

2. Erste Streitgespräche (2,1–3,6)

Wir befinden uns im ersten Hauptteil des Markusevangeliums, der von 1,14 bis 8,26 reicht und Jesu Wirken in Galiläa zum Thema hat.¹ In der vergangenen Woche haben wir mit der Interpretation des ersten Abschnitts dieses Teils begonnen, „Die ἐξουσία [*exousia*] Jesu in Wunder und Lehre“, 1,14–3,6. Waren es im ersten Kapitel vor allem Wundererzählungen, so haben wir es heute in 2,1–3,6 vor allem mit Streitgesprächen zu tun.

An der Spitze dieses Unterabschnitts steht die Perikope 2,1–12, wo Jesus einen Gelähmten heilt; gleichzeitig findet hier der erste Disput mit „einigen der Schriftgelehrten“ – so heißt es in v. 6 – statt. Dieses Stück bildet das Scharnier, das von den Wundern in Kapitel 1 zu den Streitgesprächen in Kapitel 2 überleitet. Dies ist ein bemerkenswerter Sachverhalt: Was immer die Jünger oder Jesus tun – man nimmt Anstoß. Aber erst hier in Kapitel 2, nicht dagegen in Kapitel 1. Wenn Sie sich an die Heilung in 1,21–28 erinnern: Sie spielt in der Synagoge von Kapernaum, und das *an einem Sabbat*. Aber es findet sich kein Pharisäer, es findet sich kein Schriftgelehrter, der dagegen protestieren möchte, daß Jesus am Sabbat heilt. Ganz anders in Kapitel 2: Hier nimmt man Anstoß, wo es nur geht, und am Schluß des Unterabschnitts, in 3,6, fassen die Pharisäer zusammen mit den Herodianern den Beschluß, Jesus zu töten.

Wir wenden uns zunächst der ersten Perikope und ihrer Übersetzung zu:

a) Der Gelähmte in Kapernaum (2,1–12)

¹ Und da er nach einigen Tagen nach Kapernaum kam, wurde bekannt, daß er im Hause sei. ² Und viele liefen zuhauf, so daß auch der Raum vor der Tür nicht ausreichte, und er richtete an sie das Wort. ³ Und es kamen Leute, die brachten zu ihm einen Gelähmten, der von Vieren getragen wurde. ⁴ Und da sie ihn nicht zu ihm heranbringen konnten wegen des Volkes, deckten sie das Dach (des Hauses), wo er war, ab und schlugen es durch und ließen das Bett hinab, worin der Gelähmte lag. ⁵ Und da Jesus ihren Glauben sah, sagte er zu dem Gelähmten: „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben.“

⁶ Einige Schriftgelehrten aber saßen dabei und dachten in ihrem Herzen: ⁷ „Was redet dieser so lästerlich? Wer anders kann Sünden vergeben als allein Gott?“ ⁸ Und alsbald in seinem Geist erkennend, daß sie so bei sich dachten, sprach Jesus zu ihnen: Was denkt ihr so in eurem Herzen? ⁹ Was ist leichter, dem Gelähmten zu sagen: „Deine

¹ Zur Gliederung des Markusevangeliums vgl. die Übersicht oben Seite 1.

Sünden sind dir vergeben“, oder zu sagen: „Steh auf, nimm dein Bett und geh?“

¹⁰ **Damit ihr aber seht, daß der Menschensohn auf Erden Befugnis hat, Sünden zu vergeben, sagte er zu dem Gelähmten:** ¹¹ **„Ich sage dir, steh auf, nimm dein Bett und geh nach Hause.“** ¹² **Und er stand auf und sein Bett nehmend ging er alsbald hinaus angesichts aller, so daß alle außer sich waren und Gott priesen und sagten: „So etwas haben wir nie erlebt.“**

Ich beginne mit der grundlegenden Analyse Rudolf Bultmanns: „In V. 1f., der redaktionellen Übergangsbildung des Mk, steckt der ursprüngliche Anfang des Stückes, da das ἐν οἴκῳ [*en oikō*] (bzw. εἰς οἶκον [*eis oikon*]) notwendige Voraussetzung der Geschichte ist.“² Ohne das Haus würde die folgende Geschichte ersichtlich nicht funktionieren.

Wie einleitend schon konstatiert, hat die Geschichte zwei verschiedene Pointen: „1. das Wunder, 2. das Logion von der Sündenvergebung, und zwar ist das zweite Motiv ganz äußerlich in das erste eingeschoben: V. 5b–10 sind sekundäre Einfügungen, denn die πίστις [*pistis*] des Gelähmten und seiner Träger, die V. 3f. ausführlich demonstriert und V. 5a von Jesus konstatiert wird, ist V. 5b–10 verschwunden, und V. 11f. ist der organische Abschluß einer Wundergeschichte: Dokumentierung der Heilung durch Wegtragen des Bettes und Eindruck auf die Hörer.“³ Man kann leicht die Probe aufs Exempel machen, indem man die v. 5b–10 herausnimmt: Es ergibt sich ein sehr guter Anschluß von v. 5a an v. 11. In v. 5a heißt es: „Und da Jesus ihren Glauben sah, sagte er zu dem Gelähmten“, und in v. 11 geht es weiter: „Ich sage dir, steh auf, nimm dein Bett und geh nach Hause.“ Man sieht daran: Niemand würde etwas vermissen, wenn die Verse 5b–10 fehlen würden.

Umgekehrt passen diese Verse gar nicht zum folgenden: „denn nach V. 5b–10 fragt man: welches ist der Eindruck auf die Gegner? gehören sie etwa zu den δοξάζοντες [*doxazontes*] von V. 12?! vielmehr müßte wie 3,4 usw. ihr Verstummen berichtet sein. Die Debatte V. 5b–10 ist also eingeschoben; sie ist deutlich auf die Wundergeschichte hin komponiert und nicht ursprünglich selbständig gewesen.“⁴

² Rudolf Bultmann, GST 12. Er hält es für möglich, daß das »Kapernaum« schon Bestandteil der mündlichen Tradition gewesen ist: „So wäre es ... möglich, daß die Geschichte Mk 2,1–12 schon in der Tradition vor Mk in Kapernaum lokalisiert war, obgleich freilich schon in V. 1f. die verknüpfende Redaktionsarbeit des Mk steckt“ (a.a.O., S. 69).

³ Rudolf Bultmann, GST 12.

⁴ Rudolf Bultmann, GST 13. Bultmann fährt fort: „Entstanden ist sie offenbar aus dem Streit über das Recht (die ἐξουσία) der Sündenvergebung, deren Recht durch die Kraft zur Wunderheilung bewiesen wird“ (a.a.O., S. 13).

Reduziert man die Perikope auf v. 1–5a.11–12, so verbleibt eine stilgemäße Wundergeschichte, näherhin ein Heilungswunder. Wir haben die Konstatierung der Krankheit in v. 3 (der Mann kann sich nicht selbst fortbewegen) und das Zutrauen zu dem Wundertäter in v. 4: „Der große, in der Überwindung der äußeren Schwierigkeiten dokumentierte Glaube soll natürlich seinen Glanz auf den Wundertäter werfen, der diesen Glauben verdient. . . . Das wunderwirkende Wort, Jesu Befehl und seine Ausführung, die den Erfolg demonstriert, und der Eindruck auf das Publikum sind typische Züge.“⁵

Die Kombination aus Heilungsgeschichte und Streitgespräch, die wir in 2,1–12 vorfinden, machte die Perikope zur idealen Überleitung von den Heilungswundern in Kapitel 1 zu den Streitgesprächen in Kapitel 2. Sie ist dafür so gut geeignet, daß man eine bessere sich kaum ausdenken könnte. Daher könnte man die Frage aufwerfen, ob die Kombination der beiden Bestandteile vielleicht erst aus der Feder des Markus stammt. Bultmann ist freilich der Meinung, daß Markus die Kombination schon in seiner Tradition vorgefunden hat. Koch hat in seinem Buch über die Bedeutung der Wundergeschichten für die Christologie des Markusevangeliums den Nachweis geführt, daß das Mittelstück aus der Feder des Markus selbst stammt.⁶

Er stellt fest, daß die „Komposition von Mk 2 1–12 nahtlos der markinischen Gesamtedaktion von Mk 1 21–3 6“ entspricht, „in der das Thema der ἐξουσία [*exousia*] der Lehre Jesu dominiert. Und im Erweis dieser ἐξουσία [*exousia*] liegt ja auch die Pointe der Gesamtkomposition von Mk 2 1–12, die in v. 10 ihren Höhepunkt hat.“⁷

v. 1 Wer von Kapitel 1 her kommt, kann sich über v. 1 des zweiten Kapitels nur wundern: Nun ist Jesus also doch wieder in der »Stadt« Kapernaum! Näherhin in einem Haus dieser »Stadt«. „Ob das Haus das des Petrus [aus 1,29] . . . ist oder nicht, läßt sich nicht sagen. Das Fehlen des Artikels spricht nicht dagegen, und seine Setzung wäre kein Beweis dafür. Denn er wird in solchen Fällen bald ausgelassen, bald zugefügt; und zwar kommt dieser Wechsel nicht bloß an verschiedenen Stellen vor, sondern auch an derselben Stelle in verschiedenen Handschriften. *Wie die Einöde oder der Berg steht auch das Haus überall zur Verfügung . . .*“⁸

⁵ Rudolf Bultmann, GST 227.

⁶ Dietrich-Alex Koch: Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums, BZNW 42, Berlin/New York 1975, S. 49–50.

⁷ Dietrich-Alex Koch, a. a. O., S. 50.

⁸ Julius Wellhausen, S. 14 = S. 334. Die Hervorhebung des letzten Satzes ist von mir.

In v. 2 wird ein Motiv aus 1,33 aufgenommen und vertieft. Die Menge, die zu Jesus strömt, ist so groß, daß sie nicht nur nicht ins Haus paßt, sondern auch vor der Tür desselben nicht unterzubringen ist. Die Verkündigung des Wortes (ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον [*elalei autois ton logon*]) ist ein typisch markinischer Zug, der gerade für dieses zweite Kapitel von ungeheurer Bedeutung ist. Denn an der Botschaft Jesu entzündet sich der Konflikt mit den Gegnern, der in 3,6 zum Todesbeschluß führt.

In v. 3 wird die Not des Kranken ausgemalt: Von vier Männern muß seine Trage geschleppt werden, da er sich mit eigenen Kräften nicht fortbewegen kann.

Der v. 4 weist gewisse Probleme auf, die man seit jeher konstatiert hat. Zutreffend bemerkt Wellhausen: „In das abgedeckte Dach schlagen sie noch ein Loch? Abdecken und Durchschlagen verträgt sich nicht miteinander; eines von beiden muß weichen. . . . Man wundert sich, daß die unten Versammelten bei dem Durchbrechen der Decke das Lokal nicht räumen.“⁹ Lohmeyer erklärt das Problem folgendermaßen: „Das Dach wird durchgraben – es besteht aus Zweigen und Schilf, die zwischen die Tragebalken geflochten und mit einer Schicht Lehm abgedichtet sind –, und der Kranke in den Raum hinabgelassen, den das Dach überdeckt. Markus hat die Vorgänge nicht mehr recht verstanden, wenn er von einem »Abdecken des Daches« spricht; ob er nun diesen Zug frei eingefügt oder einen aramäischen Ausdruck mißverstanden hat, in jedem Falle denkt er an das im Westen übliche Ziegeldach und verrät damit seine Ferne von den dörflichen Verhältnissen des Orients.“¹⁰

Jesus sieht, was die Männer tun, und erkennt darin ihren Glauben (πίστις [*pistis*], v. 5). Der Zuspruch Jesu in v. 5b: „Dir sind deine Sünden vergeben“ leitet das eingeschobene Streitgespräch ein, das ein Streitgespräch über die ἐξουσία (*exousia*) Jesu ist. ἐξουσία (*exousia*) ist das Schlüsselwort des gesamten Unterabschnitts 1,14–3,6: Schon in 1,22 und 27 hatte Markus die ἐξουσία (*exousia*) Jesu herausgestellt, in unserer Perikope wird sie nun zum Thema des Streits. In v. 6f. bezweifeln die γραμματεῖς (*grammateis*), daß Jesus diese ἐξουσία (*exousia*) zukommt.

⁹ Julius Wellhausen, S. 15 = S. 335.

¹⁰ Ernst Lohmeyer, S. 51. Harmonisierend Walter Schmithals: „Die Anschaulichkeit der Erzählung beeindruckt. Das Haus hat *einen* Raum, in dem sich die Bewohner Kafarnaums bis vor die Tür hinaus drängen. Das Dach hat man sich als flache Abdeckung des orientalischen Hauses vorzustellen; ein Geflecht zwischen Balken bildet die Grundlage für eine aufgetragene Lehmschicht, die möglicherweise mit Platten belegt war, die zuerst abgedeckt wurden. Eine Treppe führte von außen auf das Dach, das bei kühlem Wetter und nach Sonnenuntergang gern als Aufenthaltsort dient“ (S. 150).

b) Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern (2,13–17)

13 Und wieder ging er hinaus an den See¹¹ und alles Volk kam zu ihm, und er lehrte sie. 14 Und im Vorübergehn sah er Levi, den Sohn des Alphäus, am Zoll sitzen und sagte zu ihm: „Folge mir.“ Und er stand auf und folgte ihm.

15 Und es begab sich, als er zu Tisch saß in seinem Hause – und viele Zöllner und Sünder saßen zusammen mit Jesus und seinen Jüngern –, 16 sagten die Schriftgelehrten der Pharisäer, da sie sahen, daß er mit den Zöllnern und Sündern aß, zu seinen Jüngern: „Mit den Zöllnern und Sündern ißt er?“ 17 Und Jesus hörte es und sprach zu ihnen: „Die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder.“

v. 13 In v. 13 haben wir einen Übergang vor uns, der an die Szenerie der ersten Jüngerberufung in 1,16 erinnert: Wieder ist es das »Meer« (θάλασσα [*thalassa*]), an dem der Ruf ergeht. Diesmal ist es Levi, der Sohn des Alphäus, ein Zöllner, den der Ruf trifft. Und wie die Fischer von ihren Booten und Netzen weg berufen wurden, so wird Levi von der Zollstation (τελώνιον [*telōnion*]) weg berufen.¹²

„Wer sind die Zöllner? Es geht um Juden, die die Eintreibung der Zölle (nicht der Kopfsteuern) von dem römischen Fiskus gepachtet haben. Sie kollaborieren also mit der römischen Besatzungsmacht, wenn man an Judäa oder Samaria denkt; mit dem unbeliebten Tetrarchen aus herodianischem Hause, wenn man die Szene in Galiläa spielen läßt. Zudem bringt ihre unnationale Haltung ihnen Gewinn ein, denn die Höhe des Zolls ist in gewissem Umfange der Willkür des Zöllners anheimgegeben. Ihren Profit gewinnen die Zöllner mithin auf Kosten ihrer Landsleute. So ist ihr Ruf denkbar schlecht. Sie werden Räubern und Mördern gleichgestellt, sie gelten als unehrlich und hartherzig. Darum will man mit ihnen nichts zu tun haben: aus ihrem Kasten soll man kein Geld wechseln, kein Almosen für die Armenpflege annehmen. Mit amme ha-arec, wie die Zöllner es

¹¹ Das griechische Original hat wiederum θάλασσα, »Meer«, vgl. dazu die Bemerkungen oben zu 1,16, die in der vergangenen Woche einstweilen mündlich vorgetragen wurden, in diesem Manuskript aber erst ab der nächsten Auflage zu finden sein werden.

¹² *Bargil Pixner* lokalisiert diese Zollstation in seinem oben auf Seite 17 mit Anm. 20 erwähnten Buch ebenfalls bei Tabgha (a.a.O., S. 65–66). Ihm zufolge kommen genau zwei mögliche Plätze dafür in Frage: Handelt es sich um eine „Seezollstation“, so ist sie am Hafen von Kapernaum, wo man „einen ca. 700m langen und ca. 2m breiten gemauerten Hafendamm“ gefunden hat (S. 65), zu suchen. Handelt es sich dagegen um eine Grenz-Zollstation, so liegt sie beim Jordan-Übergang; in diesem Fall würde Pixner sie „bei den Ruinen von Scheich Kil'ai vermuten, zumal es dort auch eine gute Quelle gibt“ (S. 66).

sind, soll ein Gelehrtenschüler nicht Tischgemeinschaft pflegen: er könnte sonst deren Sitten annehmen. Die Buße eines Zöllners gilt als besonders schwer: er muß den ungerechten Profit mit einem beträchtlichen Aufgeld den Geschädigten zurückerstatten und wird darüber arm. Wir ermessen: die Einladung solcher Leute durch Jesus und seine Tischgemeinschaft mit ihnen ist für den Juden, zumal den pharisäisch, d.h. levitisch gesetzekorrekten, ein politischer, moralischer und religiöser Skandal.¹³

Wer sich für die *τελώναι* (*telōnai*)/*publicani* interessiert, sei auf das spannende Buch von Ernst Badian verwiesen, von dem passenderweise in diesen Tagen (das war in der pommerschen Fassung dieser Vorlesung aktuell, also im Jahr 1997, vgl. das Vorwort zur ersten Auflage, oben S. V–VII!) eine deutsche Übersetzung erschienen ist.¹⁴

¹³ *Herbert Braun*: Gott, die Eröffnung des Lebens für die Nonkonformisten. Erwägungen zu Markus 2,15–17, in: Festschrift für Ernst Fuchs, Tübingen 1973, S. 97–101; Zitat S. 97f. Zum Beleg verweist Braun auf Bill. I 377–380; 498; 866 sowie II 248f. Zu fragen ist allerdings, wie sich das in Kapernaum verhält, das ja nicht unter römischer Herrschaft steht, sondern in das Gebiet des Herodes Antipas gehört.

Zum Problem vgl. die Studie von *E. Badian*: *Publicans and Sinners. Private Enterprise of the Roman Republic. With a Critical Bibliography*, Ithaca/London 1972, Nachdr. 1976 und 1983. Der Titel der Studie begegnet im Neuen Testament, und zwar erstmals in Mk 2,15 – der von uns hier auszulegenden Stelle! Seine Charakterisierung stimmt mit der Braunschen überein (*E. Badian*, S. 11): „The person who has a grounding in ancient history will know that the publicans of the New Testament were not real Roman *publicani* at all, but merely their local employees – regarded not only with the natural dislike that all working and earning men and women rightly feel for the taxcollector, but with the peculiar loathing reserved for those who collaborate with the foreign conqueror and grow rich on the rewards.“

Weitere Literatur zu den Zöllnern aus neutestamentlicher Perspektive: *Fritz Herrenbrück*: Wer waren die »Zöllner«?, ZNW 72 (1981), S. 178–194; *ders.*: Zum Vorwurf der Kollaboration des Zöllners mit Rom, ZNW 78 (1987), S. 186–199; *ders.*: Jesus und die Zöllner. Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen, WUNT II 41, Tübingen 1990 (dazu die Rezension von *Werner Vogler*, ThLZ 117 [1992], Sp. 430–432).

¹⁴ *Ernst Badian*: *Zöllner und Sünder. Unternehmer im Dienst der römischen Republik*. Aus dem Englischen von Wolfgang Will und Stephen Cox, Darmstadt 1997. Im Jahreskatalog der WB für 1997 heißt es dazu auf S. 57: „Das Buch befaßt sich mit den römischen »publicani« – den sprichwörtlichen Zöllnern und Sündern des Neuen Testaments – während der Republik. Damals verfügte der Stadtstaat Rom kaum über den angemessenen bürokratischen Apparat, um der aus der Expansion resultierenden Aufgaben Herr zu werden, sondern nur über wenige gewählte Staatsvertreter. Viele unabdingbare Dienstleistungen – Steuereinnahmen, Heeresrüstung und Nachschub, Bau von Straßen und öffentlichen Gebäuden – wurden deshalb privaten Gesellschaften, geleitet von Rittern, unter strenger Kontrolle durch den Staat anvertraut. Trotz der Ausbeutung der Provinzen war das System über einen langen Zeitraum effizient, bis es nach den großen Bürgerkriegen an Bedeutung verlor. Das Buch erlaubt in einem Zeitalter zunehmender Privatisierung staatlicher Hoheitsrechte, einen Blick auf interessante Parallelen im alten Rom zu werfen.“

Ohne Zweifel ein Eldorado für alle Abgeordneten und sonstige Mandatsträger der F.D.P.! (Zu dieser interessanten Partei vgl. den aufschlußreichen Artikel im Duden [ich habe im Moment die 22. Auflage von 2000 zur Hand, hier S. 369]: „FDP, *parteiamtliche Schreibung* F.D.P., die usw.“ Schon über das »parteiamtlich« könnte man, hätte man nichts Besseres zu tun, nachdenken, von den drei Punkten ganz zu schweigen. Falls diese Partei demnächst unter 3% fallen wird, werden die drei Punkte

v.15 Die wichtige Frage in v. 15 lautet: Von wessen Haus ist hier die Rede? ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ (*en tē oikia autou*) bezieht sich dem markinischen Zusammenhang zufolge auf das Haus des in v. 14 erwähnten Zöllners Levi; „nach dem ursprünglichen Sinn“ des Verses jedoch war das eigene Haus Jesu gemeint¹⁵, was die konflikträchtige Szenerie noch verschärft.

Neben den besprochenen Zöllnern finden sich Sünder (ἁμαρτωλοί [*hamartōloi*]) zu dem Festmahl ein. Zunächst muß man da an solche Menschen denken, „die einen unehrenhaften Beruf ausüben . . . [.] Die jüdischen Texte erwähnen: Würfelspieler, Wucherer, Veranstalter von Taubenwettflügen, Händler mit Früchten des Brachjahres, Hirten, Steuererheber, Zöllner.“¹⁶ Darüber hinaus kommen hier all diejenigen Menschen in Betracht, „die nicht nach pharisäischer Gesetzeskorrektheit“ leben, „die dem peniblen pharisäischen Gesetzesideal nicht“ entsprechen. „Es ist ja wohl nicht von ungefähr, daß nicht Juden schlechthin, sondern Pharisäer die Kritik vorbringen.“¹⁷

Ob diese konkrete Szene historisch ist, lasse ich einmal dahingestellt. Kein Zweifel kann jedoch daran bestehen, daß sie einen konkreten Zug der Lebensgewohnheiten des historischen Jesus widerspiegelt: „Daß diese Ausmalung ein wirkliches, öfteres Verhalten des historischen Jesus wiedergibt, ist auf Grund des alten Schimpfwortes gegen Jesus – »siehe, er ist ein Fresser und Säufer, ein Freund von Zöllnern und Sündern« (Mt. 11,19 Par.) – mit Sicherheit zu vermuten.“¹⁸

„Was sagt die Gemeinde damit aus, wenn sie Jesus nicht nur mit Zöllnern und Sündern speisen läßt, sondern wenn sie, im älteren Stadium der Tradition, ihn als den Gastgeber dieser Leute schildert? Und was leitet den historischen Jesus, wenn er sich in etwa analog dieser Darstellung tatsächlich des öfteren verhalten hat? Man muß beachten: für die Darstellung bei Markus . . . läßt Jesus die Unmoralischen und Unreligiösen nicht bedingt ein. Er verlangt kein Versprechen der Besserung; es fällt erst recht kein Wort von einer erst zu durchlaufenden Bewährung. Es ist keine Einladung auf Ehrenwort. Jesus feiert mit ihnen einfach ein Festmahl. Er predigt dabei nicht. Es gibt im Text auch kein Anzeichen dafür, daß diese üblen Leute

vermutlich wieder gestrichen, und der Duden hat es dann leichter . . .) [Zusatz Ende September 2011: Die Wahl in Berlin deutet auf einen noch tieferen Sturz der genannten Partei hin; man wird sehen.]

¹⁵ Herbert Braun, a. a. O., S. 97: „Daß ursprünglich aber Jesus der Einladende ist, geht aus dem nachfolgenden Text hervor: Jesus »ruft« die Sünder (Mk 2,17b), also ist in der vorangehenden, dies »Rufen« veranschaulichenden Festmahlsszene (Mk 2,15.16) ursprünglich auch er als der Einladende gedacht“ (ebd.).

¹⁶ Herbert Braun, a. a. O., S. 98.

¹⁷ Herbert Braun, ebd.

¹⁸ Herbert Braun, a. a. O., S. 99.

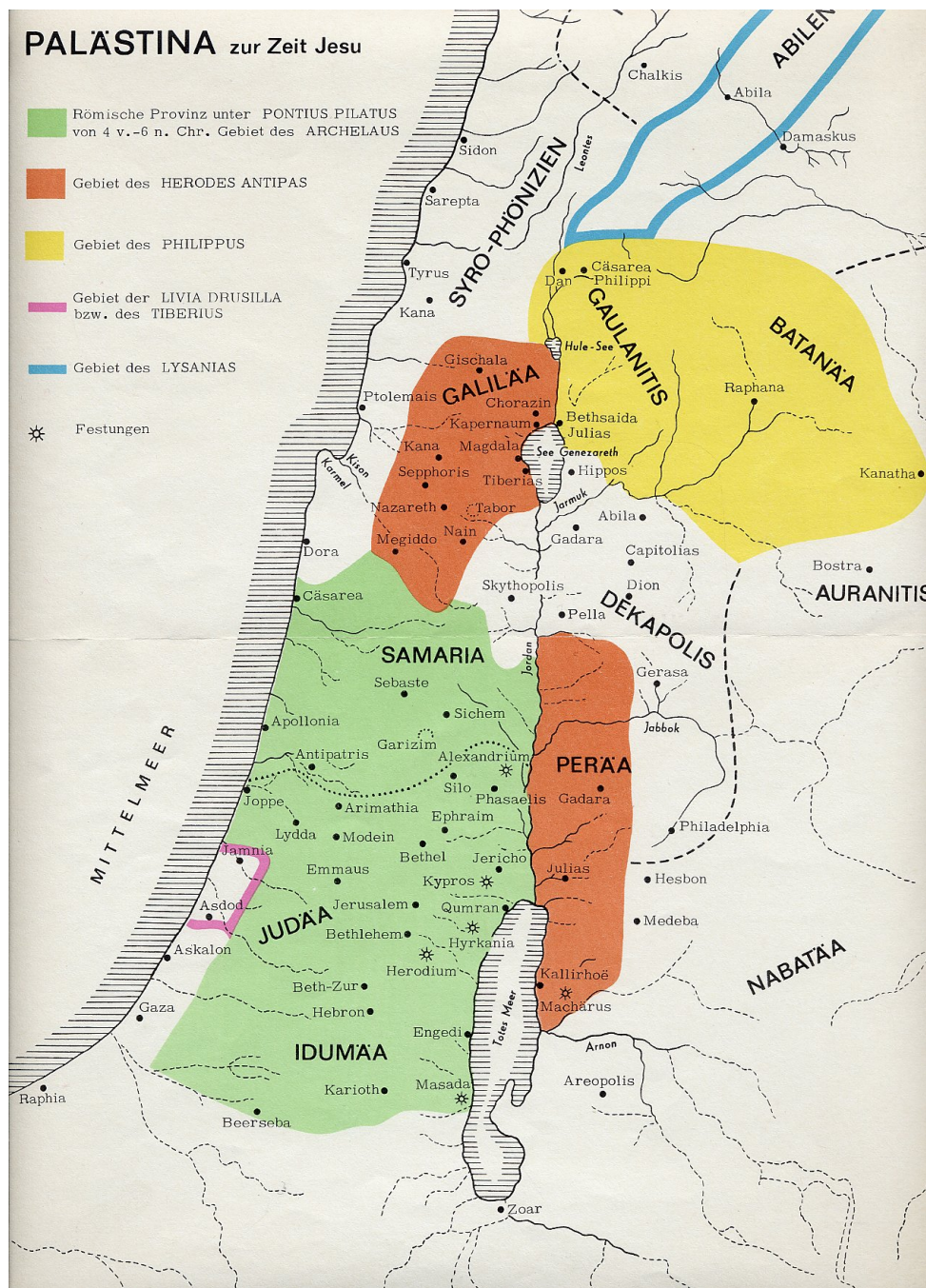


Abbildung 3: Karte von Palästina: Das uns im Zusammenhang mit der Interpretation von Mk 2,13–17 interessierende Gebiet Galiläa ist hier orange ausgezeichnet. Wie die Legende richtig bemerkt, handelt es sich um einen Teil des Herrschaftsgebiets des Herodes Antipas, d.h. nicht ein unter römischer Herrschaft stehendes Gebiet. Mit »Zöllnern« im Sinne von Herbert Braun ist in dieser Region daher eher nicht zu rechnen ...

merken könnten oder sollten, mit wem sie da speisen: mit dem Messias, mit dem Gottessohn. Das ganze Gewicht liegt auf der irdisch-profanen Verbundenheit in der Tischgemeinschaft. Sie gilt offenbar als die entscheidende Hilfe für diese Leute. Auf einmal sehen sie sich nicht mehr verachtet; sie können wieder leben, sie haben wieder Zukunft.¹⁹

- v. 16 Da kommt es zur zweiten scharfen Konfrontation mit den Gegnern. In v. 16 sind es die γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων (*grammateis tōn Pharisaion*), die als Streitgesprächspartner fungieren. Sie wenden sich zwar an die Jünger Jesu, doch er selbst ist es, der in v. 17 die Antwort gibt: „Nicht die Gesunden brauchen einen Arzt, sondern die Kranken; ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder.“

c) Vom Wein und den Schläuchen (2,18–22)

18 Und die Jünger des Johannes und die Pharisäer fasteten. Und es kamen (Leute) und sagten zu ihm: „Warum fasten die Jünger des Johannes [und die Jünger der Pharisäer]²⁰, deine Jünger aber nicht?“

19 Und Jesus sprach zu ihnen: „Können etwa die Hochzeiter fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Solange sie den Bräutigam bei sich haben, können sie nicht fasten. 20 Aber es kommen Tage, wo der Bräutigam ihnen entrissen ist, dann werden sie fasten, an jenem Tage.“

21 Niemand näht einen Lappen von ungewalktem Tuch auf ein altes Kleid, sonst reißt das Aufgesetzte davon ab [das neue vom alten] und es entsteht ein ärgerer Riß. 22 Und niemand tut jungen Wein in alte Schläuche, sonst zerreißt der Wein die Schläuche, und der Wein geht verloren und die Schläuche.“

Damit kommen wir zum Höhepunkt des 2. Kapitels, ja zu einem Höhepunkt des ganzen Evangeliums. Die Diskussion der Fastenfrage führt zu Aussagen von grundsätzlicher Bedeutung, die eine radikale Abkehr vom Alten implizieren. Die Radikalität dieser Sätze war dem Lukas ein Greuel, und so schreckt er nicht davor zurück, sie ins Gegenteil zu verkehren. Doch das gehört nicht hierher.²¹

¹⁹ Herbert Braun, ebd.

²⁰ Die eckigen Klammern sollen andeuten, daß es sich hier um eine textkritisch umstrittene Passage handelt; darauf kann ich in dieser Vorlesung im einzelnen allerdings nicht eingehen.

²¹ Wenigstens anmerkungswise sei der abschließende Vers des Lukas zitiert, der bei Markus keinerlei Parallele aufweist: καὶ οὐδεὶς πινὼν παλαιὸν θέλει νέον λέγει γὰρ ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν. „Und keiner, der alten (Wein) trinkt, will neuen; denn er sagt: der alte (Wein) ist angenehm.“ (Luk 5,39. Der Artikel χρηστός im Wörterbuch von Bauer/Aland, Sp. 1767, ist aus Sicht eines Weintrinkers defizitär. Denn was χρηστός in diesem lukanischen Vers genau bezeichnen soll, wäre anhand etwaiger

Rudolf Bultmann analysiert unsere Perikope folgendermaßen: „Das Logion V. 19a zeigt in dem argumentativen Charakter der Frageform deutlich seinen Ursprung aus einer Debatte. Eine andere Frage ist aber, ob es ursprünglich mit der Situation, in der es hier erscheint, verbunden war. Das ist kaum der Fall, denn 1. ist die Situationsangabe recht unbestimmt. Soll V. 18a heißen: sie hielten die Sitte des Fastens, so ist es überhaupt keine eigentliche Situationsangabe und entspricht dem Stil des Streitgesprächs durchaus nicht. Soll es heißen: sie fasteten damals gerade, so ist klar, daß das Nichtfasten der Jesusjünger eigentlich kein Moment ist, der Anlaß zu einem Streitgespräch geben kann, wenn nicht ein bestimmter Termin angegeben ist.“²²

Hinzu kommt eine zweite Beobachtung: Es wird nach dem Verhalten der Jünger gefragt, und Jesus verteidigt „nicht sein, sondern der Jünger Verhalten . . . , d.h. in Wahrheit beruft sich die Gemeinde für ihr Verhalten auf Jesus, und die Situationsangabe ist Gemeindebildung. Das Logion [v. 19a] war also – wenn es nicht mit der Situation zugleich von der Gemeinde erfunden wurde, was ich nicht glauben möchte – ursprünglich isoliert, und es wurde zu einem Apophthegma verarbeitet, als die Frage nach dem Verhältnis der Gemeinde zur Täufersekte aktuell war.“²³

Was folgt, v. 19b und v. 20, ist „sekundäre Weiterbildung von V. 19a, die weder dem Stil der Apophthegmen noch der Situation der Urgemeinde, aus der V. 18b.19a sichtlich entstammen, entspricht.“²⁴ Somit ergibt sich:

- Ursprünglich ist v. 18b.19a.
- Hinzugekommen sind v. 19b.20 sowie die Einleitung v. 18a.
- Schließlich erfolgte eine Kombination mit v. 21f.

Jesus selbst hat demnach nicht gefastet (v. 19a). Dieser Sachverhalt erregt die Opposition seiner Gegner, wie diese Perikope zeigt. Die spätere christliche Gemeinde fiel teilweise hinter Jesus zurück ins Judentum, insbesondere was die Sitte des Fastens anging. So versuchte sie diese jüdische Sitte christlich zu legitimieren, indem sie Jesus eine einschlägige Anweisung (v. 19b.20) in den Mund legte.

Dazu paßt der folgende Teil, v. 21–22, nun freilich überhaupt nicht. Zu Recht stellt schon Wellhausen fest: „2,21.22 ist unabhängig von dem vorhergehenden Ausspruch und widerspricht ihm innerlich. Man darf ein altes, schon öfter gewalktes Kleid deshalb nicht mit einem ungewalkten

Parallelen aus der griechischen Literatur zu klären. Danach sucht man in dem zitierten Artikel jedoch leider vergeblich.)

²² Rudolf Bultmann, GST 17.

²³ Rudolf Bultmann, ebd.

²⁴ Rudolf Bultmann, GST 17f.

Lappen flicken, weil dieser beim nächsten Walken einläuft und abreißt. Ein verrosteter Kessel wird durch die Reparatur vollends zu grunde gerichtet. Unter dem alten Kleide und dem alten Schlauch läßt sich kaum etwas anders verstehen als die Form des Judentums. Jesus statuiert offenbar eine Regel für sein eigenes Wirken. Dabei fällt der vollendete Radikalismus auf ... „²⁵

Die Interpretation des v. 21 überlasse ich im einzelnen Berufeneren. Für die Auslegung des v. 22 dagegen bin ich selbst kompetent. Die Ausgangslage ist in der Tat desolat: Ordentlicher Wein ist nicht vorhanden. Kein Weinkenner käme von sich aus auf die Idee, neuen Wein zu trinken (und insofern ist dann sogar die lukanische Korrektur unsrer Perikope²⁶ nicht ohne Veranlassung). Schon in der Frühzeit griechischer Dichtung – bei Simonides – gilt diese Regel. „Alter Wein ist nicht erst seit Simonides von allen Kennern dem neuen vorgezogen worden.“²⁷

Simonides sagt:

ἐξελέγχει

ὁ νέος οἶνος οὐπω τὸ πέρυσι δῶρον ἀμπέλου. μῦθος
κενεόφρων ὅδε κούρων

Es widerlegt der

Junge Wein noch nicht vorjähriges Geschenk des Weinstocks. Eitlen Sinns
Ist, Geschwätz dieses von Knaben.²⁸

Der Ausspruch des Simonides gilt nicht nur in bezug auf den Wein. Er ist bezeichnend für die Haltung der Antike, die sich auf die kurze Formel bringen läßt:

πρεσβύτερον κρείττον

(*presbyteron kreitton*)

d.h. auf Deutsch: Das Ältere ist das Bessere.²⁹ Diese Sentenz entstammt einem philosophischen Traktat. „Aber auch abgesehen von diesem philosophischen Zusammenhang, dem das πρεσβύτερον κρείττον [*presbyteron kreitton*] entnommen ist, beschreibt es eine sehr weit verbreitete Anschauung, die insbesondere von jeher auch außerhalb von Philosophenschulen

²⁵ Julius Wellhausen, S. 19 = S. 339.

²⁶ Vgl. dazu oben Anm. 21.

²⁷ Peter Pilhofer: *Presbyteron Kreitton*. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, WUNT 39, Tübingen 1990, S. 303.

²⁸ Oskar Werner [Hg.]: Simonides. Bakchylides: Gedichte (Tusc., griech.-dt.), München 1969, S. 46f., F 53.

²⁹ Zur Herkunft und Interpretation dieses Ausspruchs vgl. Peter Pilhofer, a. a. O., S. 18.

hoch im Kurs steht. Gerade im täglichen Leben wird von dieser Prämisse her argumentiert, nicht nur in philosophischen Traktaten.³⁰

Trifft dies schon für die Antike ganz im allgemeinen zu, so doch mit besonderer Intensität für das Judentum. Hier muß eine solche Aussage, wie Jesus sie in Mk 2,22 wagt, auf ganz besonderes Entsetzen, auf besonders entschiedenen Widerstand stoßen.

Dies macht an ihrem Teil auch die folgende Perikope deutlich, wo diese Haltung Jesu an einem konkreten Fall verdeutlicht wird. In 2,23–28 sowie in 3,1–6 geht es um die Frage des Sabbats. Hier fällt die Aussage: Der Sabbat ist für den Menschen gemacht, und nicht der Mensch für den Sabbat (2,27), eine Aussage, deren Radikalität im Rahmen des Judentums unerhört ist.

d) Das Ährenausraufen am Sabbat (2,23–28)

23 Und es begab sich, daß er am Sabbat durch Saatsfelder ging, und seine Jünger begannen im Vorübergehn Ähren zu rupfen. 24 Und die Pharisäer sagten zu ihm: „Siehe, was sie am Sabbat Unerlaubtes tun!“ 25 Und er sprach zu ihnen: „Habt ihr nie gelesen, was David tat, da es ihm not war und er Hunger hatte, und seine Gefährten? 26 Wie er in das Haus Gottes eintrat, zur Zeit des Hohenpriesters Abiathar, und die Schaubrote aß, die nur die Priester essen dürfen, und auch seinen Gefährten davon gab?“ 27 Und er sprach zu ihnen: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da, und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“ 28 Also ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat.

Hier haben wir nun einen handfesten Konfliktfall. Das Sabbatgebot ist im Dekalog verankert. Hier handelt es sich keinesfalls um ein ἀδιάφορον (*adiaphoron*), sondern es handelt sich um ein zentrales jüdisches Gebot, mit dem die jüdische Existenz steht und fällt. Nicht eine Kleinigkeit oder eine Nebensächlichkeit wird hier verhandelt, sondern ein für alles jüdische Selbstverständnis entscheidendes Gebot.

Auch für die Außenstehenden ist der Sabbat ein oder sogar das entscheidende Merkmal des Judentums. So zitiert Josephus in *Contra Apionem* I 205–212 einen heidnischen Schriftsteller namens Agatharchides von Knidos (2. Jh. v. Chr.). Er macht sich über die Juden und ihre Sitten gern lustig (§ 206). Eine Passage zitiert Josephus wörtlich aus Agatharchides – sie macht den Sabbat zum Ziel des Spottes (§ 209–211): Hier spricht Agatharchides von dem jüdischen Volk, welches die stark befestigte Stadt Jerusalem bewohnt und die merkwürdige Sitte befolgt, jeden siebten Tag nicht zu

³⁰ Peter Pilhofer, ebd.

arbeiten. Auch trügen die Juden dann keine Waffe und auch landwirtschaftliche Geräte nahmen sie nicht zur Hand Die Folge war die – so Agatharchides –: Als Ptolemaios anrückte, konnte er die Stadt ohne Kampf einnehmen, weil die Juden an ihrer Dummheit (ἄνοια [*anoia*]) festhielten, und ihre Stadt am Sabbat nicht verteidigten. Agatharchides schließt mit der Bemerkung: τὸ δὲ συμβάν πλὴν ἐκείνων τοὺς ἄλλους πάντας δεδίδαχε τηνικαῦτα φυγεῖν εἰς ἐνύπνια καὶ τὴν περὶ τοῦ νόμου παραδεδομένην ὑπόνοιαν, ἥνικα ἂν τοῖς ἄλλοις πάντας δεδίδαχε τηνικαῦτα φυγεῖν εἰς ἐνύπνια καὶ τὴν περὶ τοῦ νόμου παραδεδομένην ὑπόνοιαν, ἥνικα ἂν τοῖς ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς περὶ τῶν διαπορουμένων ἐξασθενήσωσιν. „That experience has taught the whole world, except that nation, the lesson not to resort to dreams and traditional fancies about the law, until its difficulties are such as to baffle human reason.“³¹

Damit kommen wir zur Analyse unserer Perikope.³² Auffällig ist, daß die Antwort Jesu aus drei disparaten Bestandteilen besteht, nämlich dem Beispiel des David (v. 25–26), dem apodiktischen Logion v. 27 und dem resümierenden Logion v. 28. Das zuletzt genannte Logion erweist sich bei näherem Hinsehen als kommentierender Abschluß des Evangelisten. Dies kann man sowohl an dem ὥστε (*hōste*) als auch an dem καί (*kai*) erkennen. Das καί (*kai*) bindet die Geschichte mit den vorausgegangenen zusammen: Jesus ist unter anderem *auch* Herr über den Sabbat. In v. 27 sehe ich die ursprüngliche Antwort Jesu. Es ist bemerkenswert, daß beide Seitenreferenten diesen Vers ausgelassen haben – er war ihnen zu radikal. v. 25–26 dagegen sind spätere schriftgelehrte Argumentation der Gemeinde. Das ursprüngliche Apophthegma besteht also im wesentlichen aus v. 23–24 + 27. In der zweiten Phase sind die v. 25–26 hinzugewachsen, Markus hat schließlich den v. 28 als Abschluß des gesamten Kapitels – des Streits um die ἐξουσία (*exousia*) Jesu – hinzugefügt.³³

v. 23 Zur Einzelexegese: In v. 23 reißen die Jünger „nicht die Halme ab, um sich Weg zu bahnen, sondern die Ähren, um zu essen.“³⁴ Wellhausen möchte hier Rückschlüsse auf die Jahreszeit ziehen – das liegt der Geschichte an sich fern.

³¹ Josephus: The Life. Against Apion, with an English Translation by H. St. J. Thackeray, LCL 186, Cambridge/London 1926, Nachdr. 1976, S. 249.

³² Wenig erhellend in diesem Falle die Bemerkungen bei Rudolf Bultmann, GST 14f.

³³ Den Unterabschnitt als Ganzen untersucht Darrell J. Doughty: The Authority of the Son of Man (Mk 2 1–36), ZNW 74 (1983), S. 161–181. Er hebt besonders die Menschensohn-Verse 2,10 und 2,28 hervor, in denen er „Markan compositions“ sieht, welche „represent a significant concern in Mark's christological agenda“ (S. 162).

³⁴ Julius Wellhausen, S. 20 = 340.

In v. 24 tauchen die Pharisäer überraschend aus dem Kornfeld auf. Wie die vorhin erwähnten Lokalitäten (Einöde, Berg, Haus), sind auch die Gegner Jesu überall da zur Stelle, wo sie gebraucht werden. v. 24

Das Problem des Beispiels in v. 25f. besteht darin, daß es sich hier nicht um eine Begebenheit am Sabbat handelt. Insofern stellt sich die Frage, ob es für den vorliegenden Streitfall überhaupt etwas auszutragen vermag. Der Vorwurf der Pharisäer in v. 24 zielt ja auf Sabbatbruch. Ein solcher liegt aber bei dem Beispiel in v. 25f. gerade nicht vor. v. 25f.

In v. 27 kommen wir zu der ursprünglichen Antwort Jesu: „Der Sabbat ist für den Menschen gemacht, und nicht der Mensch für den Sabbat.“ Ich habe vorhin schon darauf hingewiesen, daß Matthäus und Lukas diese Aussage wegen ihrer Radikalität nicht in ihr jeweiliges Evangelium aufgenommen haben. Nach meiner Auffassung haben wir es hier mit einer genuinen Aussage des historischen Jesus zu tun, der damit das Sabbatgebot selbst in Frage stellt.³⁵ v. 27

e) Heilung der verdorrten Hand am Sabbat (3,1–6)

¹ Und ein andermal ging er in die Synagoge, und da war ein Mensch, der hatte einen starren Arm. ² Und sie paßten auf, ob er am Sabbat heilen würde, um etwas gegen ihn vorbringen zu können. ³ Und er sagte zu dem Menschen mit dem starren Arm: „Steh auf und tritt vor!“ ⁴ Und er sagte zu ihnen: „Darf man am Sabbat nicht lieber Gutes erweisen, als Böses, nicht lieber ein Leben retten, als es zu grunde gehn lassen?“ Sie aber schwiegen. ⁵ Und er sah sie ringsum an mit Zorn, entrüstet über die Erstorbenheit ihres Herzens, und sagte zu dem Menschen: „Streck deinen Arm aus!“ Und er streckte ihn aus und sein Arm war hergestellt. ⁶ Und die Pharisäer gingen hinaus und berieten sich alsbald mit den Herodianern gegen ihn, um ihn zu verderben.

Die Bultmannsche Analyse lautet folgendermaßen: „Der Aufbau ist geschlossen; eine besondere Einleitung hat die Redaktion nicht gebildet, sondern nur etwa das aufreihende *πάλιν* [*palin*] hinzugefügt. Der Schlußvers aber, V. 6, ist eine redaktionelle Zutat, denn er verrät das biographische Interesse, das den Streit- und Schulgesprächen sonst fremd ist und der

³⁵ Die gern nicht nur von jüdischen Autoren wie beispielsweise Schalom Ben Chorin beigebrachte rabbinische Stelle „Euch ist der Sabbat übergeben, und nicht ihr seid dem Sabbat übergeben“ aus Mechilta zu Exodus 31,13 (109^b) bzw. Mechilta zu Exodus 31,14 (109^b) sowie Joma 85^b, die bis auf Rabbi Jonathan ben Joseph (um 140 n. Chr.) zurückgeführt werden kann, ist keine Gegeninstanz: „... dieser Grundsatz hat nicht allgemeine Gültigkeit, sondern besagt nur, daß der Sabbat lediglich zur Rettung eines Menschenlebens entweiht werden dürfe“ (Bill II 5).

Pointe der Geschichte – die prinzipielle Frage nach der Sabbatheilung – nicht entspricht.“³⁶

Bemerkenswert ist an dieser Perikope, daß die gegnerischen Pharisäer erst *post festum*, in v. 6 nämlich, eingeführt werden, wie schon Wellhausen konstatiert hat: „Bisher sind keine bestimmten Personen genannt, Jesus fragt alle, sie schweigen alle, und er sieht alle ringsum mit Zorn an. Hier tauchen plötzlich die Pharisäer aus der Allgemeinheit hervor. Nachdem sie hinausgegangen, treten sie in Verbindung mit den Herodianern: dazu hat vielleicht die Äußerung Jesu 8,15 Anlaß gegeben. Die Herodianer würde man für die Gouvernentalen in Galiläa halten; nach 12,13 gab es aber auch in Jerusalem welche.“³⁷

Handelt es sich also bei 3,1–5 um ein organisches Apophthegma, wie Bultmann sagt, so schießt v. 6 deutlich über das Ziel hinaus: Dieser Vers ist nicht das Resultat dieses einen Streitgesprächs, sondern des gesamten Unterabschnitts 2,1–3,6, den wir heute interpretiert haben. Sie erinnern sich: 2,1–12 war das Scharnier, welches diesen zweiten Unterabschnitt mit dem ersten Unterabschnitt 1,15–1,45 verband. Und wie dort in 2,1–12 besonderes Gewicht auf die redaktionelle Arbeit des Markus fiel, so auch bei diesem abschließenden Stück 3,1–6, welches in v. 6 den Abschluß und Höhepunkt des gesamten Redegangs bringt.

Wir wenden uns zunächst der Geschichte zu, die Markus der Tradition entnommen hat, also den v. 1–5. Wieder ist von einer συναγωγή (*synagōgē*) die Rede. Ob man an die Synagoge von Kapernaum aus 1,21 denken soll?

³⁶ Rudolf Bultmann, GST 9. Bultmann fährt fort: „Für diese ist das οἱ δὲ ἐσιώπων V. 4 und die Heilung V. 5 der organische Abschluß. Man muß die Frage stellen, ob das Logion in V. 4 ursprünglich einmal isoliert überliefert gewesen ist. Allein gerade die Frageform entspricht als die typische Form des Gegenarguments dem in V. 2 enthaltenen Vorwurf, so daß die Annahme ursprünglich isolierter Tradition nicht begründet ist; vielmehr liegt ein organisches Apophthegma vor. Schon sein Inhalt macht wahrscheinlich und die Sprache bestätigt es, daß es in der palästinensischen Urgemeinde seine Formulierung erhalten hat. Für die Geschichte der Überlieferung ist charakteristisch, daß Lk die bei Mk am Schluß auftretenden Gegner gleich zu Anfang einführt (6,7) und daß Mt einen isolierten Sabbatspruch eingefügt hat (12,11f.)“ (ebd.).

Vgl. ferner auch Jürgen Sauer: Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu Mk 3 1–6, ZNW 73 (1982), S. 183–203. Wie ich nachträglich sehe, bestätigt Sauer meine in der Vorlesung am 15. April 1997 ausgesprochene These (ohne MS – das war mal wieder nicht fertig geworden; die vorliegenden Zeilen wurden erst *post festum* zu Papier gebracht), wonach eine strukturelle Parallelität zwischen der ersten Szene, Mk 2,1–12, und der letzten Szene, Mk 3,1–6, besteht: „Ich halte Mk 3 1–6 für eine Mk 2 1–12 analoge Kompilation aus einer anfänglich stilreinen, in sich geschlossenen und allein tradierfähigen Heilungswundererzählung und einer nachträglich eingeschobenen Rechtfertigung dieser Heilung als Heilung am Sabbat“ (a.a.O., S. 184). Dem müßte man bei einer zweiten Auflage dieser Vorlesung dann einmal im einzelnen nachgehen. V.a. müßte man bei dieser Gelegenheit einen Blick in das Buch von Wolfgang Weiß werfen.

³⁷ Julius Wellhausen, S. 21f. = 341f.

Das πάλιν (*palin*) sowie der Artikel τήν (*tēn*) vor dem Nomen συναγωγῆν (*synagōgēn*) scheinen in diese Richtung zu weisen.

v. 1b schildert die Notlage des Kranken mit den Worten ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα (*exērammenēn echōn tēn cheira*). Dies ist keine lebensbedrohende Krankheit, was für die Beurteilung des Falles aus pharisäischer Sicht nicht ohne Bedeutung ist. „Das Heilen am S.[abbat] ist bei drohender Lebensgefahr erlaubt; aber wo keine Gefahr im Verzuge [ist], ist es unbedingt verboten.“³⁸

Wendet man diese Regel auf den hier vorliegenden Fall an, so müßte die Entscheidung lauten: „da die vertrocknete Hand eine unmittelbare Lebensgefahr für den Leidenden nicht in sich schließt, ist die Heilung am S.[abbat] nicht gestattet.“³⁹

All das ergibt sich mit Notwendigkeit aus der Formulierung ἄνθρωπος ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα (*anthrōpos exērammenēn echōn tēn cheira*). Es handelt sich bei ἐξηραμμένην (*exērammenēn*) um das P.P.P. zu ξηραίνω (*xēraínō*) »vertrocknen«: Die Hand ist vertrocknet, d.h. sie ist schlicht und einfach „bewegungsunfähig“⁴⁰ – das ist für den Betroffenen gewiß bedauerlich, aber eine *akute* Notlage liegt eindeutig nicht vor.

In v. 2 wird von den Gegnern gesagt, daß sie Jesus beobachten (παρετήρουν [*paretēroun*]) – sie observieren ihn gleichsam. In der ursprünglichen Fassung unserer Geschichte (doch vgl. die Seitenreferenten!) handelt es sich also um nicht näher bezeichnete Gegner Jesu. Auf der Ebene des Markusevangeliums wird ihre Identität erst *post festum*, in v. 6, klar: Auch dies ist ein Hinweis darauf, daß dieser Vers sekundär durch Markus angefügt worden ist.

v. 3 ist eine ungewöhnliche Aktion, die geeignet ist, den latent vorhandenen Konflikt noch zu verschärfen: Jesus fordert den kranken Menschen auf, εἰς τὸ μέσον (*eis tō meson*), „in die Mitte“, zu kommen. Überraschend wird nicht dieser Mann angesprochen, sondern die Gegner: „Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses? Soll man nicht lieber ein Leben retten, als es zugrunde gehen zu lassen?“ (v. 4). Und so nimmt die Geschichte ihren Lauf.

Wir kommen nun zweitens zu der redaktionellen Erweiterung des Apophthegmas durch v. 6: „Und die Pharisäer gingen hinaus und beratschlagten sogleich mit den Herodianern gegen ihn, wie sie ihn töten könnten.“ Zwei Gruppen von Gegnern werden hier benannt, Pharisäer und Ἡρωδιανοί

³⁸ Paul Billerbeck: Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, München 1978, S. 623.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Bauer/Aland, Sp. IIII, s. v. ξηραίνω 2b.

(*Hērōdianoj*). Erstere sind dem Leser des Markusevangeliums bereits aus dem zweiten Kapitel bekannt (2,16.18 *bis*.24) und kommen auch im weiteren Verlauf immer wieder vor (7,1.3.5; 8,11.15; 9,11; 10,2; 12,13). Sie sind uns als Lesern des Markus also vertraut.

Ganz anders steht es jedoch mit den Ἡρωδιανοί (*Hērōdianoj*), die nur noch in 12,13 und in der Parallele Mt 22,16 begegnen.⁴¹ Merkwürdigerweise fehlen sie auch in sämtlichen zeitgenössischen Quellen – bei Josephus etwa sucht man sie vergeblich –, und auch bei den frühen Kirchenvätern sind sie nicht gerade zahlreich vertreten.⁴²

So haben wir kaum Möglichkeiten, Material zur Klärung dieses Wortes heranzuschaffen und bleiben auf Vermutungen angewiesen, was diese Gruppe von Gegnern angeht.

Lassen wir also diese sozusagen »historische« Ebene außer Acht und interpretieren wir 3,6 im Rahmen des Markusevangeliums, so ergibt sich: Für die »Behörden« stellt Jesus mit seinem Wirken eine tödliche Gefahr dar. Seine neue Lehre (καινή διδασχῆ [*kainē didachē*]) ist eine Lehre in Vollmacht (ἐξουσία [*exousia*]) und ruft als solche Widerstand auf den Plan. Seine Mißachtung des Sabbats und auch anderer alttestamentlicher Gebote provoziert die Gegner. Schon hier halten sie eine Sitzung ab, um den Todesbeschuß gegen Jesus zu fassen. Markus macht deutlich: Es handelt sich um eine gefährliche Bewegung, die immer mehr Zulauf findet. Die Gegenseite ist nicht bereit, das Feld kampflos zu räumen . . .

* * *

Mit dem Todesbeschuß der Gegner schließt sich der Kreis der Streitgespräche von 2,1 bis 3,6 und führt zu einem unerwarteten Höhepunkt. Damit weist dieser Vers auf die Passionsgeschichte voraus, in der dieser Todesbeschuß umgesetzt werden wird.

Auf der Ebene des Markusevangeliums erscheint der Tod Jesu also schon von hier aus als eine zwangsläufige Folge des Lebens und des Wirkens Jesu. Auf der historischen Ebene gilt das Postulat: Jede Rekonstruktion des historischen Jesus, insbesondere seiner Lehre, die nicht imstande ist, den Tod Jesu zu erklären, ist von vornherein verfehlt.

⁴¹ Das sind alle Belege aus dem Neuen Testament; darüber hinaus kann man nur noch die *varia lectio* in Mk 8,15 anführen.

⁴² Ich beziehe mich hier auf eine Suche nach dem Stichwort Ἡρωδιανοί auf der TLG-CD mit dem Ibycus. Der älteste Kirchenvater, der dort erfaßt ist, ist Origenes, der acht Belege zeitigt. Angesichts des nicht gerade schmalen *opus* dieses Autors ist das nicht gerade viel . . .