

7. Die Ehescheidung (Mk 10,1–12.13–16)

¹ Und er brach auf von da¹ in das Gebiet von Judäa jenseits des Jordans, und die Leute wanderten wieder haufenweise zu ihm zusammen, und er lehrte sie wieder, wie er gewohnt war. ² Und es fragten ihn einige, ob ein Mann eine Frau entlassen dürfe; um ihn zu versuchen. ³ Er aber erwiderte ihnen: „Was hat euch Moses geboten?“ ⁴ Sie sagten: „Moses hat gestattet, einen Scheidebrief zu schreiben und zu entlassen.“ ⁵ Jesus sprach zu ihnen: „In Rücksicht auf eure Herzenhärtigkeit hat er euch dies Gebot geschrieben, ⁶ am Anfang aber (schreibt er): »als Mann und Frau hat er sie gemacht; ⁷ darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen, und die beiden werden ein Fleisch sein.« ⁹ Was nun Gott zum Paar verbunden hat, soll der Mensch nicht scheiden.“

¹⁰ Und zu Hause² fragten ihn wieder seine Jünger deswegen. ¹¹ Und er sprach zu ihnen: „Wer seine Frau entläßt und eine andere freit, bricht ihr die Ehe. ¹² Und wenn eine Frau ihren Mann entläßt und einen andern heiratet, dann bricht sie die Ehe.“

¹³ Und sie brachten Kinder zu ihm, daß er sie berührte; seine Jünger aber schalten sie. ¹⁴ Da das Jesus sah, wurde er unwillig und sagte ihnen: „Laßt die Kinder zu mir kommen, wehrt ihnen nicht; denn solcher ist das Reich Gottes. ¹⁵ Amen ich sage euch: Wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, kommt nicht hinein.“ ¹⁶ Und er herzte sie und segnete sie, indem er die Hände auf sie legte.

v. 1 ist der markinischen Redaktion zuzuschreiben. Markus führt seine Reisenotizen fort (vgl. zuletzt 9,22, wo die Rückkehr nach Kapernaum berichtet worden war). Leider ist der Vers 1a nicht so recht eindeutig: καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας (*kai ekeithen anastās erchetai eis ta hōria tēs Ioudaias*) heißt es zunächst. Jesus bricht also aus Kapernaum auf und kommt in das Gebiet von Judäa. Das ist insofern einigermaßen schwierig, als zwischen Kapernaum und Judäa noch Samaria liegt. Noch komplizierter wird der Sachverhalt durch das angefügte καὶ³ πέραν τοῦ Ἰορδάνου (*kai pēran tou Iordanou*): „Das Ziel der Wanderung heißt »Judäa und jenseits des Jordans«, was nicht leicht vorstellbar ist; denn

v. 1

¹ Im griechischen Text steht hier ἐκεῖθεν. Die letzte Ortsangabe fand sich in 9,33: εἰς Καφαρναούμ. In 10,1 erfolgt mithin der Übergang von Galiläa nach Judäa.

² Im griechischen Text: καὶ εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν. Zur Interpretation vgl. die Bemerkungen unten Seite 159.

³ Das καὶ ist textkritisch unsicher; ohne das καὶ wäre der Text freilich noch absurder, denn Judäa liegt eben diesseits, nicht jenseits des Jordan . . .

Judäa kann zuerst nur auf dem Wege durch Samaria erreicht werden, und das müßte wohl angesichts des für Juden gültigen Verbots, durch Samaria zu wandern – das nach Mt 10,5 Jesus auch den Jüngern einschärft – gesagt sein. Wäre Jesus auf dem Pilgerweg gewandert, der den Jordan hinab auf seinem linken Ufer führt, so wäre Peräa die zuerst besuchte Landschaft.⁴

v. 2–10 Der Hauptteil unserer Perikope, v. 2–10, dagegen beruht auf Tradition. An diese Tradition hat Markus „ein ursprünglich isoliertes Wort V. 11f., das auch in Q (Mt 5, 32//Lk 16,18) überliefert war, durch *καὶ λέγει αὐτοῖς* [*kaì legei autois*] angehängt ...“⁵ Auffallend ist die Parallele zu Kapitel 7: „Das eigentliche Apophthegma V. 1–9 [muß heißen 2–9] ist nach dem unmittelbaren Eindruck eine Parallele zu 7,11f., und in der Tat liegt eine solche vor. Daß 10,2 mit einer Frage beginnen muß, ohne auf eine Handlung Bezug zu nehmen, liegt nur daran, daß Ehescheidungsfragen der Jünger nicht so einfach wie das Essen mit ungewaschenen Händen als Anlaß angegeben werden konnten. Wie dort aber entstammt die Debatte sicher der Gemeinde, ist als ganze einheitlich konzipiert, verwendet aber das traditionelle Material der Gemeindepolemik. Der ungeschickte Aufbau zeigt die Künstlichkeit der Konstruktion.“⁶

v. 2 Ich lasse die schwierige Frage nach der Geschichte der Tradition hier unerörtert und wende mich sogleich der Einzelexegese zu. In v. 2 treten die Pharisäer auf mit ihrer Frage. Unsere Überschrift „Die Ehescheidung“ trifft die Fragestellung von v. 2 nicht. Im jüdischen Rahmen (vgl. dazu v. 10–12)

⁴ So lautet die zutreffende Diagnose bei *Ernst Lohmeyer*, S. 198. Er fügt hinzu: „Dieses Wandern meint also nur, Jesus habe nun seine Tätigkeit nach Judäa und Peräa verlegt.“ (ebd.) Kann man sich damit beruhigen?

Gnilka sieht in v. 1 einen kleinen Sammelbericht aus des Markus Feder (II 69). Die geographische Angabe „hat zu Spekulationen Anlaß gegeben. Manche Abschreiber änderten um: in das Gebiet von Judäa jenseits des Jordan, würden aber damit eine höchst umständliche Reiseroute beschreiben, da man von Galiläa aus zunächst nach Judäa kommt. Andere lasen: in das Gebiet von Judäa durch Transjordanien, und hatten wohl den jüdischen Pilgerweg, der um Samaria herumführte, im Sinn. Dies ist aber eine offenkundige Erleichterung des schwierigen Textes. So wird man – wenn diese geografische Bezeichnung auch unsicher ist – unter Judäa jenseits des Jordan einen Aufenthalt im transjordanischen Gebiet angezeigt sehen, das zu Judäa gehörig gedacht ist“ (*Joachim Gnilka* II 70–71).

⁵ *Rudolf Bultmann*, GST 25.

⁶ *Rudolf Bultmann*, GST 25f. Und so geht es weiter: „Jesus antwortet mit der Gegenfrage V. 3: τί ὑμῖν ἐνετείλατο; und somit indirekt durch eine Schriftstelle, obwohl hier beides nicht am Platz ist. Denn die Gegenfrage bringt kein Gegenargument, und das Zitat greift ja nicht den Gegner an, sondern wird der Kritik unterworfen! M. a. W. V. 3f. gehörte ganz in den Mund der Gegner. Vollends ist die Formulierung von V. 4 unmöglich; denn in einer wirklichen Debatte müßte hier die Bedingung der Scheidung genannt werden. Sie fehlt, denn die Aussage ist danach gebildet, daß Jesus die Scheidung überhaupt verwirft!“ (S. 26).

Man muß der Frage gelegentlich einmal nachgehen: Welches ist die vorauszusetzende sachliche Entwicklung? War Jesus gegen die Scheidung und hat die Gemeinde dann hinterher nach Gründen dafür gesucht?

ist die Frage nur in dem eingeschränkten Sinn möglich, ob der Mann seine Frau entlassen kann (ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολύσαι [*exestin andri gynaiika apolysai*]) – der umgekehrte Fall ist nicht vorgesehen. Wellhausen skizziert die rechtliche Lage so: „Man muß im Auge behalten, daß es sich um das jüdische Gesetz handelt, wonach die Scheidung bloß dem Manne zusteht. Der Mann darf die Frau entlassen, aber nicht sie ihn. Bei Ehebruch der Frau kommt ihre Entlassung durch den Mann nicht in Frage; dann hat sie sich widerrechtlich von ihm getrennt und soll nach dem Gebote Moses gesteinigt werden.“⁷

Jesus antwortet mit einer Gegenfrage (v. 3), auf die hin die Pharisäer die mosaische Vorschrift anführen: ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ἀποστασίου γράψαι καὶ ἀπολύσαι (*epetrepesen Mōysēs biblion apostasiou graphsai kai apolysai*). Es handelt sich dabei um eine Bezugnahme auf Deut 24,1:

v. 3

Deut 24,1

ἐὰν δέ τις λάβῃ γυναῖκα
καὶ συνοικήσῃ αὐτῇ,
καὶ ἔσται ἐὰν μὴ εὖρη χάριν ἐναντίαν
αὐτοῦ,

ὅτι εὗρεν ἐν αὐτῇ ἄσχημον πράγμα,

καὶ γράφει αὐτῇ βιβλίον ἀποστασίου
καὶ δώσει εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς καὶ
ἐξαποστελεῖ αὐτὴν ἐκ τῆς οἰκίας
αὐτοῦ κτλ.

Wenn einer eine Frau genommen hat
und mit ihr zusammen wohnt, und
es tritt der Fall ein, daß sie keine
Gnade vor seinen Augen gefunden
hat,

weil er an ihr eine ungebührliche Sa-
che gefunden hat

und ihr einen Scheidebrief geschrie-
ben hat und ihn ihr in die Hand ge-
drückt hat und sie aus seinem Haus
fortgeschickt hat usw.

Demnach ist die Voraussetzung für die Ausstellung eines Scheidebriefes einzig und allein das ἄσχημον πρᾶγμα (*as|chēmon pragma*) – und um die Interpretation dieses Ausdrucks dreht sich die zeitgenössische und die spätere schriftgelehrte Debatte des Judentums. D. h. der Streit dreht sich um die Scheidungsgründe und nur um diese: „dabei vertritt die Schule Schammais den strengeren Standpunkt, während die Schule Hillels zum Teil lax bis zur Frivolität urteilt.“⁸ „Die Schule Schammais hat gesagt: Der Mann soll seine Frau nur verstoßen, wenn er an ihr eine Sache von Schandbarem (d. h. etwas Schandbares) gefunden hat; denn es heißt Dt 24,1: »Weil er an ihr eine Schande von Sache gefunden hat.« Dagegen sagt die Schule Hillels: Auch wenn sie eine Speise hat anbrennen lassen; denn

⁷ Julius Wellhausen, S. 78 = 398.

⁸ Billerbeck I 312.

es heißt: Weil er an ihr Schandbares von irgend etwas gefunden hat. . . . R. Akiba († um 135) sagte: Auch wenn er eine andere findet, die schöner ist als sie; denn es heißt Dt 24,1: »Und wenn sie keine Gnade in seinen Augen findet.«⁹ Dieses rabbinische Zitat mag in etwa die Spannbreite der von den Autoritäten vertretenen Auslegungen von Deut 24,1 veranschaulichen.

Eine solche Debatte wird in unserer Perikope jedoch *nicht* geführt (anders die matthäische Parallele in 19,3–9). Hier geht es um die grundsätzlichere Frage, ob diese Scheidung von Seiten des Mannes überhaupt erlaubt sei (ἔξεστιν [*exestin*]).

- v. 5 Die Antwort Jesu umfaßt die v. 5–9. Zunächst wird in v. 5 das mosaische Gebot aus Deut 24,1 relativiert; „relativiert“ ist noch zu harmlos formuliert. Die mosaische Vorschrift wird außer Kraft gesetzt, athetiert, annulliert. Richtig sagt Julius Wellhausen in seinem Kommentar: „Formell erklärt hier Jesus ein mosaisches Gesetz für ungiltig.“¹⁰ Im Gegensatz zu der alttestamentlichen Vorschrift aus Deuteronomium 24 ist Jesus gegen jede Scheidung.¹¹
- v. 6 In v. 6 bezieht sich Jesus seinerseits auf den Pentateuch, allerdings nicht auf das Buch Deuteronomium, sondern auf die Genesis.¹² Auf den Anfang der Schöpfung weist Jesus hin, wo Gott sie als Mann und Frau geschaffen habe (Zitat aus Gen 1,27).
- v. 7 Im folgenden v. 7f. wird dann Gen 2,24LXX zitiert: „Deswegen wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen.“ Danach fehlt ein Stück des Zitats – Aland druckt es in eckigen Klammern ab. Doch das Fehlen ist textkritisch besser begründet, es hängt auch mit dem Verhältnis zwischen masoretischen und LXX-Text zusammen: „Wenn hebr. **וְאִישׁ** in LXX mit ἄνθρωπος [*anthrōpos*] wiedergegeben ist und bei M[ar]k[us] gerade der Text-

⁹ Git 9,10 zitiert bei *Billerbeck* I 313. (Es handelt sich um den Traktat Gittin = Scheidebriefe.) Die originalsprachigen Einsprengsel lasse ich weg, ohne das jeweils durch . . . anzudeuten.

¹⁰ *Julius Wellhausen*, S. 79 = 399. Merkwürdig oszillierend die Lohmeyersche Interpretation von v. 5: „In dem ersten Teil der Antwort leugnet Jesus nicht, daß Mose diese Bestimmung gegeben habe, Er tastet auch die Autorität des Gesetzgebers nicht an, sondern Er gibt seinem Satz einen Sinn, der ihm den Charakter einer bindenden göttlichen Verpflichtung nimmt: »Um eurer Herzenshärte willen«“ (*Ernst Lohmeyer*, S. 200). Auch die folgende Bemerkung ist zu bezweifeln: „Die Freiheit, die Jesus gegenüber einem mosaischen Wort sich nimmt, ist also grundsätzlich jedem Rabbi möglich; sie äußert sich hier wohl schrankenloser und kühner als es sonst von jüdischen Rabbinen bezeugt wird.“ (ebd.)

¹¹ Vgl. die Auslegung bei *C.F.D. Moule*, S. 77: „The Christian ideal, then, is absolutely clear: unbroken, lifelong, exclusive faithfulness. What particular legislation, in an immoral and chaotic society [so 1965!], will best help us back to this ideal is another matter. Jesus was not himself a lawgiver.“

¹² Umstritten ist die Art des Bezugs; Wellhausen meint: „Ἀπ’ ἀρχῆς oder ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως muß bedeuten: *am* (nicht *vom*) *Anfang* seines Buches, oder *am Anfang der Genesis*; die Präposition *min* (ἀπό) wird in dieser Redensart so gebraucht. Denn ἔγραψεν Μωυσῆς ist zu ergänzen und dann ein Kolon zu setzen: auf andere Weise lassen sich die beiden folgenden Zitate nicht auf einem Niveau koordinieren“ (S. 78 = 398). Dies hat jedoch kein Autor nach Wellhausen akzeptiert (so weit ich sehe).

teil καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ [*kai proskollēthēsetai pros tēn gynaiḱa autou*] fehlt (vor allem Koiné-Handschriften fügen ihn unter Einfluß von Gen 2,24 und Mt 19,5 wieder ein), bezieht sich bei M[ar]k[us] die ganze Aussage auf »die beiden«, eben Mann und Frau, die eins werden und beide ihr Elternhaus verlassen.¹³

v. 8 bringt den Schluß des Zitats aus Gen 2,24 nach LXX und zieht die Folgerung: ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ μία σὰρξ (*hōste ouketi eisīn dyo alla mia sarx*). Und v. 9: Was Gott nun zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden.

Exkurs: Zur Argumentation in v. 5–8¹⁴

Wir haben es mit zwei verschiedenen Stellen zu tun, die aus dem Buch Genesis angeführt werden, Gen 1,27 und Gen 2,24. Wir wenden uns zunächst kurz Gen 1,27 zu. Die Stelle lautet in der LXX:

καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον,
κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν,
ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

Eine Differenz zur masoretischen Fassung ist hier nicht erkennbar, d. h. so weit würde das Argument auch in einem hebräischen Rahmen funktionieren.

Anders steht es bei Gen 2,24. Hier lautet die LXX-Fassung so:

ἔνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ
καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ,
καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

¹³ Dieter Lübrmann, S. 170. Entscheidend ist, daß die LXX οἱ δύο über den masoretischen Text hinaus zuzügt und so die Monogamie im Blick hat. In der masoretischen Fassung könnte man den Text auch im polygamen Umfeld verstehen.

Vgl. auch Gnllka II 73: „Für Markus ist Gen 1,27, die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau, der Grund dafür, daß der Mensch Vater und Mutter verläßt. Seine Argumentation ist nur von der griechischen Bibel (LXX) her möglich, die hebräisches »Mann« (*isch*) mit »Mensch« (*ἄνθρωπος*) wiedergibt, und statt »sie werden ein Fleisch sein« sagt, »die zwei werden ein Fleisch sein«. Es kommt auf die Verbindung von zwei von Gott füreinander bestimmte Menschen an. Beide – das ist ein dem Alten Testament gegenüber neuer Gesichtspunkt – verlassen das Elternhaus, um den Schöpfungsauftrag zu erfüllen. Die Kombination der beiden Schriftstellen Gen 1,27 und 2,24 ergibt, daß das zweite Zitat, das sich auf die Erschaffung Evas aus dem Mann zurückbezieht, als Argument nicht ausreichte. Es hätte zwar die eheliche und geschlechtliche Verbindung von Mann und Frau begründen können, aber nicht den Ausschluß der Ehescheidung. Im Licht von Gen 2,24 muß Gen 1,27 so verstanden werden, daß Gott sie als einen Mann und eine Frau erschuf und die bei der Schöpfung verfügte konkrete Zusammenführung zweier Menschen als untrennbare Gemeinschaft konzipiert hatte.“

¹⁴ Diesen Exkurs habe ich für diese Fassung der Markusvorlesung im Wintersemester 2011/2012 aus meiner Vorlesung zur Theologie des Neuen Testaments herübergenommen; diese habe ich zuletzt in Erlangen im Wintersemester 2006/2007 gehalten. Sie ist unter <http://www.neutestamentliches-repetitorium.de/inhalt/theologie/theologie.html> zugänglich, vgl. hier die Seiten 162–163.

Hier haben wir zwei bemerkenswerte Unterschiede zum masoretischen Text. Am Anfang des Verses steht im Hebräischen $\text{וְאִישׁ} ('iś)$, d.h. es handelt sich dort nicht um eine Aussage über den Menschen, sondern um eine Aussage über den Mann. Die zweite bemerkenswerte Änderung der griechischen Übersetzer ist die Hinzufügung des $\text{οἱ δύο} (hoi dyo)$ am Schluß. Dieses „die beiden“ hat am hebräischen Text keinen Anhalt. Der hebräische Text lautet also (in der Übersetzung von Westermann): „Deswegen verläßt ein Mann seinen Vater und seine Mutter und hängt an seiner Frau, und sie werden ein Fleisch.“¹⁵

Bedeutsamer ist die zweite Änderung: Kann man die ursprüngliche hebräische Fassung sehr gut in eine polygame Gesellschaft integrieren – wie viele Frauen sich der Mann $\text{וְאִישׁ} ('iś)$, nimmt, bleibt ihm überlassen –, ist dies nach der griechischen Fassung nicht mehr möglich: $\text{οἱ δύο} (hoi dyo)$ macht eine polygame Ehe unmöglich und setzt die monogame Ehe voraus. Wir haben es also mit einer Anpassung des alten Textes an die Verhältnisse des Übersetzers zu tun: Zur Zeit der LXX gab es in Alexandria keine Polygamie mehr. Für unsern Zusammenhang ist entscheidend: Erst durch die Hinzufügung dieses $\text{οἱ δύο} (hoi dyo)$ wird der Vers in der Ehescheidungsdebatte überhaupt verwendbar. *D.h. im Rahmen des Streitgesprächs Mk 10,2–9 ist nur die griechische, nicht aber die hebräische Fassung brauchbar.*

Schlagend freilich wird das Argument erst, wenn man aus dem Zitat auch noch das mittlere Stück $\text{καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ} (kai proskollēthēsetai pros tēn gynaiḱa autou)$ wegläßt. Dann haben wir die folgende Aussage übrig:

$\text{ἔνεκεν τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ
καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.}$

Diese Aussage ist absolut symmetrisch und gilt für Mann und Frau in genau derselben Weise (gegen den hebräischen Urtext, wo nur vom Mann $\text{וְאִישׁ} ('iś)$, die Rede war!): Jeder der beiden, der Mann wie die Frau, verläßt Mutter und Vater, um sich mit dem andern zu verbinden.

Die Kombination der beiden Zitate ergibt also folgendes Argument: Gott hat den Menschen als Mann und Frau geschaffen (Gen 1,27). Beide sind aufeinander angewiesen. Deswegen wird der Mensch, also: sowohl der Mann als auch die Frau, sein Elternhaus verlassen. Die beiden verbinden sich miteinander und sind ein Fleisch (Gen 2,24).

Schließlich noch ein Wort zur Herzenshärtigkeit, der $\text{σκληροκαρδία} (sklērokardia)$, in v. 5. Dieses Wort versucht, den Übergang von Gen 1,2 zu Deut 24 verständlich zu machen: Gen 1,2 drücken den ursprünglichen Willen Gottes aus, Deut 24,1 dagegen ist eine Verordnung aufgrund der $\text{σκληροκαρδία} (sklērokardia)$. Die Argumentationsfigur ist also ganz ähnlich wie bei Paulus: Der ursprüngliche Wille Gottes ist die Rechtfertigung des Sünders, wie Paulus sie schon in Gen 15,6 ausgesprochen fin-

¹⁵ Claus Westermann: Genesis. I. Teilband: Genesis 1–11, BKAT I 1, Neukirchen-Vluyn 1974, S. 250.

det (Gal 3,6). Das Gesetz hingegen verunklärt den Willen Gottes: τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη (*tōn parabaseōn charin prosetethē*), der Übertretungen willen (das entspricht der σκληροκαρδία (*sklērokardia*) in Mk 10,5) ist es hinzugefügt worden, aber nicht von Gott; vielmehr διαταγῆς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου (*diatageis di' angelōn en cheiri mesitōu*). Paulus und Jesus sind sich in diesem Punkt einig: Das Gesetz entspricht *nicht* dem ursprünglichen Willen Gottes!

* * *

Wenn wir von **v. 9** aus auf die Perikope 2–9 zurückblicken, so ergibt sich: **Zusammenfassung**
Auf Jesus geht diese Debatte in der vorliegenden Form gewiß nicht zurück. Denn diese Argumentation mit den Stellen aus Gen 1 und Gen 2 setzt die griechische Übersetzung des Alten Testaments voraus, auf deren Basis Jesus schwerlich mit den Pharisäern in Judäa oder in Peräa diskutiert haben wird. Doch die grundlegende Position Jesu ist in der Perikope festgehalten: Jesus ist grundsätzlich gegen jede Ehescheidung. Dies bestätigt auch das angehängte Stück **v. 10–12**, dem wir uns nunmehr zuwenden.¹⁶

Das Auffallende an diesem angehängten Stück ist die Symmetrie der Aussage: v. 11 und v. 12 sind parallel gebaut und enthalten ein und dieselbe Aussage im Blick auf das Verhalten des Mannes (v. 11) und der Frau (v. 12). Man hat vor allem v. 12 bemängelt: Ein solches Verhalten sei in jüdischem Umfeld ganz und gar undenkbar, weil das jüdische Gesetz es gar nicht vorsieht, daß eine Frau sich von ihrem Mann scheiden läßt. „Denn im jüdischen Eherecht heiratet der Mann, die Frau wird geheiratet; sie hat weder vor noch nach der Ehe, sei diese nun geschieden oder durch den Tod des Gatten gelöst, über sich selbst rechtliche Verfügungsgewalt, sondern untersteht in der Ehe der *potestas* des Gatten und als geschiedene Frau oder als Witwe der des nächsten männlichen Verwandten.“¹⁷ Wir kommen darauf gleich noch zurück.

In **v. 10** hat, wie mir scheint, der Redaktor sich selbst überlistet. Er wähnt sich noch im idyllischen Galiläa, vielleicht gar im vertrauten Kapernaum, wo das Haus stets zur Verfügung steht: καὶ εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν (*kai eis tēn oikian palin*) sagt er, als hätte er den Weg nach Judäa und Peräa (10,1) vergessen. Auch die Jünger – von denen in 10,1 gar keine Rede war – tauchen plötzlich wieder auf und sind wie selbstverständlich zur Stelle.¹⁸

¹⁶ Vgl. dazu *Ernst Bammel*: Markus 10^{inf}. und das jüdische Eherecht, ZNW 61 (1970), S. 95–101 („David Daube zum sechzigsten Geburtstag“); wieder abgedruckt in *ders.*: Judaica et Paulina, Kleine Schriften II, WUNT 91, Tübingen 1997, S. 171–177.

¹⁷ *Ernst Lohmeyer*, S. 202.

¹⁸ Vgl. *Ernst Lohmeyer*, S. 201: „... es folgt noch eine besondere Unterweisung für die Jünger, die bei der Reise Jesu gar nicht erwähnt waren, aber hier wie selbstverständlich erscheinen.“

- v. 11 Die folgende Jüngerbelehrung hat eine teilweise Parallele in Q, woraus sich ergibt, daß sie traditionsgeschichtlich unabhängig von v. 2–9 ist (vgl. Luk 16,18 und Mt 5,28). Die Regel in v. 11 lautet: „Wer seine Frau entläßt und eine andere freit, bricht ihr die Ehe.“ Wenn es noch eines Beweises bedurft hätte, so haben wir ihn in diesem v. 11 gefunden: Jesus setzt hier eine klare Bestimmung der Torah außer Kraft. Die Bestimmung Deut 24,1 gilt demnach für Christen nicht mehr. Ich zitiere noch einmal Wellhausen: „Formell erklärt hier Jesus ein mosaisches Gebot für ungiltig; materiell hebt er die Ungleichheit auf, daß der Mann die Frau entlassen kann, nicht aber die Frau den Mann, und verbietet die Lösung der Ehe für beide Teile. Beides war folgenschwer.“¹⁹
- v. 12 Damit sind wir dann schon wieder beim Problem des v. 12: „Und wenn eine Frau ihren Mann entläßt und einen andern heiratet, dann bricht sie die Ehe.“ Ist dieser Satz in einem jüdischen Umfeld denkbar?
- Wer diese Frage – so meist – verneint, muß ihn für sekundär erklären. v. 11 zwar ginge dann möglicherweise auf Jesus zurück, aber v. 12 sei dann erst in einem außerpalästinischen Umfeld als Analogiebildung entstanden. Diese Position finden Sie in vielen Kommentaren, ich führe Gnilka als Beispiel an: „Vers 12 . . . ist eine aus Vers 11 abgeleitete, auf veränderte Rechtsverhältnisse übertragene Zutat.“²⁰
- Diesem Schluß könnte man entgehen, wenn man die Frage mit Ja beantwortet. Kurz und gut faßt Lührmann die Diskussion darüber folgendermaßen zusammen: „Nach griechischem und römischem Recht besaßen beide Seiten die Möglichkeit, die Ehescheidung zu vollziehen, und auf diese Situation beziehen sich M[ar]k[us] und Paulus [1Kor 7]. Nach jüdischem Recht hingegen hatte diese Möglichkeit (und hat sie heute im Staat Israel) allein der Mann (vgl. Josephus, antiqu. XV 259); darauf bezieht sich Lk 16,18/Mt 5,32 und auch Mk 10,2 . . . Dies ist zuletzt von Brooten . . . bestritten worden. Die bekannten und auch die neuen für diese Ansicht beigebrachten Belege (vgl. E. Bammel . . . ; J.A. Fitzmyer . . .) zeigen nur, daß es Ausnahmen gegeben hat: die an jüdisches Recht sich nicht gebunden fühlende Herodesfamilie (Josephus, antiqu. XV 259 XVIII 163 . . . XX 141–143), Juden außerhalb Palästinas (die Elephantine-Texte), sogar einige Rabbinen (Kethub 30b Baba Bathra 16c). Unklar ist der nach wie vor nicht edierte Murabaat-Text, den J.T. Milik in DJD II 108 anführt (übrigens mit gegen über VT.S 4, 1957, 21 abweichendem Text); daß dort eine Frau

¹⁹ Julius Wellhausen, S. 79 = 399.

²⁰ Joachim Gnilka II 70.

von ihrem Mann die Scheidung fordert, bedeutet ja noch nicht, daß sie juristisch dazu das Recht hat.²¹

Anhangsweise kommen wir nun noch auf **v. 13–16** zu sprechen, ein eigenständiges Stück, das ich seiner Kürze halber hier angehängt habe, obgleich es eine eigene Zwischenüberschrift verdient gehabt hätte.²² Zu meiner Verteidigung kann ich auf Dieter Lührmann verweisen, der einen engen Zusammenhang sieht: Es liegt hier ein „von M[ar]k[us] intendierte[r] Zusammenhang“ vor, der 1–31 umfaßt: „es geht zunächst um Ehe (1–12), dann um Kinder (13–16) und schließlich um Fragen des Besitzes (17–27) und der Familienbeziehungen (28–31).“²³ Ich wende mich jedoch sogleich der nächsten Perikope zu, die traditionell „Vom reichen Jüngling“ überschrieben wird.

v. 13–16

8. Der reiche Jüngling (10,17–31)

17 Und da er sich auf den Weg machte, lief einer herzu, fiel auf die Knie und fragte ihn: „Guter Meister, was soll ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe?“ **18 Jesus aber sprach zu ihm: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut als nur allein Gott.** **19 Du kennst die Gebote: Du sollst nicht morden, nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht fälschlich anklagen, nichts vorenthalten, ehre Vater und Mutter.“** **20 Er sagte: „Das habe ich alles gehalten von Jugend auf.“** **21 Jesus aber sah ihn liebend an und sprach: „Eins fehlt dir, geh, verkauf was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm, folg mir nach!“** **22 Er aber wurde sehr verstimmt ob des Wortes und ging traurig von dannen, denn er hatte viele Güter.**

23 Und Jesus schaute sich um und sagte zu seinen Jüngern: „Wie schwer wird es den Begüterten, in das Reich Gottes hinein zu kommen.“ **24 Seine Jünger stutzten über seine Worte, er aber hub abermals an zu sagen: „Kinder, wie schwer ist es, in das Reich Gottes hin-**

²¹ Dieter Lührmann, S. 170. Die Literaturangaben (zu Bammel vgl. oben Anm. 16) zu Brooten und Fitzmyer bietet Lührmann, S. 168. Auf den Text aus Murabbaat bezieht sich schon Ernst Bammel, a.a.O., S. 98: „Daß es sich bei diesen aramäischen Urkunden [aus Elephantine] nicht um etwas gänzlich Abseitiges handelt, darf man vielleicht einem der in Murabbaat gefundenen Heiratsdokumente entnehmen, in dem nach der von J. T. Milik vorgenommenen Ergänzung die Auflösung der Ehe von Seiten der Frau in Rechnung gestellt ist.“

Ernst Bammel kommt zu dem Ergebnis (a.a.O., S. 101): „»This sounds quite un-Rabbinic« – so hatte Daube festgestellt, und niemand wird dies bestreiten wollen. Aber vielleicht muß auch die ἀπολύειν-Form des Worts nicht unbedingt unpalästinisch sein und kann sogar im Zusammenhang von Mc 10 als ursprünglicher Text angesehen werden. Ob das Wort historisch echt ist, bleibt freilich eine andere Frage.“

²² Die Bultmannsche Analyse, GST 32, ist wenig erhellend.

²³ Dieter Lührmann, S. 171.

ein zu kommen, ²⁵ leichter kommt ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher in das Reich Gottes.“

²⁶ Da erschrakten sie noch viel mehr und sagten untereinander: „Ja wer kann dann gerettet werden?“ ²⁷ Jesus blickte sie an und sprach: „Bei den Menschen ist das unmöglich, bei Gott aber ist es möglich.“

²⁸ Da begann Petrus und sagte zu ihm: „Wir, wir haben alles fahren gelassen und sind dir gefolgt!“ ²⁹ Jesus sprach: „Amen ich sage euch, jedweder, der Haus, Brüder, Schwestern, Mutter, Vater²⁴, Kinder, Äcker hat fahren lassen für mich und das Evangelium, wird hundertmal mehr empfangen. ³⁰ Jetzt in dieser Welt Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Vater, Kinder, Äcker – bei den Verfolgungen wozu? Dagegen in der künftigen Welt das ewige Leben! ³¹ Viele Erste aber werden Letzte werden und die Letzten Erste.“

Die Auslegung dieser Perikope will ich einmal ganz anders gestalten als sonst. Ich werde Ihnen hier keine Analyse aus Bultmanns „Geschichte der synoptischen Tradition“ vorstellen und auch nicht berichten, was Gnilka oder Lohmeyer über unsern Text denken. Ich werde Ihnen vielmehr nur eine einzige Auslegung referieren, die des Klemens von Alexandrien. Es handelt sich dabei um die älteste Monographie über eine neutestamentliche Perikope, die wir besitzen.²⁵ Wir sind es heute gewöhnt, daß zu beinahe jeder Perikope vielhundertseitige Bücher erscheinen. Um 200 n.Chr. – zur Zeit des Klemens – war das noch nicht die Regel. Daher ist es um so bemerkenswerter, daß Klemens unserer Perikope eine eigene Schrift widmet.

Nach einer allgemeinen Philippika setzt Klemens ein mit der Bemerkung: „Der Grund aber dafür, daß es für die Reichen offenbar schwieriger ist, zum Heil zu gelangen, als für die Mittellosen, dürfte nicht einfach, sondern mannigfach sein.“²⁶ Trotzdem sollten die Reichen den Mut keinesfalls sinken lassen: „Vielmehr müssen die Reichen dieser Welt . . . das nämliche beherzigen, was bei Wettkämpfern gilt. Wer nämlich von diesen die Hoffnung aufgegeben hat, daß es für ihn möglich sei, zu siegen und den Kranz zu erlangen, läßt sich überhaupt nicht für den Kampf einschreiben; wer dagegen die Hoffnung auf den Sieg in seinem Herzen hegt, sich aber den

²⁴ Julius Wellhausen hat hier wie auch unten in v. 30 den »Vater« in der Übersetzung weggelassen.

²⁵ Klemens Alexandrinus: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; Βιβλιοθήκη Ἑλληνῶν Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Band VIII, Athen 1956, S. 351–374. Deutsche Übersetzung von Otto Stäblin: Des Clemens von Alexandria Der Erzieher, Buch II–III. Welcher Reiche wird gerettet werden? Aus dem Griechischen übersetzt, BKV II, Band 8, München 1934 (danach hier zitiert).

²⁶ Klemens 2,1 (a. a. O., S. 9).

nötigen Anstrengungen und Übungen und der richtigen Lebensweise nicht unterziehen will, bleibt unbekrönt und gelangt nicht zu dem erhofften Ziel. So soll auch ein Mensch, der im Besitz dieser irdischen Güter ist, sich weder von vorneherein für ausgeschlossen von den Siegespreisen des Heilandes erklären, wenigstens sofern er gläubig ist und die Größe der Liebe Gottes zu den Menschen kennt, noch darf er andererseits, wenn er ohne Übung und ohne Kampf bleibt, hoffen, ohne den Staub und den Schweiß des Kampfplatzes den Siegeskranz des ewigen Lebens zu erlangen.²⁷

Nach einigen weiteren Vorbemerkungen beginnt Klemens mit der Auslegung des Textes aus Mk 10. In Kapitel 4 führt er den kompletten Text Mk 10,17–31 an. Ich habe Ihnen meine deutsche Übersetzung schon vorgetragen und kann dieses Kapitel des Klemens daher hier übergehen.²⁸ Am Schluß des Zitats heißt es ausdrücklich: „So steht es in dem Evangelium nach Markus geschrieben.“²⁹

Ich übergehe hier nun etliche Kapitel aus der Schrift des Klemens und komme zu der zentralen Frage, der Aufforderung Jesu in v. 21: „Verkaufe, was du hast!“ Wie interpretiert Klemens? „Was bedeutet das? Er befiehlt ihm nicht, wie manche das Wort in oberflächlicher Weise auffassen, das Vermögen, das er besitzt, wegzuworfen und auf seinen Besitz zu verzichten, sondern aus seiner Seele die Gedanken an den Besitz zu verbannen, die leidenschaftliche Liebe zu ihm, das gewaltige Verlangen darnach, die krankhafte Unruhe darum, die Sorgen, die Dornen des irdischen Lebens, die den Samen des ewigen Lebens ersticken.“³⁰

Sogleich folgt die Begründung für diese wahrhaft staunenswerte Auslegung unsres Textes aus Mk 10: „Denn es ist nichts Großes und Erstrebenswertes, überhaupt keinen Besitz zu haben, wenn es nicht um des ewigen Lebens willen geschieht. Denn sonst müßten diejenigen, die überhaupt nichts besitzen, sondern völlig mittellos sind und sich ihren täglichen Bedarf erbetteln, die Bettler, die am Wege liegen, aber von Gott und der Gerech-

²⁷ Klemens 3,3–3,5 (a. a. O., S. 230f.).

²⁸ „Der Abschnitt 4,4–10, eine wörtliche Anführung aus Mark. 10,17–31, ist für unsere Kenntnis der von Clemens benützten Form des neutestamentlichen Textes wichtig. Sie zeigt hier wie an anderen Stellen Verwandtschaft mit dem sogenannten »westlichen« Text“ (Otto Stählin, a. a. O., S. 232, Anm. 1).

²⁹ Klemens 5,1 (a. a. O., S. 234). Der griechische Text lautet: ταῦτα μὲν ἐν τῷ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίῳ γέγραπται, a. a. O., S. 353, Z. 39.

Man kann sich gar nicht genug darüber wundern, daß Klemens hier das Markusevangelium benutzt, statt die Version des Matthäus (Mt 19,16–22) seiner Schrift zugrundezulegen. In der Regel führt das Markusevangelium eher ein Schattendasein . . .

³⁰ Klemens 11,2 (a. a. O., S. 239f.). Im Original: ἀλλὰ τὰ δόγματα (τὰ) περὶ χρημάτων ἐξορίσαι τῆς ψυχῆς, τὴν πρὸς αὐτὰ συμπάθειαν, τὴν ὑπεράγαν ἐπιθυμίαν, τὴν περὶ αὐτὰ πτοίαν καὶ νόσον, τὰς μερίμνας, τὰς ἀκάθαρσ τοῦ βίου, αἱ τὸ σπέρμα τῆς ζωῆς συμπίγρουν (a. a. O., S. 356, Z. 22–25).

tigkeit Gottes nichts wissen, allein deswegen, weil sie so ganz arm sind und nichts für die Fristung ihres Lebens besitzen und sogar des Allergeringsten entbehren, die glücklichsten sein, von Gott am meisten geliebt werden und allein das ewige Leben besitzen. Andererseits ist es aber auch nichts Neues, daß jemand auf seinen Reichtum verzichtet und ihn den Armen oder seiner Heimatstadt schenkt; dies haben schon viele getan, bevor der Heiland auf die Erde herniederkam, die einen, um Zeit für die Philosophie zu haben und der toten Weisheit zuliebe, die andern aus törichter Ruhmesliebe und aus Eitelkeit, Leute wie Anaxagoras, Demokritos, Krates.³¹

Derlei Firtelanz, so resümiert Klemens, kann Jesus also gewiß nicht gemeint haben, alles alter Kaffee, längst vorexerziert von diesem oder jenem Philosophen. Etwas Neues und Gott Eigenes (*καινὸν καὶ ἴδιον θεοῦ* [*kainon kai idion theou*]) muß das Gemeinte sein, was sich von den Leistungen jener Philosophen abhebt: „Denn jene Männer alter Zeit verachteten zwar die äußeren Güter, verließen ihren Besitz und gaben ihn hin; die Leidenschaften ihrer Seele aber haben sie vielleicht noch gesteigert.“³²

Im übrigen waren selbige Philosophen ohnehin auf dem Holzwege, denn: „um wie viel nützlicher ist das Gegenteil, daß einer nämlich selbst genügend besitzt, um nicht in Sorge um das Lebensnotwendige sein zu müssen und um anderen, bei denen es nötig ist, helfen zu können! Denn welche Möglichkeit zum Wohltun bliebe noch in der Welt übrig, wenn niemand etwas besäße?“³³

Nach weiteren Erwägungen kommt Klemens zu dem Ergebnis: „Daher soll man nicht . . . den Besitz zerstören als vielmehr die Leidenschaften der Seele, die den besseren Gebrauch des Vermögens nicht gestattet, damit der Mensch gut und wacker und dazu fähig werde, den Besitz gut anzuwenden. Die Aufforderung, sich von allem, was man hat, loszusagen, und alles, was man hat, zu verkaufen, ist also in dem Sinn aufzufassen, daß sie von den Leidenschaften der Seele gesagt ist.“³⁴

³¹ Klemens II,3f. (a.a.O., S. 240). „Anaxagoras verzichtete auf sein Vermögen, um sich ganz dem Studium der Philosophie zu widmen; vgl. Diog. Laert. II 6; Demokritos verbrauchte sein großes Vermögen ganz auf seinen Forschungsreisen; vgl. ebd. IX 35,39; über Krates vgl. die vorige Anmerkung [= „Diog. Laert. VI 87 berichtet, daß Krates sein ganzes Vermögen seinen Mitbürgern geschenkt habe]. – Die drei Männer werden oft als Beispiele der Unabhängigkeit von äußeren Gütern genannt; vgl. z.B. Philon, *De vita contempl.* 14; Origenes, *Geg. Celsus* II 41; Hieronymus, *Epist.* 58,2; 66,8; 71,3; *Geg. Jovin.* II 9; *Comm. zu Ev. Matth.* III Cap. 19,28“ (Stählin, a.a.O., S. 240, Anm. 4).

³² Klemens 12,1 und 12,2 (a.a.O., S. 241).

³³ Klemens 13,1 (a.a.O., S. 242). Der letzte Satz lautet im Original: *τίς γὰρ ἂν κοινωμία καταλείποιτο παρὰ ἀνθρώποις, εἰ μηδεὶς ἔχει μηδέν;*

³⁴ Klemens 14,5f. (a.a.O., S. 244). Im Original (Schluß): *τὸ οὖν ἀποτάξασθαι πᾶσι τοῖς ὑπάρχουσι καὶ πωλῆσαι πάντα τὰ ὑπάρχοντα τοῦτον τὸν τρόπον ἐκδεχτέον ὡς ἐπὶ τῶν ψυχικῶν παθῶν διειρημένον.*

Damit wendet sich Klemens dem Rest unserer Perikope zu: „Der reiche und gesetzestreue Mann verstand diese Worte nicht richtig, noch verstand er, wie man zugleich arm und reich sein kann und Schätze haben und nicht haben und die Welt genießen und nicht genießen; darum ging er betrübt und niedergeschlagen davon“³⁵

Ganz anders aber erging es den Jüngern in dieser Situation: „Auch die Jünger gerieten zuerst in Furcht und Schrecken, als sie das Wort des Herrn hörten. Warum denn? Etwa weil auch sie viele Schätze besaßen? Aber sie hatten sogar jene armseligen Netze und Angelhaken und die Ruderschiffchen längst im Stiche gelassen, all das, was ihr einziger Besitz war. Warum also sagten sie voll Furcht: »Wer kann gerettet werden?« Sie haben richtig, und wie es sich für die Jünger geziemte, das verstanden, was der Herr in bildlicher und dunkler Weise gesagt hatte, und hatten die Tiefe seiner Worte erfaßt.“³⁶

Von besonderem Interesse ist des Klemens Auslegung der Antwort Jesu in v. 27: „Das bei Menschen Unmögliche ist Gott möglich“: „Wiederum ist auch dieses Wort voll großer Weisheit, weil der Mensch, der sich für sich bemüht und die Freiheit von Begierden zu erlangen strebt, nichts ausrichtet; wenn er aber offenbar gar sehr darnach strebt und sich alle Mühe gibt, so erringt er den Sieg dadurch, daß ihm Gottes Kraft zu Hilfe kommt.“³⁷

Auch das Wort Jesu in v. 29 wird sogleich entschärft: „»Jesus aber antwortet: Wahrlich, ich sage euch: Wer das Seinige und Eltern und Brüder und Besitz meinet- und des Evangeliums wegen verläßt, wird Hundertfältiges erhalten.« Aber auch dieses Wort beunruhige uns nicht [!] und ebenso wenig das noch schroffere, an einer andern Stelle gesprochene Wort, das so lautet: »Wer nicht haßt Vater und Mutter und Kinder, dazu auch sein eigenes Leben, kann mein Jünger nicht sein.« [Luk 14,26] Denn der Gott des Friedens, der auch die Feinde zu lieben gebietet, kann nicht Haß gegen diejenigen, die uns die Liebsten sind, und Trennung von ihnen fordern.“³⁸

Schließlich formuliert Klemens das folgende Ergebnis: „Was aber den Gegenstand unserer Untersuchung betrifft, so glaube ich ganz unserem

³⁵ Klemens 20,1 (a.a.O., S. 250).

³⁶ Klemens 20,3f. (a.a.O., S. 250). Der letzte Satz lautet im griechischen Original: *καλῶς ἤκουσαν καὶ ὡς μαθηραὶ τοῦ παραβολικῶς καὶ (ἀ)σαφῶς λεχθέντος ὑπὸ τοῦ κυρίου καὶ ἤσθοντο τοῦ βάρους τῶν λόγων* (a.a.O., S. 361, Z. 18–20).

³⁷ Klemens 21,1 (a.a.O., S. 215). Griechisch: *πάλιν καὶ τοῦτο μεγάλης σοφίας μεστόν ἐστιν, ὅτι καθ' αὐτὸν μὲν ἀσκῶν καὶ διαπονούμενος ἀπάθειαν (ὁ) ἄνθρωπος οὐδὲν ἀνύει, ἐὰν δὲ γένηται δῆλος ὑπερεπιθυμῶν τούτου καὶ διεσπουδακῶς, τῇ προσθήκῃ τῆς παρὰ θεοῦ συνεπιπνεῖ, εἰ δὲ ἀποσταίεν τῆς προθυμίας, καὶ τὸ δοθὲν ἐκ θεοῦ πνεῦμα συνεστάλη* (a.a.O., S. 361, Z. 30–35).

³⁸ Klemens 22,1–3 (a.a.O., S. 252). Der Kernsatz im Original: *ἀλλὰ μηδὲ τοῦθ' ἡμᾶς ἐπιταρασσέτω μηδὲ τὸ ἔτι τούτου σκληρότερον ἀλλαγῶ ταῖς φωναῖς ἐξηγηγεμένον* (a.a.O., S. 362, Z. 15–17).

Versprechen gemäß gezeigt zu haben, daß der Heiland die Reichen in keiner Weise wegen des Reichtums selbst und wegen der Umkleidung mit Besitz ausgeschlossen oder ihnen das Heil versperrt hat, wenn sie nur fähig und willig sind, sich den Geboten Gottes zu unterwerfen, und wenn sie ihr eigenes Leben höher achten als die zeitlichen Güter und unverwandten Blickes auf den Herrn schauen, wie man auf den Wink eines guten Steuermanns blickt, um zu sehen, was er befiehlt, welches Zeichen, welches verabredete Signal er seinen Matrosen gibt, wo und auf welcher Seite er den Ankerplatz bestimmt.“³⁹

9. Die dritte Leidensankündigung (10,32–34; 35–45)

³² Sie waren aber auf dem Wege hinauf nach Jerusalem, und Jesus ging ihnen voraus, und sie staunten und die Nachfolgenden fürchteten sich. Da holte Jesus die Zwölf wieder heran und begann ihnen zu sagen, was ihm bevorstünde: ³³ „Siehe, wir gehn hinauf nach Jerusalem, und der Menschensohn wird den Erzpriestern und Schriftgelehrten übergeben werden, und sie werden ihn zum Tode verurteilen und den Heiden überantworten, ³⁴ und sie werden ihn verspotten und anspeien und geißeln und töten, und nach drei Tagen wird er auferstehn.“

³⁵ Da traten Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus, heran und sagten zu ihm: „Meister, wir möchten, daß du uns tust, was wir auch bitten.“ ³⁶ Er sagte: „Ich will es euch tun.“ ³⁷ Sie sagten: „Gewähr uns, daß wir einer dir zur Rechten und einer dir zur Linken zu sitzen kommen in deiner Herrlichkeit.“ ³⁸ Jesus sprach: „Ihr wißt nicht, was ihr verlangt – könnt ihr den Becher trinken, den ich trinke, und mit der Taufe getauft werden, mit der ich getauft werde?“ ³⁹ Sie sagten „Jawohl.“ Jesus sprach: „Den Becher, den ich trinke, werdet ihr trinken, und mit der Taufe, mit der ich getauft werde, werdet ihr getauft werden; ⁴⁰ aber den Sitz mir zur Rechten oder zur Linken habe ich nicht zu verleihen; er ist für die, denen er bestimmt ist.“

⁴¹ Als das die Zehn erfuhren, waren sie ungehalten über Jakobus und Johannes. ⁴² Und Jesus rief sie heran und sprach zu ihnen: „Ihr wißt, daß die, welche als Herrscher der Völker gelten, sie unterdrücken, und daß ihre Großen ihre Macht mißbrauchen. ⁴³ Nicht so ist es bei euch; sondern wer bei euch groß sein will, sei euer Diener; ⁴⁴ und wer der erste unter euch sein will, sei der Knecht von allen.“

³⁹ Klemens 26,2 (a.a.O., S. 256f.).

45 Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, bedient zu werden, sondern zu bedienen, und sein Leben zum Lösegeld für viele zu geben.“

Wir sind nun bei der dritten und letzten Leidensankündigung angekommen und blicken auf die erste und die zweite zurück. Betrachtet man sie nacheinander, so „läßt sich ein Fortschritt zu größerer Bestimmtheit und Ausführlichkeit erkennen.“⁴⁰ So wird hier zum ersten Mal Jerusalem als das Ziel der Reise angegeben (v. 33): ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα (*idou anabainomen eis Hierosolyma*) – dort also wird sich all das Leiden abspielen. Markus hebt dies schon in seiner Rahmenbemerkung in v. 32 hervor, wenn er beginnt: ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα (*ēsan de en tē hodō anabainontes eis Hierosolyma*). Er setzt damit zugleich seine Reisenotizen fort, die diesen ganzen Abschnitt in einer so deutlichen Weise prägen, daß wir ihn mit „Der Weg nach Jerusalem“ überschrieben haben: 8,27 (nach Caesarea Philippi); 9,30 (durch Galiläa); 9,22 (ein letztes Mal in Kapernaum); 10,1 (Judäa und Peräa). Hier zum ersten Mal erfahren die Jünger und mit ihnen jede Leserin und jeder Leser, daß die Reise Jerusalem zum Ziel hat. „Die Worte Jesu sind bis ins Einzelne Prophetie der kommenden Ereignisse – dadurch unterscheiden sie sich von 8_{31f.} und 9_{32f.} – und die erzählenden Sätze malen eindrücklich diese letzte Situation von den entscheidenden Tagen.“⁴¹

Wie bei der ersten und der zweiten Leidensankündigung werden auch hier im vorliegenden Fall Konsequenzen für die Nachfolge gezogen. Dies geschieht in dem Abschnitt 10,35–45, dem berühmten Gespräch mit den Zebedaiden. Die Perikope zerfällt auf den ersten Blick in zwei Teile 35–40 einerseits und 41–45 andererseits: Letzteres ist „als Anhang abzutrennen, den M[ar]k[us] wie häufig an eine Szene der Tradition gefügt hat.“⁴²

Wir wenden uns zunächst dem ersten Stück, v. 35–40 zu. Auch dieses ist nach Bultmann keine einheitliche Komposition und darüber hinaus noch eine Bildung der Gemeinde. Seine Argumentation verläuft folgendermaßen: „Aber auch das Apophthegma V. 35–40 ist keine einheitliche Bildung; die Bitte V. 37 erhält zwei Antworten: V. 38f. (der Weg zur Erhöhung geht durch das Martyrium) und V. 40 (Zurückweisung der Bitte ohne Rücksicht auf V. 38f.). Und zwar ist V. 38f. (ein deutliches *Vaticinium ex eventu*) das sekundäre Element, das übrigens schwerlich je isoliert existiert hat, sondern

⁴⁰ Julius Wellhausen, S. 83 = 403.

⁴¹ Ernst Lohmeyer, S. 219.

⁴² Rudolf Bultmann, GST 23. „Denn während V. 35–40 vom Vorrang im kommenden Reich redet, handelt V. 41–45 vom Vorrang in der christlichen Gemeinde . . .“ (ebd.)

offenbar für diesen Platz entworfen ist. Der Rest V. 35–37 und V. 40 erscheint als einheitliche Komposition und braucht als Gemeindebildung nur dann beurteilt zu werden, wenn man die Selbstverständlichkeit, mit der hier Jesu Messianität vorausgesetzt wird, erst in der christlichen Gemeinde für möglich hält, und das ist allerdings meine Meinung.⁴³

v. 35 In v. 35 wenden sich Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedaios, an Jesus mit einer Bitte, die von allem Anfang an als Unverschämtheit empfunden worden ist; vornehm ausgedrückt – ich bediene mich der Formulierung des großen Eduard Schwartz –: „Die Bitte der Zebedäussöhne erschien früh unbescheiden. Matthäus (20,20ff.) legt sie ihrer Mutter in den Mund, läßt diese aber sofort fallen und Jesus die beiden Jünger direkt anreden; die Änderung ist also sekundär. Lukas (22,25ff.) streicht das ganze Gespräch und stellt eine allgemeine Einleitung an die Spitze jener Warnung Jesu vor Rangstreitigkeiten in der Gemeinde, die bei Markus (10,41ff.) an die Geschichte angehängt ist, um gefährliche Ausdeutungen zu verhüten.“⁴⁴

v. 36–38 Auf die Nachfrage Jesu in v. 36 rücken die Zebedaiden in v. 37 mit ihrer unverschämten Bitte heraus: „Gib uns, daß einer zu deiner Rechten und einer zu deiner Linken sitzen wird in deiner Herrlichkeit.“ Darauf antwortet Jesus in v. 38 mit der merkwürdigen Frage: „Könnt ihr trinken den Becher, den ich trinke oder mit der Taufe, mit der ich getauft werde, getauft werden?“

Dabei handelt es sich, „wie man längst gesehen und Wellhausen zuletzt energisch hervorgehoben hat, [um] ein Orakel: der Kelch und die Taufe, welche Jesus den beiden Jüngern in Aussicht stellt und denen diese gewachsen sein wollen, bedeuten den Zeugentod. Man kann, ja man muß sich vorstellen, daß der Tod der Jünger, welche zuerst von den Zwölfen die Nachfolge des Herrn im vollen Sinne leisteten, die Urgemeinde gewaltig aufgeregt und viele Diskussionen hervorgerufen hat über den Lohn, den

⁴³ Ebd. Das Bultmannsche Dekret vermag ich auch in diesem Falle *nicht* zu akzeptieren. Der Übergang von v. 39 zu v. 40 ist keineswegs unmöglich, wie Bultmann insinuiert. So einfach liegen die Dinge hier keinesfalls! Übrigens folgt Lohmeyer in diesem Punkt der Bultmannschen Analyse und will nur v. 35–38a.40 dem ursprünglichen Bestand zurechnen (S. 221).

⁴⁴ *Eduard Schwartz*: Über den Tod der Söhne Zebedäi. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannes-evangeliums, AGWG.PH 7,5 (1904); Nachdr. in: *ders.*: Gesammelte Schriften V. Zum Neuen Testament und zum frühen Christentum, Berlin 1963, S. 48–123; Nachdr. in: Johannes und sein Evangelium, hg.v. Karl Heinrich Rengstorff, WdF 82, Darmstadt 1973, S. 202–272 (danach hier zitiert; Zitat S. 203). Schwartz beginnt mit der Feststellung: „Den Anstoß zu diesem Aufsatz habe ich durch Wellhausens Kommentar zum Markusevangelium erhalten“ (S. 202). Und in Anm. 2 zitiert er die Wellhausensche Passage (*Julius Wellhausen*, S. 84 = 404): „Die Weissagung des Martyriums bezieht sich nicht bloß auf Jakobus, sondern auch auf Johannes, und wenn sie zur einen Hälfte unerfüllt geblieben wäre, so stünde sie schwerlich im Evangelium. Es erhebt sich also ein schweres Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der Überlieferung, daß der Apostel Johannes im hohen Alter eines nicht gewaltsamen Todes gestorben sei.“

sie zu erwarten hätten; Jesu Antwort zeigt, wie schon die werdende Kirche die Gefahr empfand, welche ihre eigenen Helden ihr brachten, und sich bemühte, übermäßige Ansprüche hintan zu halten.⁴⁵

Eduard Schwartz hält die Antwort der Zebedaiden in **v. 39** für ein *vaticinium ex eventu*: „Ein vaticinium ex eventu, das unmittelbar aus dem Ereignis selbst hervorgegangen ist, ist ein historisches Zeugnis von einer Authentie, die durch nichts erreicht wird. Nimmt man es ernst mit dem Anspruch der Zebedäussöhne auf die beiden Ehrenplätze zur Rechten und Linken des wiederkehrenden Messias, so ist nicht nur der Schluß nicht zu umgehen, daß sie beide als Märtyrer gestorben sind, sondern es wird auch das Sitzen zu beiden Seiten nur dann verständlich und klar, wenn sie tatsächlich zur gleichen Zeit und zusammen die Erde verlassen haben; ich wüßte endlich nicht, wie jener ganze Anspruch sich hätte bilden können, wenn sie nicht unter den Zwölfen die ersten waren und für geraume Zeit blieben, welche »ihr Kreuz auf sich nahmen«.⁴⁶

Um die Zeit des Martyriums der Zebedaiden zu bestimmen, zieht Eduard Schwartz die Apostelgeschichte des Lukas heran, die in 12,2 „von einer Verfolgung [berichtet], die Herodes (Agrippa) gegen »einige von der Gemeinde« unternahm, um sich bei den Juden populär zu machen; Jakobus, Johannes' Bruder, wurde mit dem Schwert getötet, Petrus entkam auf wunderbare Weise.“⁴⁷

Dieses Ereignis kann man mit Hilfe des Josephus (ant XIX 351) ungefähr auf das Jahr 44 datieren, womit feststeht, daß das Martyrium der Zebedaiden sehr früh stattfand.⁴⁸

„Als historische Tatsache muß demnach angesehen werden, daß Jakobus und Johannes im Jahre 43 oder 44 auf den Befehl des Königs Agrippa hingerichtet [worden] sind.“⁴⁹ Einen vom Markusevangelium unabhän-

⁴⁵ Eduard Schwartz, a.a.O., S. 203.

⁴⁶ Eduard Schwartz, a.a.O., S. 203f.

⁴⁷ Eduard Schwartz, a.a.O., S. 204.

⁴⁸ Eduard Schwartz, a.a.O., S. 204f.

⁴⁹ Eduard Schwartz, a.a.O., S. 205. Schwartz ist der Auffassung, daß dem Papias das Johannesevangelium „als das Maß der Vollkommenheit“ galt (S. 230). Da er es auf den Zebedaiden zurückführt, muß es also vor 44 geschrieben sein, also „ehe Petrus und Paulus ausgezogen waren, um die Welt zu bekehren“ (S. 231).

Nach Schwartz hielt Papias den Zebedaiden zugleich auch für den Verfasser der Apokalypse: „Es ist gewiß eine Monstrosität zu behaupten, daß Johannes von Agrippa I. hingerichtet wurde und vorher auf der Insel Patmos die Apokalypse über die sieben asiatischen Gemeinden gesehen hätte: es kommt aber auf dieselbe Ungeheuerlichkeit hinaus, wenn der muratorische Kanon, wiederum auf der gleichen Traditionsstufe stehend wie Papias, erklärt, daß das Sendschreiben an die sieben Gemeinden das Vorbild für Paulus' Briefe gewesen sei . . . “ (S. 239). „Wer will, kann sich diese altertümliche Einfalt durch die Annahme näher bringen, daß Johannes auf ausdrücklichen Befehl des Herrn nach Patmos geht, und alles, was er den Gemeinden schreibt, Prophezeiungen sind: für ein

gigen Zeugen meint Schwartz dafür in Papias gefunden zu haben: Dann aber stellt sich die Frage nach dem Text der Apostelgeschichte. „Nach dem Doppelzeugnis des Markusevangeliums und des Papias sind die beiden Zebedäussöhne zusammen gestorben: die kanonischen Apostelakten (12,2) erzählen nur, daß der König Herodes (Agrippa [I.]) Jakobus, den Bruder des Johannes, getötet hätte; Johannes fehlt. Er ist auf Grund der ephesischen Legende gestrichen, schwerlich schon von dem Redaktor.“⁵⁰ D.h. Lukas hatte in Apg 12,2 vom Tod beider Zebedaiden berichtet; als später die Legende aufkam, Johannes sei steinigt worden und habe in Ephesos sein Evangelium geschrieben, hat man seinen Namen in 12,2 getilgt.⁵¹

Gerne würde ich abschließend noch auf das textkritische Problem in v. 40 eingehen⁵², doch muß ich mir das aus Zeitgründen versagen.

v. 41–45 Wir kommen stattdessen zum zweiten Teil unserer Perikope, den v. 41–45. Bultmann hatte – wir erinnern uns – zwar v. 41–45 von v. 35–40 abgehoben mit der Begründung, daß es hier nicht mehr um den Vorrang im kommenden Reich, sondern um den Vorrang in der Gemeinde gehe, sich sonst aber nicht weiter mit diesem Teil befaßt.⁵³ An anderer Stelle (vgl. Anm. 53) hält er v. 43f. für den Kern des Stücks, v. 42 dagegen sei spätere Zutat ebenso wie die Begründung v. 45.

Ohne Zweifel ist v. 41 und v. 42a eine redaktionelle Zutat des Markus, der damit den Anschluß nach oben, zur Frage der Zebedaiden, herstellt. Aber v. 42b–45 ist dem Markus nach meiner Auffassung schon in der Tradition vorgegeben.⁵⁴

prophetengläubiges Geschlecht brauchten die Gemeinden noch nicht existieren, als die Offenbarung über sie erging.“ (ebd.)

⁵⁰ *Eduard Schwartz*, a. a. O., S. 265. Gegen Schwartz argumentieren in dem von Rengstorff herausgegebenen Sammelband (vgl. dazu Anm. 44): *J. H. Bernard*: Die Tradition über den Tod des Zebedäussohnes Johannes, a. a. O., S. 273–290; *Friedrich Spitta*: Die neutestamentliche Grundlage der Ansicht von E. Schwartz über den Tod der Söhne Zebedäi, a. a. O., S. 291–313; *Wilhelm Larfeld*: Das Zeugnis des Papias über die beiden Johannes von Ephesus, a. a. O., S. 381–401.

Vgl. schließlich noch *Georg Braumann*: Leidenskelch und Todestaupe (Mc 10_{38f}), ZNW 56 (1965), S. 178–183. Er isoliert v. 38f. und vertritt die Auffassung, es handle sich bei den beiden Versen um eine Stellungnahme zu urchristlichen Abendmahls- und Taufproblemen. Erst Markus versteht „die übernommene Tradition vom Martyrium her“ (S. 183). M.E. sehr weit hergeholt!

⁵¹ Das oben im Text verwendete Wort „getilgt“ trifft die Sache nicht: Soweit ich sehe, macht Eduard Schwartz keinen Vorschlag, was die ursprüngliche Fassung von Apg 12,2 angeht. Sie müßte jedenfalls etwa so ausgesehen haben: ἀνεῖλεν δὲ Ἰάκωβον καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Ἰωάννην μαχαίρῃ. Eine Tilgung wäre dann gar nicht erforderlich gewesen, eine Umformulierung hätte durchaus genügt.

⁵² Vgl. *Bruce M. Metzger*: A Textual Commentary on the Greek New Testament, A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition), Stuttgart 2¹⁹⁹⁴, S. 91.

⁵³ *Rudolf Bultmann*, GST 23. Doch vgl. S. 154, wo er sich mit 10,42–45 beschäftigt.

⁵⁴ Vgl. *Dieter Lührmann*, S. 179: „Die soteriologische Aussage in 45b hat bei Mk eine Parallele nur in der Abendmahlsüberlieferung (14,24) Auf jeden Fall wird also nicht erst Mk sie angefügt

In v. 42b wird die Ordnung dieser Welt beschrieben: „Ihr wißt, daß die, die die Völker zu beherrschen scheinen, sie unterdrücken, und ihre Macht-haber mißbrauchen ihre Macht.“ Das sind keine neutralen Formulierungen, wie gelegentlich behauptet wird, das ist eine sehr deutliche Polemik. Bei euch, so heißt es in v. 43, soll es nicht so sein. Diese Mahnung in v. 43 und v. 44 ist für jeden Christen beherzigenswert in nicht wenigen Situationen. Bemerkenswert ist schließlich die Begründung in v. 45, wir kommen darauf bei der Abendmahlsperikope noch im einzelnen zu sprechen und ich vertage die Diskussion des *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* (*lytron anti pollōn*) (vgl. 1Tim 2,6) bis dort hin.

10. Die Heilung des Blinden in Jericho (10,46–52)

46 Und sie kamen nach Jericho. Und als er von Jericho wegging, mit seinen Jüngern und vielem Volk, saß ein Blinder am Weg und bettelte, Bartimaios, der Sohn des Timaios⁵⁵. 47 Und da er hörte, es wäre Jesus von Nazareth, begann er zu schreien: „Sohn Davids, Jesus, erbarm dich meiner!“ 48 Und viele schalten ihn, damit er schwiege; er schrie aber nur um so lauter: „Sohn Davids, erbarm dich meiner.“ 49 Und Jesus blieb stehn und sagte: „Ruft ihn.“ Und sie riefen den Blinden und sagten zu ihm: „Sei getrost, steh auf, er ruft dich.“ 50 Da warf er seinen Mantel ab, sprang auf und kam zu ihm. 51 Und Jesus hub an und sagte zu ihm: „Was willst du, daß ich dir tun soll?“ 52 Der Blinde sagte: „Rabbuni, daß ich sehend werde!“ 53 Und Jesus sprach: „Geh, dein Glaube hat dich gerettet.“ Und alsbald ward er sehend und folgte ihm auf dem Weg.

Damit stehen wir am Ende des Weges nach Jerusalem (ab 11,1 sind wir dort!). War die letzte geographische Angabe in v. 32 schon auf Jerusalem hin ausgerichtet (*ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα* [*anabainontes eis Ierosolyma*]), so sind wir jetzt in Jericho (v. 46): *καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεριχώ* (*kai erchontai eis Ierichō*), der letzten Station vor Jerusalem (11,1).

Bultmann ist mit unserer Geschichte nicht so recht zufrieden: „die Geschichte verrät sich dadurch als sekundär, daß der Blinde mit Namen

haben, und man kann daher die Rede 42–45 insgesamt (vielleicht abgesehen vom Menschensohn-Titel ...) als Mk vorgegebenes Traditionsstück ansehen.“

⁵⁵ Der griechische Name *Τιμαῖος* begegnet im Neuen Testament nur hier in Mk 10,46. Wieso *Bauer/Aland* allerdings *Τιμαῖος* akzentuieren, verstehe ich nicht. Im Griechischen heißt der Mann normalerweise vielmehr *Τίμαιος*, vgl. zu den Belegen etwa LGPN I (1987; Nachdr. 2004) 436; LGPN IV (2005) 331; usw.

Doch Vorsicht: Die Sache ist komplizierter, vgl. den Art. *Βαρτιμαῖος* bei *Bauer/Aland*, Sp. 269; dem muß man dann in der nächsten Runde im einzelnen nachgehen ...

genannt ist . . . ; es ist der einzige Eigenname in einer synoptischen Wundergeschichte außer Mk 5,22 Immerhin ist möglich, daß der Name, der bei M[a]t[thäus] und L[u]k[as] fehlt, erst später in M[ar]k[us] eingesetzt ist. Aber auch die enge Verflechtung der Geschichte mit dem Zusammenhang scheint zu zeigen, daß sie in der vorliegenden Form eine späte Bildung ist. Ist sie etwa hierher gestellt, weil sie ursprünglich in Jericho lokalisiert war?⁵⁶ Auch in diesem Fall vermag ich die Bultmannsche Analyse nicht zu teilen. Ganz im Gegenteil bin ich der Auffassung, daß der Name des Geheilten sowie die der Tradition angehörige Lokalisierung der Geschichte diese als alt und wertvoll erweisen. Ein zusätzliches Indiz dafür sehe ich darin, daß sie sich der glatten formgeschichtlichen Einordnung entzieht.⁵⁷ Wir haben es daher mit einer Tradition zu tun, die aller Wahrscheinlichkeit nach auf ein Ereignis im Leben Jesu zurückgeht.

Doch der Reihe nach! Was *erstens* die Lokalisierung in Jericho angeht, so ist diese ganz ohne Zweifel traditionell: „Die Bartimäusgeschichte war bereits vorm[ar]k[inisch] in Jericho lokalisiert“⁵⁸. Zwar ist in v. 46 ein redaktioneller Eingriff des Markus erkennbar, aber der ist gerade durch das Problem hervorgerufen, daß unsere Geschichte in der Tradition *in Jericho* lokalisiert war. Weil Markus sie auf den Weg legen wollte, muß er Jesus sogleich wieder aus Jericho herauskommen lassen: „Und sie kommen nach Jericho. Und als er aus Jericho herauskam“

Was dann *zweitens* den Namen des Bartimaios angeht, so ist eine solche Namensnennung zwar in Wundergeschichten singulär – das aber zeigt eben nur, daß wir es hier nicht mit einer »normalen« Wundergeschichte zu tun haben. Es geht hier eben nicht in erster Linie um den Wundertäter Jesus und seine ἐξουσία (*exousia*). Vielmehr liegt „das Schwerpunktinteresse der Erzählung auf der Person des Bartimäus“⁵⁹, und so ist es durchaus angemessen, wenn sein Name ausdrücklich genannt wird.

⁵⁶ Rudolf Bultmann, GST 228. Er fährt fort: „Singulär ist auch, daß Jesus als Davidsohn angedeutet wird (Mt 9,27; 15,22 sind sekundär), was mit dem ῥαββουνοί V. 51 zu kollidieren scheint. Es ist kaum möglich, eine ursprüngliche, stilgemäß erzählte Wundergeschichte als Grundlage zu erkennen.“ (ebd.)

⁵⁷ „In dieser Geschichte soll unzweifelhaft eine wunderbare Heilung erzählt werden. Doch entspricht die vorliegende Erzählungsgestalt in wesentlichen Punkten nicht den Merkmalen einer Wundererzählung“ (Dietrich-Alex Koch: Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums, BZNW 42, Berlin/New York 1975, S. 126). So fehlen „ein das Wunder bewirkender Gestus oder ein wirksames Wort“ (ebd.) und der Chorschluß (trotz vorhandenen Publikums!).

⁵⁸ „Gegen mk Einfügung von Ἱερουσόμ (von Lührmann, Mk-Ev 184, erwogen) spricht, daß Mk kaum ohne Traditionsbindung einen Ein- und Auszug aus Jericho (10,46) erfunden haben wird“ (Bernd Kollmann: Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum, FRLANT 170, Göttingen 1996, S. 238 mit Anm. 68). Auch Koch hält Ἱερουσόμ für traditionell (a. a. O., S. 128 mit Anm. 13).

⁵⁹ Bernd Kollmann, a. a. O., S. 239.

Was schließlich *drittens* die Bestimmung der Gattung angeht, so ist diese in unserm Fall außerordentlich schwierig. Wichtige Bestandteile einer Wundergeschichte wie beispielsweise der Chorschluß fehlen völlig (vgl. dazu Anm. 57). „Stattdessen schließt die Erzählung mit der Nachfolge des Geheilten (v. 52b). Hierin wird ein für die Wundererzählung untypisches Interesse an der Person des Geheilten sichtbar, das sich auch in der Namensnennung ausdrückt.“⁶⁰

So liegt der Schluß nahe, „daß hier eine Erzählung auf sehr früher Stufe vorliege, auf der die Angleichung an das konstante Formschema noch nicht erfolgt sei.“⁶¹ Dies liegt daran, daß es der traditionellen Erzählung – wir haben es gesehen – weniger um den Wundertäter Jesus als vielmehr um den blinden Bartimaios geht. „Dieses biographisch-legendarische Interesse bestimmt die gesamte Erzählung, nicht nur einzelne ablösbare Bestandteile; es zeigt sich in der Ortsangabe, der namentlichen Nennung des Geheilten und vor allem in der Darstellung seines Glaubens. Dieser Glaube, der in v. 52 ausdrücklich konstatiert wird, kommt in v. 48–50 ausführlich zur Darstellung: Die Wiederholung der Bitte um Erbarmen – trotz des Einschreitens der Menge – und der Gebrauch des christologischen Titels υἱὸς Δαυὶδ [*hyios Dauid*] qualifizieren die Haltung des Βαρτιμαῖος [*Bartimaios*] als πίστις [*pistis*]. Dem entspricht seine Reaktion auf die Heilung: die Nachfolge.“⁶²

Ich greife zum Schluß noch eine Einzelheit heraus, die Anrede Jesu als υἱὸς Δαυὶδ (*hyios Dauid*) in v. 47: Diese Anrede „wird von Jesus nicht mehr zurückgewiesen [wie etwa das διδάσκαλε ἀγαθὲ (*didaskale agathe*) in 10,17f.]. Sie erscheint hier bei M[ar]c[us] zum erstenmal, und zwar nicht im Munde eines Jüngers, sondern eines blinden Mannes aus dem Volke.“⁶³

⁶⁰ Dietrich-Alex Koch, a. a. O., S. 127.

⁶¹ Ebd. Koch referiert; es handelt sich bei dem Zitat nicht um seine *ipsissima vox*. Immerhin kommt er auch selbst zu dem Resultat: „Eine stilreine Wundererzählung ist also nicht zu rekonstruieren – und auch nicht zu postulieren. Denn das Zurücktreten der Stilelemente einer Wundererzählung fällt zusammen mit dem Hervortreten biographisch-legendarischer Momente“ (a. a. O., S. 128).

⁶² Dietrich-Alex Koch, a. a. O., S. 128f.

⁶³ Julius Wellhausen, S. 85 = 405.