethischen Herausforderung keine Neutralität gibt. Ein Nicht-Handeln kann nicht durch den Verweis auf ein feststehendes Gebot legitimiert werden.<sup>49</sup>

Innerhalb der Erzählung ruft Jesus einen Menschen mit einer Behinderung aus seiner Position am Rand des Geschehens in den Mittelpunkt des erzählten Raumes. Bereits diese Zentrierung ist ein Signal. Nach mythischer Ordnung besitzt das, was in der Mitte steht, zentrale Bedeutung. Demgegenüber rücken die Erzählfiguren, die als Träger von Missfallen und Abwehr fungieren, an den Rand der Szene. Die Doppelfrage beinhaltet eine Irritation: Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses, Leben zu retten oder zu töten? Aus der Sicht der handelnden Personen innerhalb der erzählten Welt kann es hier nur eine Antwort geben: Weder – noch, denn am Sabbat soll der Mensch, abgesehen von geregelten Ausnahmetatbeständen, gar nichts tun. In diese Perspektive mischt sich jedoch die konkurrierende Wahrnehmung der späteren christlichen Erzählperspektive. Auffallend ist, dass die beiden aufgeworfenen Alternativen den Rahmen des Geschehens – schließlich geht es lediglich um die Heilung einer verkrüppelten Hand – sprengen.<sup>50</sup> Verbalisiert werden gravierende ethische Alternativen. Ihnen gegenüber gibt es weder Neutralität noch zeitlichen Aufschub.

Symptomatisch für den Problemfall sind die Reaktionen der handelnden Personen innerhalb der Erzählung. Die Pharisäer und Herodianer haben in der

<sup>47</sup> Vgl. KLUMBIES, *Mythos* (s. Anm. 11), Kapitel 4.4.2; Mk 1,21–28: Die Lehre Jesu als Exorzismus, 216–222.

<sup>48</sup> Vgl. M. BECKER, *Feiertagsarbeit? (Der Kranke mit der ‚verdorrten Hand‘)* – Mk 3,1–6, in: R. Zimmermann (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen I* (s. Anm. 25), 248–256, demzufolge aus jesuanischer Perspektive im Vordergrund „nicht die Toräübertretung“ (255), sondern „die Wiederherstellung der Schöpfung“ (253) und die Minimierung des menschlichen Leidens steht.

<sup>49</sup> A. LINDEMANN, *Jesus und der Sabbat. Zum literarischen Charakter der Erzählung Mk 3,1–6*, in: DERS., *Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte*, WUNT 241, Tübingen 2009, 40–54, 45, verweist auf die Einbindung von Mk 3,1–6 in den Kontext und vermerkt, dass die Szene in formaler wie inhaltlicher Hinsicht an Mk 2,23–28 anknüpft und diesen Abschnitt voraussetzt. Zur Auslegung der Perikope unter form- und redaktionsgeschichtlicher Voraussetzung vgl. a.a.O., 45–52.

<sup>50</sup> Vgl. auch LINDEMANN, *Jesus und der Sabbat* (s. Anm. 49), 47: Jesus formuliert „eine Alternative, die sich gar nicht unmittelbar auf den konkreten Anlass bezieht“.

erzählten Welt allen Grund zu schweigen; denn sie denken und handeln von der fixierten Sabbatnorm aus. Die Alternative von V.4 stellt sich ihnen so nicht. Sie können unter ihren Voraussetzungen abwarten. Für sie geht es nicht darum, was Jesus tun wird, sondern ob er überhaupt handeln und sich damit ins Unrecht setzen wird. Aus der Perspektive Jesu drückt sich in dieser Haltung Herzenshärte aus. Dieser Zustand steht in einem Korrespondenzverhältnis zur Verrocknung der Hand des körperlich behinderten Mannes.

Der markinische Jesus nimmt in der Szene Anstoß an einer religiös fundierten ethischen Haltung, die ihrerseits unter Rekurs auf eine Norm, hier das Sabbatgebot, ein Nicht-Handeln angesichts einer situativen Herausforderung rechtfertigt. Jesu Einspruch richtet sich gegen die Reservierung eines Raumes, der den Handlungsaufschub oder -verzicht legitimiert. Die Situation selbst stellt vor die Entscheidung, zur Verbesserung der Lage eines bedürftigen Menschen beizutragen oder sich dem situativen Appell zu entziehen. Die Notwendigkeit einer Entscheidung kann angesichts der Forderung des Augenblicks nicht kasuistisch zurückgestellt werden. Jesus macht sichtbar: Auch die begründete Handlungsverweigerung ist ein Handeln.

Seine Bestreitung einer Handlungsneutralität zieht massiven Zorn gegen Jesus nach sich. Sie führt in Mk 3,6 zu dem Entschluss seiner Opponenten, ihn aus dem Weg zu räumen.<sup>51</sup> Innerhalb der erzählten Welt wird die Positionierung Jesu damit zum auslösenden Moment für seine spätere Hinrichtung. Erzählstrategisch verwendet der Erzähler den durch Jesus herbeigeführten Normenwechsel dazu, die Aggressivität verständlich zu machen, die zu seiner Kreuzigung führt.<sup>52</sup>

## 5. Die Einheit theologischer und ethischer Überzeugungen

Der Zyklus ätiologischer Erzählungen in Mk 2,1–3,6 verankert die in der Erzählwelt der siebziger Jahre geltenden ethischen Maßstäbe<sup>53</sup> im normset-

---

<sup>51</sup> Das Problem, dass es Jesus in Mk 3,6 anders als in Mk 2,12 nicht gelingt, den Widerstand seiner Gegner aufzulösen, führt an die Grenze der Darstellungsfähigkeit des Mythos im Rahmen der christlichen Evangeliumsverkündigung der markinischen ἀρχή: Der Tod Jesu wird nicht der Logik des Mythos subsumiert, denn er wird nicht den Vorgängen in der Natur folgend durch die Einzeichnung in den Rhythmus von Sterben und Wiederauferstehen relativiert; vgl. dazu KLUMBIES, Mythos (s. Anm. 11), 231–233 und 312–313.

<sup>52</sup> Vgl. P.-G. KLUMBIES, Die Sabbatheilungen Jesu nach Markus und Lukas, in: D.-A. Koch/G. Sellin/A. Lindemann (Hgg.), Jesu Rede von Gott (s. Anm. 29), 165–178, 168–169.

<sup>53</sup> Zur Bedeutung der Gruppe oder Gemeinschaft für die Akzeptanz ethischer Normen vgl. R. ZIMMERMANN, The „Implicit Ethics“ of New Testament Writings: A Draft on a New Methodology for Analysing New Testament Ethics, Neotest. 43.2 (2009), 399–423, 403.

zenden Handeln Jesu innerhalb der erzählten Welt der zwanziger Jahre des 1. Jahrhunderts. Signifikante Begebenheiten der Lebensgeschichte Jesu werden als Ursprungsorte ethischer Orientierung für eine christliche Leserschaft erzählt, die sich in ihren Maßstäben an ihren Protagonisten gebunden weiß.<sup>54</sup> Die Normen, für die der markinische Jesus eintritt, resultieren aus der Einheit von theologischen und ethischen Überzeugungen. Der durch Jesus eröffneten Gottesbindung korrespondiert deren ethische Ausrichtung. In der Summe zielen die fünf ätiologischen Erzählungen in Mk 2,1–3,6<sup>55</sup> auf einen ethisch qualifizierten Glaubensvollzug.<sup>56</sup> Die Restitution verloren geglaubter Gottesgemeinschaft (Mk 2,1–12), die Reintegration ausgegrenzter Personen (Mk 2,13–17), die Situationsangemessenheit der Norm (Mk 2,18–22), das Wohl des Menschen als Verhaltenskriterium (Mk 2,23–28) und die Unmöglichkeit, sich in der ethischen Entscheidungssituation auf eine neutrale Position zurückzuziehen, umreißen die Themenfelder, zu denen der markinische Jesus in Wort und Tat Stellung bezieht.

Dem normsetzenden Verhalten Jesu kommt dabei über die theologisch-ethische Orientierung hinaus zentrale Bedeutung für die Dramaturgie der markinischen Gesamterzählung zu. Die Schilderung des normativen Auftretens Jesu bildet eine der Erzähllinien, die plausibel machen, wie es dazu kommen konnte, dass der Protagonist der Handlung am Ende eines gewaltsamen Todes stirbt.

---

<sup>54</sup> Vgl. ZIMMERMANN, Ethikbegründung (s. Anm. 10), 4.

<sup>55</sup> B. VAN IERSEL, Concentric Structures in Mark 2,1–3,6 and 3,7–4,1. A Case Study, in: C. Focant (Hg.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, BEThL 110, Leuven 1993, 521–530, 529, zeigt in einer Übersicht die Korrespondenzverhältnisse zwischen den fünf Erzählungen in Mk 2,1–3,6 auf, die sich um Mk 2,18–22 als ihre Mitte legen.

<sup>56</sup> Damit treten sie intentional an die Seite der Gleichniserzählungen, die „zum Leben aus dem Glauben führen“ wollen. R. ZIMMERMANN, Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium, in: R. Zimmermann (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 3–46, 13.