

# Die Familie Jesu und der Sohn der Maria im Markusevangelium

(3,20f.31–35; 6,3)

Von Detlev Dormeyer, Münster

## 1. Einführung

Markus führt in der Überschrift „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes“ den Eigennamen Jesus und die wichtigsten Hoheitstitel „Christus, Sohn Gottes“ ein. In der anschließenden Taufszene werden zum Eigennamen Heimatort und -landschaft nachgetragen: „Nazareth in Galiläa“ (1,9). Die Spezifizierung eines verbreiteten Eigennamens durch eine Ortsangabe ist in der Antike üblich<sup>1</sup>. In der markinischen Passionsgeschichte treten als Nebenfiguren auf: Simon von Zyrene (Mk 15,21), Maria von Magdala (Mk 15,40.47; 16,1) und Josef von Arimathäa (Mk 15,43). Im „Jüdischen Krieg“ des Josephus spielt Johannes von Giskala eine Hauptrolle (Jos, Bell II 586–646 u. ö.)<sup>2</sup>.

Der Beiname Nazarener (Ναζαρηνός) wird daher von Markus im Anschluß an die Taufszene Jesus noch viermal zugelegt: 1,24; 10,47; 14,67; 16,6. Mit 1,9 wird die lokale Bedeutung dieses Beinamens für die Endredaktion festgeschrieben<sup>3</sup>. Außerdem bildet 1,9 mit 16,6f eine Klammer. Sie umschließt das Evangelium vom gekreuzigten und auferstandenen Christus, dem Sohn Gottes, mit der biographischen Person Jesus aus Nazareth in Galiläa und dessen Tätigkeit.

Der Beiname Nazarener ist stilgemäß für antike Geschichts- und Biographieschreibung an der exponierten Stelle der Eingangsszene in seiner lokalen Bedeutung erläutert worden. Um so mehr fällt auf, daß die weiteren biographischen Angaben zu Familie und Geschlecht, die für die An-

<sup>1</sup> W. Bösen, Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu. Eine zeitgeschichtliche und theologische Untersuchung, Freiburg/Basel/Wien 1985, 114.

<sup>2</sup> Josephus Flavius, De bello judaico (Der jüdische Krieg). Zweisprachige Ausgabe der sieben Bücher, hrsg. und übers. von O. Michel / O. Bauernfeind, 3 Bde., Darmstadt 1963–1982, III: Register „Personen und Sachen“.

<sup>3</sup> K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung (1911) = Darmstadt 1964, 156f; Bösen, Galiläa 113f. Zum Nazoräer als Synonym, das Markus allerdings nicht verwendet, vgl. Bösen, Galiläa 115ff.

tike von zentraler Bedeutung sind, zunächst fehlen. Sie spielen erst an späterer Stelle eine Rolle, und zwar beim biographischen Apophthegma vom Besuch der Familie (3,20f.31–35), beim Auftreten Jesu in seinem Heimatdorf Nazareth (6,1–6)<sup>4</sup>, bei seiner Wundertätigkeit (10,46–52), seinem Einzug in Jerusalem (11,1–11) und dem Lehrgespräch um die Davidssohnschaft des Christus (12,35–37)<sup>5</sup>.

Zu fragen ist, welche Absicht Markus mit dieser Erzählstrategie verfolgt. Offensichtlich wählen Matthäus und Lukas unabhängig voneinander das übliche Verfahren der antiken Biographie, in einer Kindheitsgeschichte Name, Herkunft, Familie und Geschlecht der Hauptperson vorzustellen und der Hauptidee voranzuschicken<sup>6</sup>.

Andererseits unterläßt es Markus nicht, Szenen, die die Beziehung Jesu zu Familie und Geschlecht zum Inhalt haben, in sein Rahmenwerk aufzunehmen und ihnen herausragende Positionen zuzuweisen. So ist der Leser bei Markus stärker als bei Matthäus und Lukas auf indirekte Signale angewiesen, die Bedeutung von Familie und Davidssohn zu erschließen.

Die Einarbeitung der biographischen Daten läßt außerdem einen Rückschluß auf die von Markus intendierte Gattung zu. Gnlika stellt fest: „Die Lösungen, die von der Forschung zur Bestimmung des markinischen Evangeliums begriffs dargereicht werden, bewegen sich zwischen den Stichwörtern Kerygma und Geschichte. Oder, um es anders zu formulieren: man betrachtet das Evangelium entweder als verkündigende Anrede, bei der das geschichtlich Erinnerung in den Hintergrund tritt, oder mehr als geschichtliche Erinnerung, die auch verkünden will. Daß der eine oder andere Aspekt vollständig ausgeklammert wird, geschieht nur selten.“<sup>7</sup>

<sup>4</sup> G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig 1975 – Stuttgart 1978, 103–123; *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. M. Avi-Yona / E. Stern, Bde I–IV, London 1975–1978, III 919–923; Bösen, *Galiläa* 97–110.

<sup>5</sup> F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83) <sup>2</sup>1964 spricht sich für einen historischen Haftpunkt der Davidssohnschaft Jesu aus (250f), dagegen stellt sich Ch. Burger, *Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (FRLANT 96), Göttingen 1970. Die Diskussion geht weiter bei C. P. März, „Siehe, dein König kommt zu dir ...“ (ETHS 43), Leipzig 1981; J. G. Mudiso / M. Mundla, *Jesus und die Führer Israels. Studien zu den sog. Jerusalemer Streitgesprächen* (NTA 17), Münster 1984, 234–299.

<sup>6</sup> R. Pesch (Hrsg.), *Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese*, München/Zürich 1981; C. H. Talbert, *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospel*, Philadelphia 1977/London 1978; Gräber rechnet Mt und Lk als Gegensatz zu Mk zu früh der Abstieg-Aufstieg-Christologie zu (E. Gräber, *Jesus in Nazareth* [Mk 6,1–6a]). Bemerkungen zur Redaktion und Theologie des Markus, in: E. Gräber u. a., *Jesus in Nazareth* (BZNW 40), Berlin 1972, 1–37: 36 Anm. 188). [I 22.]

<sup>7</sup> J. Gnlika, *Das Evangelium nach Markus*, 2 Bde (EKK II/1–2), Zürich u. a. 1978–1979,

Die Frage wird sein, in welchem Maße Markus als ‚theologischer Geschichtserzähler‘<sup>8</sup> die Gesetze literarischer Geschichtsschreibung, speziell der Biographieliteratur<sup>9</sup>, berücksichtigt hat. Besondere Beachtung wird für diesen Zusammenhang das biographische Apophthegma 3,20f.31–35 finden.

Die Spannungen auf der Ebene der Makrostruktur wiederholen sich auf der Ebene der Mikrostruktur. Mk 6,3 fragen die Nazarener: „Ist dieser nicht der Bauhandwerker, der Sohn der Maria?“ Gnilka kommentiert: „Ganz ungewöhnlich ist die Benennung nach der Mutter. Der Sohn wurde immer nach dem Vater benannt ... Darum kann vermutet werden, daß im Bericht vordergründig die Landsleute Jesus beschimpfen, hintergründig aber eine Glaubensaussage angedeutet ist, die auf die Jungfrauengeburt Bezug nimmt.“<sup>10</sup>

Da Markus keine weiteren Anspielungen auf die Jungfrauengeburt kennt, bleibt zu fragen, ob eine solche Andeutung aus 6,3 zu entnehmen ist oder ob andere, idealbiographische Lösungen näher liegen.

## 2. Die Umkehr zur erweiterten Familie Jesu und die apokalyptische Feindschaft zwischen Jesus und seiner biographischen Familie (Mk 3, 20f.31–35)

Die Familie Jesu tritt erst nach Jesu öffentlichem Wirken in Kafarnaum und in ganz Galiläa in Erscheinung. Auffallend ist, daß bei ihrem ersten Auftritt in 3,20f die Mitglieder anonym bleiben und sich in feindlicher Absicht Jesu nähern<sup>11</sup>. Die Abweisung der leiblichen Familie: „Wer ist

<sup>8</sup> Gnilka, Markus I 22; als kohärente Konzeption literaturwissenschaftlich analysiert von J. D. Kingsburg, *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia 1983.

<sup>9</sup> D. Dormeyer / H. Frankemölle, *Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff. Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert*, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie, (ANRW II/25,2), Berlin 1984, 1543–1705; K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 346–359; M. Hengel, *Probleme des Markusevangeliums*, in: P. Stuhlmacher (Hrsg.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge zum Tübinger Symposium 1982*, Tübingen 1983, 221–267; H. Cancik, *Die Gattung Evangelium. Markus im Rahmen der antiken Historiographie*, in: H. Cancik (Hrsg.), *Markus-Philologie* (WUNT 33), Tübingen 1984, 85–115.

<sup>10</sup> Gnilka, Markus I 231f.

<sup>11</sup> Gnilka, Markus I 144; B. Rigaux, *Sens et portée de Mc 3, 31–35 dans la mariologie néotestamentaire*, in: *Maria in S. Scriptura IV*, Rom 1967, 529–549: 537. Diese übliche Deutung wird von Wansbrough bestritten. Die „Seinen“ meine die Jünger, die die in Erregung geratene Menge beruhigen wolle (H. Wansbrough, *Mark 3,21 – Was Jesus out of his mind?*, in: *NTS* 18 [1971/72] 233–235; so bereits G. Hartmann, „Mk. 3,20f“, in: *BZ* 11 [1913] 249–279:

tike von zentraler Bedeutung sind, zunächst fehlen. Sie spielen erst an späterer Stelle eine Rolle, und zwar beim biographischen Apophthegma vom Besuch der Familie (3,20f.31–35), beim Auftreten Jesu in seinem Heimatdorf Nazareth (6,1–6)<sup>4</sup>, bei seiner Wundertätigkeit (10,46–52), seinem Einzug in Jerusalem (11,1–11) und dem Lehrgespräch um die Davidssohnschaft des Christus (12,35–37)<sup>5</sup>.

Zu fragen ist, welche Absicht Markus mit dieser Erzählstrategie verfolgt. Offensichtlich wählen Matthäus und Lukas unabhängig voneinander das übliche Verfahren der antiken Biographie, in einer Kindheitsgeschichte Name, Herkunft, Familie und Geschlecht der Hauptperson vorzustellen und der Hauptidee voranzuschicken<sup>6</sup>.

Andererseits unterläßt es Markus nicht, Szenen, die die Beziehung Jesu zu Familie und Geschlecht zum Inhalt haben, in sein Rahmenwerk aufzunehmen und ihnen herausragende Positionen zuzuweisen. So ist der Leser bei Markus stärker als bei Matthäus und Lukas auf indirekte Signale angewiesen, die Bedeutung von Familie und Davidssohn zu erschließen.

Die Einarbeitung der biographischen Daten läßt außerdem einen Rückschluß auf die von Markus intendierte Gattung zu. Gnilka stellt fest: „Die Lösungen, die von der Forschung zur Bestimmung des markinischen Evangeliums begriffs dargereicht werden, bewegen sich zwischen den Stichwörtern Kerygma und Geschichte. Oder, um es anders zu formulieren: man betrachtet das Evangelium entweder als verkündigende Anrede, bei der das geschichtlich Erinnerung in den Hintergrund tritt, oder mehr als geschichtliche Erinnerung, die auch verkünden will. Daß der eine oder andere Aspekt vollständig ausgeklammert wird, geschieht nur selten.“<sup>7</sup>

<sup>4</sup> G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig 1975 – Stuttgart 1978, 103–123; *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. M. Avi-Yona / E. Stern, Bde I–IV, London 1975–1978, III 919–923; Bösen, Galiläa 97–110.

<sup>5</sup> F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83) <sup>2</sup>1964 spricht sich für einen historischen Haftpunkt der Davidssohnschaft Jesu aus (250f), dagegen stellt sich Ch. Burger, *Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (FRLANT 96), Göttingen 1970. Die Diskussion geht weiter bei C. P. März, „Siehe, dein König kommt zu dir ...“ (EThS 43), Leipzig 1981; J. G. Mudiso / M. Mundla, *Jesus und die Führer Israels. Studien zu den sog. Jerusalemer Streitgesprächen* (NTA 17), Münster 1984, 234–299.

<sup>6</sup> R. Pesch (Hrsg.), *Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese*, München/Zürich 1981; C. H. Talbert, *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospel*, Philadelphia 1977/London 1978; Gräber rechnet Mt und Lk als Gegensatz zu Mk zu früh der Abstieg-Aufstieg-Christologie zu (E. Gräber, *Jesus in Nazareth* [Mk 6,1–6a]). *Bemerkungen zur Redaktion und Theologie des Markus*, in: E. Gräber u.a., *Jesus in Nazareth* (BZNW 40), Berlin 1972, 1–37: 36 Anm. 188. [I 22.

<sup>7</sup> J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 2 Bde (EKK II/1–2), Zürich u.a. 1978–1979,

meine Mutter und sind meine Brüder?“ 3,33 ist vorbereitet. Mit dem Verfahren der Inversion ist das Streitgespräch um die charismatische Wundervollmacht Jesu (3,22–30) in diese Begegnung eingebettet<sup>12</sup>: Die Familie ist mit den gegnerischen Schriftgelehrten, die von Jerusalem herabkommen, auf eine Ebene gestellt<sup>13</sup>.

Mit der ersten Handlung des öffentlichen Auftretens, der Berufung von zwei Jüngerpaaren, fordert Jesus die Trennung von der Familie. Johannes und Andreas lassen ihren Vater Zebedäus mit den Tagelöhnern im Boot zurück (1,18f), Simon und Andreas verlassen nach dem „Tag in Kafarnaum“ (1,16–34) ihr Haus und die von Jesus geheilte Schwiegermutter des Simon (1,29). Jesus selbst hat mit dem Gang zu Johannes dem Täufer und der Wanderlehrtigkeit in ganz Galiläa die Trennung zur Familie vollzogen (1,9–15). Er ruft die Brüderpaare zur Nachfolge in seine Existenzweise: „Hierher, mir nach“ (1,16). Doch an keiner Stelle wird eine Spannung spürbar. Die Tagelöhner kompensieren den Fortgang der Söhne des Zebedäus, das „Haus“ des Simon und Andreas hat durch die Heilung die neue Lehre in Vollmacht erfahren. Der Tag in Kafarnaum symbolisiert frei von Konflikten die neue Lebensweise in der Gottesherrschaft, zu der die Ablösung von der biographischen Familie gehört<sup>14</sup>.

---

252–260, *H. H. Schroeder*, Eltern und Kinder in der Verkündigung Jesu [ThF 53], Hamburg-Bergstedt 1972, 110–124). Wenham unterstützt Wansbrough (*D. Wenham*, The Meaning of Mark 3,21, in: NTS 21 [1974/75] 295–300).

Best verteidigt wiederum überzeugend die übliche Übersetzung (*E. Best*, Mark III 20.21.31–35, in: NTS 22 [1975/76] 309–319; so auch *J. Lambrecht*, The Relatives of Jesus in Mark, in: NT 16 (1974) 241–258: 244f; *L. Oberlinner*, Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der „Brüder Jesu“ in der Synopse (FzB 19), Stuttgart 1975, 165ff).

<sup>12</sup> *Gnilka*, Markus I 144; *R. Pesch*, Das Markusevangelium (HTk II/1–2), Freiburg 1976–77, 221.

Dieses redaktionelle Kompositionsverfahren hat unterschiedliche Bezeichnungen gefunden: „Kunstgriff“, der in Mk 3,20–35 die Verwandten in freundlicher Absicht gegen die feindlichen Schriftgelehrten stellt (*E. v. Dobschütz*, Zur Erzählerkunst des Markus, in: ZNW 27[1928] 193–198: 196), „Ineinanderschachtelung“ (*E. Klostermann*, Das Markusevangelium [HNT 3], Tübingen <sup>5</sup>1971, 36), „Verschachtelung“ (*E. Schweizer*, Das Evangelium nach Markus [NTD 2], Göttingen <sup>1</sup>1968, 45), „Sandwich“-Verfahren (*Best*, Mark III 309), „Insertion“ (*Brown*, Mk 3,21f; a forgotten controversy? in: F. Paschke (Hrsg.), Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen (TU 125), Berlin 1981, 99–108: 100f).

<sup>13</sup> Gegen *v. Dobschütz*, Markus 196.

<sup>14</sup> *R. Pesch*, Ein Tag vollmächtigen Wirkens Jesu in Kapharnaum (Mk 1,21–34.35–39), in: BiLe 9 (1968) 114–128, 177–195, 261–277; *Dormeyer*, Evangelium 1591ff; *Gnilka* trennt zu Recht zwischen radikaler Familientrennung aufgrund der Jüngernachfolge und apokalyptisch gesteigertem Haß in der Familie (*J. Gnilka*, Martyriumsparänese und Sühnetod in synoptischen und jüdischen Traditionen, in: Die Kirche des Anfangs, FS H. Schürmann, Freiburg 1978, 223–247: 231).

Mit den galiläischen Streitgesprächen setzen die Konflikte ein (2, 1 bis 3, 6), die mit den Dialogen 3, 20–35 fortgesetzt werden. Eingesprengt sind der Sammelbericht 3, 7–12 und die Berufung der Zwölf 3, 13–19. Der Widerstand der Schriftgelehrten und Pharisäerbewegung bricht nicht das Interesse des übrigen Volkes, sondern steigert es. Von den übrigen jüdischen Landschaften und dem heidnischen Tyros und Sidon kommen Scharen von Menschen zu Jesus, und die Kranken unter ihnen erfahren Heilung<sup>15</sup>.

Aus den beiden Brüderpaaren, dem hinzuberufenen Zöllner Levi und dem hinzudrängenden Volk konstituiert Jesus dann den Zwölferkreis. Dieser symbolisiert den neuen Zwölfstämmeverband in der Gottesherrschaft<sup>16</sup>.

Der Streit um die Vollmacht schließt sich sinnvoll an. Die Gegner waren zum Schweigen gebracht worden, aber nicht aus Einsicht, sondern aufgrund verstockter Ohnmacht (3, 4f). Nun erhalten sie nach dem provokativen Weitergehen der vollmächtigen Lehre Jesu in Wort, Wunder und Zeichenhandlung Unterstützung von den Schriftgelehrten aus dem jüdischen Mittelpunkt Jerusalem. Der narrative Kode<sup>17</sup> wird seit dem Auftreten der Gegner (2, 1) bis zum Schluß von dem Kampf um Leben und Tod beherrscht. Dem Beschluß, Jesus zu töten (3, 6), steht antithetisch die Drohung Jesu der unvergebbaren Blasphemie gegenüber (3, 29).

Dieser Antithetik vermag sich keine Gruppe zu entziehen<sup>18</sup>. Provokativ stellt Markus den intimsten Lebenskreis, die biographische Familie, in die Zerreißprobe. Er läßt sie mit der blasphemischen Verkennung der Vollmacht Jesu den Jerusalemer Schriftautoritäten noch vorausgehen. οὐ παρ' αὐτοῦ (die Seinen 3, 21) wird durch die Beziehung auf das Kommen von Mutter und Brüdern 3, 31 zur Umschreibung der Familie<sup>19</sup>. κρατῆσαι

<sup>15</sup> W. Egger, Frohbotschaft und Lehre. Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markus-evangelium (FTS 19), Frankfurt 1976, 91–111.

<sup>16</sup> G. Schmahl, Die Zwölf im Markusevangelium. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (TThSt 30), Trier 1974; K. Stock, Boten aus dem Mit-Ihm Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus (AnBib 70), Rom 1975.

<sup>17</sup> D. Dormeyer, Der Sinn des Leidens Jesu. Historisch-kritische und textpragmatische Analysen zur Markuspassion (SBS 96), Stuttgart 1979, 93–113; W. Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg 1987, 119–133.

<sup>18</sup> Zur antithetischen Struktur von Mt, die bereits in Mk angelegt ist, vgl. B. C. Lategan / W. S. Vorster, Text and Reality. Aspects of Reference, Atlanta 1985. Die Antithetik wirkt über die immanente Strukturierung der Erzählhandlung auf das Verhalten des Hörers ein. Er wird in die Entscheidung gestellt, sich wie die erzählten Figuren für oder gegen Jesus zu entscheiden (Lategan/Vorster, Text 18–25).

<sup>19</sup> S. o. Anm. 11.

(um zu ergreifen 3,21) ist im Kontext der Passion (14, 1.44.46.49.51) und der Passionsanspielungen (12, 12; 6, 17) zu lesen. Die Familie eröffnet die Reihe der Versuche, Jesus gewaltsam festzusetzen, die 14,46 mit der Verhaftung im Garten Gethsemani zum Erfolg führen.

Der Vorwurf: ἐξέστη (er ist außer sich 3,21), verwendet ein Verb, das Markus sonst nur als Reaktion der Zuschauer auf eine Wundertat Jesu kennt: 2, 12; 5, 42; 6, 51. Wie die Zuschauer ist Jesus erfüllt von der Macht eines Stärkeren. Doch handelt es sich nicht nach der Meinung der Familie um die Vollmacht Gottes, sondern um die vom AT verbotene Zauberkunst (Ex 22, 17; Dtn 18, 9–13 u. ö.)<sup>20</sup>.

Die Schriftgelehrten präzisieren anschließend: „Er hat den Beelzebul. Mit dem Anführer der Dämonen treibt er die Dämonen aus“ (3,22).

Das Kriterium der theologischen Zuordnung bezieht sich nicht auf die Art und Weise des Wundervorgangs, sondern auf die Kompetenz des Wundertäters. „Entscheidend ist die soziale Stellung von Mantik und Wunderpraxis, ihre Legitimation und die verschiedenen Rollen ihrer Träger. Abgesehen von solchen Unterscheidungen ist es schwer, Unterschiede festzustellen.“<sup>21</sup>

Die Familie bestimmt Rolle und Legitimation Jesu von seinem früheren, familialen Bezugsfeld her. Der Konflikt entsteht daraus, daß sie die neue Lehre ihres Familienmitgliedes Jesu selektiv aufnimmt. Sie überhört die Worte von der Gottesherrschaft und übersieht die Zeichenhandlungen der Berufungen und Konstituierung des Zwölferkreises. So vermag sie wie anschließend die Gegner nicht, die Kompetenz Jesu zur Wunderhandlung auf Gott zurückzuführen.

Durch die Einführung der Familie als Gegner Jesu vermeidet es Mar-

---

<sup>20</sup> A. Oepke, ἐξίστημι, in: ThWNT II 447–458: 456 f.; G. Dellling, μάγος, in: ThWNT IV 360–363. Die übliche Deutung: „er ist verrückt“ (Schweizer, Markus 45; Gnllka I 146), bleibt zutreffend, muß aber noch nach den damaligen Deutungsregeln für abweichendes Verhalten näher nach dem Verursacher, dem Zustand und nach der Wirkung bestimmt werden. Die Qualifikation Jesu zur Wundertätigkeit und die heilvolle Wirkung dieser Qualifikation sind unbestritten. Strittig ist allein die Herkunft dieser außergewöhnlichen Fähigkeit. So sind in Apg 8,9.11 μαγεύω (mageuo) und ἐξίστημι (existemi) miteinander verbunden. Magie ist daher vom Satansbündnis zu unterscheiden.

Anders ausgerichtet ist der elterliche Vorwurf, die Philosophie habe in der Form des Wahnsinns über das eigene Kind die Gewalt ergriffen (Alkiphron, Briefe I 34, 1.2; zitiert von K. Berger / C. Colpe, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (NTD T 1), Göttingen 1987, 39 f). Dieses Zitat ist keine Parallele zu Mk 3,21 (gegen Berger/Colpe, Textbuch 39 f). Es trifft lediglich die bis heute anhaltende Alltagserfahrung, daß zuviel Studium den Kopf verdrehen kann. Die zweite Parallele Sib III 810–817 führt die Verwechselbarkeit von Prophetie mit Wahnsinn und Lüge an, nicht aber den Zusammenhang von Wundervollmacht und Ekstase (Berger/Colpe, Textbuch 39 f).

<sup>21</sup> G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten (StNT 8), Gütersloh 1974, 231.

kus, das Selektieren und Mißdeuten der Kompetenz Jesu allein institutionellen Gegnergruppen zuzuweisen<sup>22</sup>. Die Zuweisung Jesu zum widergöttlichen Bereich ist eine gefährliche Möglichkeit, die bereits zu Anfang seines Wirkens von den engsten Bezugspersonen, von Mutter und Brüdern, realisiert wird. Sozialisierte Erfahrung und von Gott kommende Offenbarung werden im Evangelium antithetisch gegeneinandergestellt und zwingen jeden Hörer fortlaufend in die Entscheidung (1, 14 f). μετανοεῖτε „Kehret um“ (1, 15) bedeutet nicht ethische Reue, sondern Neuorganisation des Nous, des Verstehens<sup>23</sup>.

Die Umschließungstechnik gibt Markus die Möglichkeit, zusätzlich zu den Drohworten gegen die Schriftgelehrten die Möglichkeiten neuen Handelns an den Figuren der Familie aufzuzeigen<sup>24</sup>.

ἔξω (draußen) V. 31 und εἰς οἶκον (im Haus) V. 20 a bauen deutlich einen lokalen Gegensatz auf. ἀποστέλλω (Senden), καλέω (Rufen) und ζητέω (Suchen) führen den familiären Vollmachtsanspruch von V. 21 fort<sup>25</sup>. Interessanterweise setzt V. 31 f das Volk in Gegensatz zur Familie. Handelt es sich um eine Ungeschicklichkeit des Markus?<sup>26</sup> Von der Makrosyntax her macht diese Opposition jedoch Sinn. Volk und Zwölferkreis haben sich Jesus gläubig zugewandt, sie stellen die Gegenbewegung zum Angriff der Gegner dar. Das folgende Gleichniskapitel (Mk 4) wird allerdings eine Differenz zwischen Zwölferkreis und Anhängerkreis aus dem Volk (οἱ περὶ αὐτόν 3, 32; 4, 10) einerseits und übrigen Volk andererseits legen<sup>27</sup>. Der Großteil des Volkes hört die Gleichnisse, ohne zu verstehen (4, 10–12.33–34), vertraut aber weiter auf die neue Vollmacht.

<sup>22</sup> *Lambrecht*, *Relatives* 255 f (Anm. 11) gegen *Th. J. Weeden*, *Die Häresie, die Markus zur Abfassung seines Evangeliums veranlaßt hat* (1968), in: R. Pesch (Hrsg.), *Das Markus-Evangelium*, Darmstadt 1979, 238–259. Nach Weeden verbergen sich hinter den unverständigen Jüngern die Gegner in der markinischen Gemeinde (243 f). Nach *J. D. Crossan*, *Mark and the Relatives of Jesus*, in: *NT* 15 (1973) 81–113, repräsentiert die unverständige Familie den nachösterlichen Führungsanspruch der Familie Jesu in Jerusalem (110–113).

<sup>23</sup> *H. Merklein*, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu* (FzB 34), Würzburg 1978, 149 f.

<sup>24</sup> *Lambrecht* sieht im Unglauben von Volk und Familie Symbolisierungen für das ungläubige Israel, während der Unglaube der Zwölf nicht „such a symbol“ sei (*Lambrecht*, *Relatives* 256). Symbol wird hier von ihm als Allegorie mißverstanden. Denn das Symbol ist mehrdeutig und für Entwicklungen offen, während die Allegorie auf einen eindeutigen, textexternen Sinn beschränkt ist: auf das ungläubige Israel.

<sup>25</sup> ἀποστέλλω (apostello) bezeichnet in Markus durchgängig die Ausübung einer Machtfunktion.

<sup>26</sup> *Gnilka*, *Markus I* 152.

<sup>27</sup> *P. S. Minear*, *Audience Criticism and Markan Ecclesiology*, in: *Neues Testament und Geschichte*, FS O. Cullmann, Tübingen 1972, 79–89; *Schmahl*, *Zwölf* 82–86; *Oberlinner*, *Überlieferung* 214–225; *B. van Iersel*, *Marcus. Belichting van het Bijbelboek*, Boxtel 1986, 131 ff.

Allerdings vermag dieser nicht verstehende Glaube keine echte Umkehr zu bewirken. In der Passion wechselt das Volk entgegen den Befürchtungen des Synhedrions auf die Seite der Gegner Jesu über (15,8–15)<sup>28</sup>. Der Widerstand des Volkes gegen die eschatologische Umkehr ist ähnlich wie der Widerstand der Familie. Die Ursachen dieser Ähnlichkeit deuten V. 31 f an.

Die Familie schreibt Jesus auf seinen Familienstatus fest. Das Volk um Jesus teilt diesen Anspruch, indem es das Handeln der Familie referiert und mit dem atl. Beachtungssignal ἰδοὺ (siehe) einführt<sup>29</sup>. Mit dem Fragesatz aber stellt Jesus diese Norm in Frage. Das symbolische Anschauen des Kreises um ihn und die explizite Identifikation der Anwesenden mit Mutter und Brüdern setzen die neue Norm.

V. 35 trägt die Begründung nach. Zur Vollständigkeit wird „Schwester“ eingefügt, während der Vater weiterhin fehlt<sup>30</sup>.

4 Ereignissequenzen führen den Konflikt zwischen Jesus und seinen Angehörigen durch: den zwei knappen Sequenzen V. 20 und V. 21 entsprechen chiasmisch die Sequenzen V. 31 und V. 32–35<sup>31</sup>. Den Zulauf des Volkes V. 20 bringt die Konstituierung der neuen Familie V. 32–35 zum erfolgreichen Abschluß. Die Anreise der Verwandten V. 21 wird von V. 31 zum lokalen Abschluß gebracht. Die Absicht der Familie V. 21 wird durch die einschließende Unterordnung unter die Interaktion zwischen Jesus und Volk umgekehrt.

Die Nachfolge Jesu hebt die biographische Familie auf und setzt die erweiterte Familie, weil allein in der von Jesus verkündeten Gottesherrschaft der Wille des Vater-Gottes erfüllt werden kann. Die biographische Familie ist vor die Entscheidung gestellt, die sozialen Ansprüche und die damit verbundenen blasphemischen Verdächtigungen aufzugeben und zur Gottesherrschaft der Verkündigung Jesu umzukehren oder im Bereich der unvergebaren Sünde gegen den Hl. Geist zu verbleiben (V. 29). Mit dieser Antithetik kodiert Markus eine anthropologische Urerfahrung in

<sup>28</sup> Dormeyer, Sinn 67–76.

<sup>29</sup> P. Fiedler, Die Formel „und siehe“ im Neuen Testament (StANT 20), München 1969: ἰδοὺ leitet in Markus jeweils vollständige Sätze ein: 1,2; 3,32; 4,3; 10,28.33; 14,41.42. Als Septuagintismus für hine zeigt die Partikel an, daß der folgende Satz in Übereinstimmung mit Gottes Willen steht (21 ff.49).

<sup>30</sup> Diese Auslassung ist bewußt auf der Ebene der Tradition und der Redaktion erfolgt. So enthält Mk 10,29 noch in der Aufzählung des Verlassens den Vater, während die Wiedererstattung 10,30 den Vater ausläßt. Nur Gott kommt in der Gottesherrschaft die patria potestas zu, die bisherigen Väter verschmelzen mit den Söhnen zu gleichrangigen Brüdern.

<sup>31</sup> Zur Erzählanalyse von Mk 3,31–35 vgl. D. Dormeyer, Begegnung und Konfrontation. Analysen und Meditationen zu den Evangelien, Stuttgart 1975, 99–102.

den Text. Jede Familie durchlebt die Ablösung der Elterngeneration durch die nachfolgende Generation. Das Fortlassen von Eigennamen, lokalen und temporären Angaben und näheren Umständen unterstreicht die Idealisierung dieser Szene<sup>32</sup>. Der Bezug zum Willen Gottes macht sie zum neuen Lebensmodell mit universalem Anspruch, das aus der Verkündigung Jesu erschlossen werden muß und ohne Bezug auf den irdischen Jesus unanschaulich bleibt. Daher werden Idealisierung und singulärer, biographischer Streit um die Wunderkompetenz miteinander verklammert<sup>33</sup>. Die Wunderkompetenz ist *der* Teil der neuen Lehre, der einerseits auf Volk und Familie den stärksten Eindruck erzielt, andererseits die singuläre Beziehung zwischen Jesus und Gott unmittelbar erhellt. Jesus ist der Stärkere, der den Satan fesselt und sein „Haus“ ausraubt (3, 23–27). Die Familienbeziehungen werden durch überwältigende, charismatische Erfahrungen gesprengt.

Doch die Wunderkompetenz bleibt wie die gesamte Verkündigung Jesu ambivalent für Glauben und Fehlinterpretation. Daher betont Markus das „Wundergeheimnis“<sup>34</sup>. Daher führt er mit Ironie das Unverständnis ein, das nicht nur die Jünger, sondern alle beteiligten Personen umgreift<sup>35</sup>.

So verbleibt im gesamten Evangelium die Familie Jesu im Unverständnis, verliert aber trotz der antithetischen Formulierungen in VV. 34.35 nicht ihren positiven Bezug zu Jesus<sup>36</sup>.

Denn in späteren Gesprächen und Worten klärt Jesus, daß er nicht die Zerstörung des familiären Bezugfeldes will. Im Streitgespräch um die kultische Reinheit 7, 1–23 führt er als Negativbeispiel die Außerkraftsetzung des 4. Gebotes durch das Korban-Gelübde an (7, 9–13). Im Schulgespräch mit dem Reichen (10, 17–22) fragt er nach der Einhaltung des 4. Gebotes (10, 19). Doch die bleibende Gültigkeit des 4. Gebotes, Vater und Mutter zu ehren, zwingt nicht zu unmündigem Gehorsam. Die religi-

<sup>32</sup> R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen (1921) 1931 = 1957, 29.

<sup>33</sup> Eine analoge Verbindung von Idealbiographischem und singulär Biographischem ist in der Narratio des Paulus Gal 1, 11–2, 14 zu finden (W. Stenger, Biographisches und Idealbiographisches in Gal 1, 11–2, 14, in: P. G. Müller / W. Stenger, Kontinuität und Einheit, FS F. Mußner, Freiburg 1981, 123–141).

<sup>34</sup> U. Luz, Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie (1965), in: Pesch, Markusevangelium 211–238.

<sup>35</sup> R. M. Fowler, Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark (SBLD 54), Chico 1981, 91–99; D. Dormeyer, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspasion (NTA 11), Münster 1974, 264f, 281 ff.

<sup>36</sup> Gegen H. Räisänen, Die Mutter Jesu im NT, Helsinki 1969, 46.

öse Tradition kennt die Eheschließung als rite de passage<sup>37</sup>: Der Mann verläßt Vater und Mutter (10, 7). Zum Sonderweg der Prophetenberufung wird dagegen das Verlassen des Elternhauses (1 Kön 19, 19–21). Dieser Sonderweg wird durch die Wegberufung der Jünger vom Elternhaus 1, 16–20, durch die Worte 3, 33–35 und durch das Schulgespräch 10, 28–31 zur neuen, verbindlichen Lebensform in der Gottesherrschaft. Es geht um mehr als um die Prägung einer „Gemeindeethik“.<sup>38</sup> Es geht um ein neues Verständnis von Wirklichkeit. Eine neue Lebenswelt wird konstruiert, die vom Anbruch der Gottesherrschaft aus die Elternehrung des 4. Gebotes, das Eingehen einer unauflöslichen Ehe und das Verlassen von Groß- und Kleinfamilie in eine neue, sinnvolle Beziehung zueinander setzt: „Amen, ich sage euch: Jeder, der um meinetwillen und um des Evangeliums willen Haus oder Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder, Äcker verlassen hat, wird das Hundertfache dafür empfangen: Jetzt in dieser Zeit wird er Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker erhalten unter Verfolgung und in der kommenden Welt das ewige Leben“ (10, 29–30). Die Ausarbeitung eines vollständig neuen Regelsystems zwischen den drei Subsystemen Elternfamilie, Ehe, Selbst unterbleibt<sup>39</sup>. Die Einzelerzählungen des Evangeliums stellen modellhaft Einzelsituationen vor. Deren Verkettung im syntagmatischen Ablauf des Evangeliums entwickelt einzelne, mögliche Handlungs- und Entscheidungsprozesse. Zugleich werden paradigmatisch Bestätigungen und Umdeutungen des familialen semantischen Feldes erarbeitet.

So versäumt Jesus es nicht, auf Gefährdungen des familialen Systems hinzuweisen. Der Korban-Mißbrauch nennt eine zeitgeschichtlich bedingte Fehlform. Die Geschichte vom Martyrium des Täufers erzählt die unheilvolle Wirkung einer Familienintrige (6, 17–29). In der Zukunftsrede c. 13 wird der apokalyptische Zerfall der Familie vorausgesagt: „Und es wird der Bruder den Bruder zum Tode ausliefern und der Vater das Kind, und die Kinder werden gegen die Eltern aufstehen und sie töten“ (13, 12). Die eigene Familie hat mit ihrem Ergreifungsversuch den ersten Schritt zur apokalyptischen Verfolgung vollzogen. Allerdings bleibt sie bei diesem Schritt stehen. Die Passionsgeschichte weiß nichts von ei-

---

<sup>37</sup> E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt <sup>2</sup>1981, 95ff; M. Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur (engl. <sup>2</sup>1973) (stw 353), Frankfurt 1981, 19ff.

<sup>38</sup> Pesch, Markusevangelium I 223.

<sup>39</sup> W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments (NTD E 4), Göttingen 1982, 92–100; H. Frankemölle, Sozialethik im Neuen Testament. Neuere Forschungstendenzen, offene Fragen und hermeneutische Anmerkungen (ThBer 14), Zürich u. a. 1985, 15–88.

ner Mitbeteiligung der Familie, wohl aber von der Auslieferung durch Judas, ein Mitglied des Zwölferkreises (14,10f) und damit Mitglied der erweiterten Familie Jesu. In der endzeitlichen Krise, dem „Anfang der Wehen“ (13,8), zeigt sich die Ambivalenz der biographischen und der erweiterten Familie in vollem Ausmaß. Diese endzeitliche Krise hat mit der Verkündigung des Evangeliums begonnen und hält bis zur Parusie des Menschensohnes Jesus Christus an. Sie bewirkt die antithetische Entscheidungssituation, in die nicht nur die Familie Jesu, sondern jeder künftige Hörer gestellt wird. Die eschatologische Feindschaft innerhalb der Familie setzt sich in der Verfolgungssituation der Jünger fort (10,29f), ist aber nur potentieller, nicht notwendiger Bestandteil des christlichen Familienlebens. Die Väter Zebedäus, Jairus, Simon von Cyrene und der Vater des besessenen Jungen, wie auch die Mutter des Jakobus und Joses, die Frau des Jairus und die Schwiegermutter des Simon Petrus werden ehrenvoll erwähnt. Denn die Spaltung eines „Hauses“ führt zu dessen Untergang (3,25) und gehört zu den Wehen der Endzeit, die die eschatologischen Extremfälle mit entsprechend hohem Aufmerksamkeitsreiz anzeigen und im „Tag von Kafarnaum“ (1,21–39) ihr heilvolles Gegengewicht haben.

„Vater“ im Markusevangelium<sup>40</sup>

Hilfe/ Berufung	Verlassen- werden	Feindschaft	Hoheitstitel	Gottesname = Metapher
	1,20 Zebedäus wegen Beru- fung			
5,40 Jairus 7,10 (2 ×) 4. Gebot		7,11,12 Korban- Mißbrauch		8,38 Herrlichkeit
9,21; 24 Vater des Besessenen	10,7 wegen Eheschlie- ßung			
10,19 4. Gebot	10,29 wegen Berufung		11,10 David	11,25; 26 Sünden- vergebung
		13,12 apokal. Auslieferung		13,32 exklusive Planungsvollmacht 14,36 exklusive Planungsvollmacht
15,21 Simon von Zyrene				

<sup>40</sup> Zum semantischen Wortfeld vgl. *W. Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament, Frei-  
burg 1987, 116f.*

*Die Familie Jesu und der Sohn der Maria*

*„Mutter“ im Markusevangelium*

Hilfe/ Berufung	Verlassen- werden	Feindschaft	Metapher
1,30 Schwieger- mutter des Petrus	3,31; 32 apokal. Antithetik 3,33 wegen Berufung		3,34; 35 durch Berufung
5,40 Frau des Jairus			
6,3 Maria (Mutter Jesu)		6,24; 28 Herodias	
7,10 (2×) 4. Gebot		7,11; 12 Korban- Mißbrauch	
	10,7 wegen Ehe		
10,19 4. Gebot	10,29 wegen Berufung		10,30 durch Berufung
		(13,12 Elternmord)	
15,40 Maria, Mutter des Jakobus und Joses			

*„Eltern“ im Markusevangelium*

Feindschaft  
13,12 apokal.  
Elternmord

*„Haus“ als Metonym für Familie*

	3,25 (2×) 6,4
„Syngeneus“	6,4
„Patris“	6,1.4

Die Identifizierung der gläubigen Hörer Jesu als Mutter und Brüder ist keine Ersetzung der biographischen Familie, sondern eine metaphorische Erweiterung<sup>41</sup>. In der Gottesherrschaft wird allen Menschen das Vertrauen und die Unbedingtheit der Beziehung zugesprochen, die in der familialen Sozialisation erfahren wurde. Die Metaphorisierung der familialen Positionen baut produktiv ein neues Bildfeld auf, die gesellschaftlichen Beziehungen von der Gottesherrschaft her zu verstehen<sup>42</sup>. Aus dieser „Umkehrung“ des Verstehens entstehen die neuen Handlungsmöglichkeiten, dem Willen Gottes gemäß dem anderen zum Bruder, zur Schwester, zur Mutter zu werden.

Der Konditionalsatz 3,35 schwächt nicht die universale Metaphorik der Familie ab, sondern setzt sie in eine Handlungsmaxime um<sup>43</sup>.

Die Metaphorisierung der Familie ist die Antwort Jesu auf die Herrschaftsansprüche der biographischen Familie, die durch die Bestätigung der Hörer in ihrer normativen Gültigkeit für die antike Welt bekräftigt werden. Die familiale Prägung kann nur durch eine antithetische Entscheidung für die Gottesherrschaft durchbrochen werden. Die Metaphorik sichert aber das Weiterbestehen der Verantwortung für die biographische Familie trotz des Unverständnisses, das sich aufgrund der Verkündigung der Gottesherrschaft ergibt und sich bis zur apokalyptischen Feindschaft steigert<sup>44</sup>. Die biographische Familie verbleibt bis zum Schluß (16,8) in der antithetischen Erscheinungssituation.

---

<sup>41</sup> Zur Metapher vgl. *H. Weinrich*, Sprache in Texten, Stuttgart 1976, 295–342; *D. Dormeyer*, Die Kompositionsmetapher „Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes“ Mk 1, 1. Ihre theologische und literarische Aufgabe in der Jesus-Biographie des Markus, in: NTS 33 (1987) 452–468.

<sup>42</sup> Es ist daher zu fragen, ob die Redeweise von der „wahren“ Familie Jesu zutreffend ist (*Gnilka*, Markus I 147; *Schweizer*, Markus 48; *Pesch*, Markusevangelium I). Die biographische Familie bleibt die Familie Jesu mit dem Anspruch auf die Einhaltung des 4. Gebotes. Doch sie hat in der Gottesherrschaft nicht das exklusive Recht auf das 4. Gebot und auf die familiale Beziehung. Ähnlich Heine: „Wieder ist Inklusivität, nicht Exklusivität das Kriterium: Jesus nachzufolgen trennt von der Verwandtschaft, die nicht versteht, worum es geht. Aber mit jemandem verwandt zu sein, schließt nicht aus, gemeinsam Jesus zu folgen, sofern diese Verwandten über die Familienbande hinaus in eine gemeinsame Überzeugung verbunden sind“ (*S. Heine*, Frauen der frühen Christenheit, Göttingen 1986, 72f).

<sup>43</sup> Gegen *Schweizer*, Markus 48. Die Bindung der neuen Universalmetaphorik „Familie“ an das Evangelium ist das Kriterium, die Erstarrung dieser Metaphorik zu einer unverbindlichen Floskel wie „Menschheitsfamilie“ aufzubrechen und auf der Interaktionsebene wieder zur produktiven Handlungsmaxime zu machen (*R. Barthes*, Mythen des Alltags (frz. 1957), Frankfurt <sup>2</sup>1970, 16–20).

<sup>44</sup> *R. Pesch*, Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13, Düsseldorf 1968, 133 ff; *E. Brandenburger*, Markus 13 und die Apokalyptik (FRLANT 134), Göttingen 1984, 150–154; auch Lambrecht sieht den Bezug zu 13, 12, ohne ihn aber als apokalyptische Entscheidungssituation zu deuten (Relatives 257).

Die Antithetik wird durch die Metaphorik zu einem offenen Entscheidungsprozeß verflüssigt, der bis zur Vollendung des Eschaton anhält. Erst dann wird entschieden sein, ob Familie, Volk, Jünger und Gegner im totalen Unverständnis ohne Glauben verblieben sind oder ob sie den Glauben an den Anbruch der Gottesherrschaft in Jesus gegen alles Unverständnis gewagt haben (13, 14–37).

Zugleich entschärft die Metaphorik die radikale, lokale Trennung von der Familie bei der Jüngerberufung zu einer Grundeinstellung. Die neue Familie Jesu weiß sich von der biographischen Familie zu lösen und sich den anderen Christen zu öffnen, ohne die Wanderexistenz Jesu und seines Zwölferkreises zu übernehmen: Hat die Bequemlichkeit der Gemeinde einen Bruch mit der Radikalität Jesu vollzogen? Dieser Frage soll der Rekurs auf die Traditionsgeschichte nachgehen.

### 3. Traditionsgeschichte zu Mk 3, 20f.31–35

Nach Gnlika ist die Szene 3,31–35 nur geringfügig von Markus überarbeitet worden: „Vom Evangelisten ist sowohl die Bemerkung ‚Und um ihn herum saß eine Volksmenge‘ in V. 32 als auch die Einleitung ‚Er blickte um sich auf die im Kreis um ihn sitzende Volksmenge und spricht‘ in V. 34 hinzugefügt worden.“<sup>45</sup> V. 35 ist als sekundäre Erweiterung vom Redaktor vorgefunden worden<sup>46</sup>.

Der Vorspann V. 20b–21 stammt hingegen vom Redaktor, während V. 20a die ursprüngliche Einleitung zu VV. 31–35 ist<sup>47</sup>.

Beobachtungen zum Sprachgebrauch des Markus und zur Form des biographischen Apophthegmas unterstützen diese Analyse.

In V. 32a gehören nach Dschulnigg der Begriff *ὄχλος* (Volk) und die Wendung „καθῆσθαι περὶ τινα“ zu Stileigentümlichkeiten des Markusevangeliums.<sup>48</sup> Solche Stilistika lassen nicht automatisch auf Redaktion schließen, wohl aber auf die Einheitlichkeit des Sprachgebrauchs, auf die Markus in seinem Werk achtet<sup>49</sup>. Für eine vom Sprachraum des Markus unabhängige Tradition spricht dann erst die Sprache, wenn sie sich deutlich vom markinischen Sprachgebrauch abhebt<sup>50</sup>. V. 34a enthält mit *περι-*

<sup>45</sup> Gnlika, Markus I 147. <sup>46</sup> Ebd. <sup>47</sup> Ebd. 144f.

<sup>48</sup> Es handelt sich um Merkmale der 3. Gruppe, die nach Dschulnigg die schwächste der Merkmalgruppen für markinischen Stil ist (*P. Dschulnigg*, Sprache, Redaktion und Intention des Markusevangeliums. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markus-Evangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik (SBB 11), Stuttgart 1984, 183f, 200).

Auch Gnlika rechnet beide Stilistika zu den markinischen Vorzugswendungen (Markus I 147 Anm. 16) gegen *Pesch*, Markusevangelium I 211f.

<sup>49</sup> *Dschulnigg*, Sprache 258–281, 317–353. <sup>50</sup> *Dormeyer*, Passion 26ff.

βλέπομαι, κύκλω und wiederholtem καθήσθαι π. τ. markinische Stileigentümlichkeiten<sup>51</sup>.

Es ergibt sich ein stilgerechtes biographisches Apophthegma, das auf den Ausspruch Jesu V. 34b konzentriert ist<sup>52</sup>. Zu fragen bleibt, ob in V. 34a anstelle des Volkes ursprünglich von den Jüngern die Rede war<sup>53</sup>.

Das Motiv, daß Zwölferteil und zuhörendes Volk ein Mißverständnis weitergeben, paßt eher zum red. Leitthema des Jünger- und Volksmißverständnisses<sup>54</sup>. Normalerweise formuliert im Apophthegma auch der Dialogpartner seine Anfrage selbst und läßt sich nicht durch eine Zwischengruppe vertreten. V. 32a kann daher aus der Antwort V. 33 erschlossen worden sein, so daß V. 32 insgesamt Markus zuzuschreiben ist.

Da die Aufzählung von ἀδελφός und ἀδελφή in einer Reihe mit anderen Gliedern ein Markusmerkmal 1. Ordnung ist<sup>55</sup>, kann auch der Konditionalsatz V. 35 in Hinblick auf das Gebet Jesu in Gethsemani redaktionell gebildet sein. Näher liegt allerdings, mit Dibelius, Bultmann und Gnilka den selbständigen Status dieses Wortes anzunehmen<sup>56</sup>.

So ergeben sich zwei traditionelle Einheiten:

1. Das biographische Apophthegma VV. 31.(32b).33.34b;
2. das Logion V. 35.

Besteht ein weitgehender Konsens, daß die Szene VV. 31–35 in ihrem Grundbestand Markus vorgegeben war, so sind die Meinungen zu V 20f gegensätzlich. Bultmann hält V. 20 für redaktionell und V. 21 im Zusammenhang mit der idealen Szene VV. 31–34 für sekundär, während V. 35 mit einer Vorform von V. 21 die Vorlage für die Sekundärbildung ist: „Natürlich kann das Motiv von V. 21 nicht einfach aus dem Logion V. 35 gesponnen sein, sondern beruht offenbar auf guter alter Tradition.“<sup>57</sup> Gnilka sieht VV. 21.20b hingegen als redaktionelle Bildung an<sup>58</sup>.

<sup>51</sup> Gnilka, Markus I 147 Anm. 16; Dschulnigg rechnet περιβλέπομαι zu der besonders signifikanten 1. Gruppe und κύκλω zur mittleren 2. Gruppe (Sprache 86, 126).

<sup>52</sup> Bultmann, Geschichte 58, allerdings ohne Traditionskritik innerhalb V. 31–35; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums (1919) 21933 = 31959 Tübingen, 43 f, 60 f; gegen Lambrecht, Relatives 250 f: VV. 31–34 sind redaktionell aus V. 35 gebildet.

<sup>53</sup> Gnilka, Markus I 152.

<sup>54</sup> W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901 = Göttingen 1969; Gnilka, Markus I 152.

<sup>55</sup> Dschulnigg, Sprache 110 f.

<sup>56</sup> Dibelius, Formgeschichte 60 f; Bultmann, Geschichte 29; Gnilka, Markus I 147.

<sup>57</sup> Bultmann, Geschichte 29; Pratscher hält V. 20 f insgesamt für red., unterstützt aber Bultmann darin, daß hinter V. 20 f „ein allgemeines Wissen um Unverständnis und Distanz Jesus gegenüber“ vorliegt (W. Pratscher, Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustraditionen [FRLANT 139], Göttingen 1987, 15).

<sup>58</sup> Gnilka, Markus I 144 f.

Der sprachkritische Befund wiederum spricht dafür, daß V. 20f insgesamt eine redaktionelle Bildung ist: εἰς οἶκον. V. 20a ist markinische Vorzugswendung 1. Grades ebenso wie ἔλεγον γάρ V. 21b.<sup>59</sup> ὄχλος ist Vorzugswendung 3. Grades. Pesch hält dagegen, daß ἄρτον φαγεῖν nach Behm ein Semitismus und daher unmarkinisch sei<sup>60</sup>. Nun steht klassisch ἐσθίω im eigentlichen Sinne mit dem „Akk. der Sache“<sup>61</sup>, so daß Markus wiederholt von ἁ. φ. im Singular und Plural spricht (2,26; 7,2.5). Eine griechische syntaktische Normalform, die semantisch einem semitischen Idiom entspricht, ist kein Semitismus und auch kein Beleg für eine vorredaktionelle Sprachstufe. Markus hat aufgrund der Kontextbedeutung der Septuaginta als Hl. Schrift (1,2f; 12,35 u. ö.) und der semitisch gefärbten Bestandteile seiner Tradition allen Grund, Gemeinsamkeiten zwischen literarischer Koine, Übersetzungsgriechisch und semitisierender Koine zu würdigen und in seinem Stil zu betonen<sup>62</sup>. Außerdem sind πάλιν und δύνασθαι weitere markinische Vorzugswörter<sup>63</sup>.

οἱ παρ' αὐτοῦ ist für Markus singulär, aber auch für außermarkinische Traditionen kein Spezifikum. κρατῆσαι ist markinisches Vorzugswort 2. Grades<sup>64</sup>, und der ὅστε-Satz entspricht ebenfalls Markus<sup>65</sup>.

Es „soll hier nicht ein aus einem typischen Wirken ableitbares Erscheinungsbild – Jesus als Ekstatiker –, sondern das Unverständnis des Menschen geschildert werden, in das Markus neben den Jüngern auch die Verwandten miteinbezieht. Dies spricht für die Redaktionsarbeit des Evangelisten.“<sup>66</sup>

Das Hauptargument für die Zuweisung zur Redaktion trägt die thematische Kohärenz, nicht die statistische Häufung markinischer Vorzugswendungen. Denn Markus hat diese in annähernd gleicher Dichte über die Erzählpartien und dort wieder über die Einzelszenen verstreut. Das Material kann also Markus zur Wahl der Vorzugswendungen angeregt oder bestätigt haben. Bei V. 20f unterstützt dagegen weiterhin das marki-

<sup>59</sup> *Dschulnigg*, Sprache 86, 92; auch Lambrecht hält V. 20f insgesamt für red. (Relatives 250); so auch *Oberlinner*, Überlieferung 158–174, und *Brown*, Mk 3,21 106f.

<sup>60</sup> *J. Behm*, ἐσθίω, in: ThWNT II 686–693, 687; *Pesch*, Markusevangelium I 211 f.

<sup>61</sup> *W. Bauer*, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin <sup>5</sup>1971, 618.

<sup>62</sup> *M. Reiser*, Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur (WUNT 2, 11), Tübingen 1984, 163–168; *Dschulnigg*, Sprache 258–317, bes. 296–299.

<sup>63</sup> *R. Morgenthaler*, Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, Frankfurt 1958, 181.

<sup>64</sup> *Dschulnigg*, Sprache 140.

<sup>65</sup> *Gnilka*, Markus I 145 Anm. 3.

<sup>66</sup> *Gnilka*, Markus I 145; die historische Erinnerung wird von Gnilka zu vorsichtig auf V. 31–35 beschränkt (Markus I 153).

nische, makrostrukturelle Gliederungsmittel der Inversion den redaktionellen Charakter.

Das Motiv für die Traditionen von VV. 31–35 ist in der prophetischen Literatur, aber auch in komplexen, frühjüdischen Bewegungen wie dem Pharisäismus und den Qumran-Essenern zu finden. Der Prophet verläßt Eltern (Elisäus) und Heimat (Am 7, 12–15)<sup>67</sup>.

Der Pharisäer bildet eine Chaburah und redet die Mitglieder als Chaber = „Gefährte“ an. Die griechische Übersetzung lautet ἀδελφός, kann aber auch πλῆσιόν heißen<sup>68</sup>. Der Qumran-Essener schließt sich in Qumran mit Gleichgesinnten zur Gemeinschaft des Bundes zusammen (IQS 1 passim). In den Testimonia bildet der Segen Jakobs über Levi die deutlichste Parallele zum Bruch mit der Familie:

„Der zu seinem Vater sprach und zu seiner Mutter ‚ich kenne dich nicht‘, und der seine Brüder nicht ansah und seine Söhne nicht kannte“ (4 Q test 15–17).

Johannes der Täufer hält sich in der Einsamkeit am Jordan auf (Mk 1, 1–11)<sup>69</sup>, und der junge Josephus geht in die Wüste zu Banus hinaus (Jos, Vita 2).

Die pharisäischen Schriftgelehrten nennen ihren Lehrer „Vater“: So lautet in der Mischna die Sammlung der Lehrerlogien Pirque Aboth = Sprüche der Väter. Auch kynische Wanderprediger verlassen Familie und Heimat<sup>70</sup>. Die metaphorische Übertragung von Bruder, Schwester, Sohn, Tochter, Vater und Mutter gehört daher zur religiösen Sitte des Frühjudentums und ist ebenso für die Antike bezeugt. Bei Paulus ist der metaphorische Gebrauch von Bruder (mehr als 110mal) und Schwester (5mal) offenkundig.

Allerdings ist ein Logion, das den Vorgang der Übertragung zum Thema hat, außerhalb der ntl. Tradition nicht bezeugt. Jesus problematisiert den eingeschliffenen weiten Begriffsgehalt durch die Verkoppelung mit dem religiösen Spitzensymbol „Wille Gottes“. Die „ferne Metaphorik“<sup>71</sup> zwischen biographischer Familie und Mitmensch wird wieder ins Gedächtnis zurückgerufen. Sie öffnet den Blick für neue, produktive

<sup>67</sup> M. Hengel, *Nachfolge und Charisma* (BZNW 34) Berlin 1968, 13–27.

<sup>68</sup> H. v. Soden, ἀδελφός, in: ThWNT I 145; J. Beutler, ἀδελφός adelphos Bruder, EWNT I 67–72.

<sup>69</sup> J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth* (BSt 63), Neukirchen 1972, 25 f.

<sup>70</sup> Hengel, *Nachfolge* 31–37, 59 f.; G. Theißen, *Wanderradikalismus* (1973), in: ders., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen 1979, 79–106.

<sup>71</sup> Weinrich, *Sprache* 308; Dormeyer, *Kompositionsmetapher* 459.

Möglichkeiten religiösen, zwischenmenschlichen Handelns<sup>72</sup>. Auf Jesus selbst muß daher diese erneute Aktivierung der Metaphorik zurückgeführt werden<sup>73</sup>.

#### 4. Traditionsgeschichte zu Mk 6, 3: Der Sohn der Maria

Es ist allgemein anerkannt, daß V. 3 keine redaktionelle Bildung ist<sup>74</sup>. Unabhängig von der Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte von V. 3 soll hier nur die Namensbezeichnung „Sohn der Maria“ untersucht werden. Denn die dem Judentum widersprechende Benennung des Sohnes nach der Mutter ist nur möglich, wenn die reaktivierte Familienmetaphorik von 3,31–35 ernst genommen wird.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß es im AT und im Frühjudentum durchaus Fälle gibt, in denen der Sohn nach der Mutter benannt wird. Die Vätergeschichten unterscheiden die Söhne eines Stammvaters nach den verschiedenen Frauen: Isaak, der Sohn der Sara (Gen 21, 3) wird von Ismael, dem Sohn der Hagar (Gen 16, 15) abgesetzt. Paulus legt diese Differenz allegorisch aus (Gal 4, 22–31).

Die Söhne der Lea werden von der der Rahel und der deren Mägde abgehoben (Gen 35, 23–26).

Mc Arthur nennt diese Fälle die „secondary identification“. Der Name des Vaters ist bekannt, der Name der Mutter dient der vollen familialen Information<sup>75</sup>.

In einer zweiten Gruppe werden die Schwestersöhne Davids matrilinear nach dem Namen der Schwester benannt: „Ihre Schwestern waren Zeruja und Abigajil. Die Söhne der Zeruja waren Abischai, Joab und Asael, diese drei. Abigajil gebar Amasa“ (1 Chr 2, 16–17)<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> *Dormeyer*, Kompositionsmetapher 458–463; Oberlinner beschreibt sachlich die Metaphorisierung, ohne den rhetorischen Topos „Metapher“ zu kennen: „Jesus spricht dabei weiterhin von „Mutter“ und „Brüdern“. Er lehnt diese Beziehung also keineswegs ab; er nimmt sie vielmehr auf, er überträgt, ja überhöht sie. Nur in der grundsätzlichen Anerkennung der positiven Bedeutung dieser Familienbande können sie Vorbild und Grundlage der Bezeichnung des Verhältnisses der Menschen zu Jesus sein“ (Überlieferung 190 f); ähnlich *Heine*, Frauen 72 f.

<sup>73</sup> *Dibelius*, Formgeschichte 54; *Bultmann*, Geschichte 29; *Gnilka*, Markus I 153; *Pesch*, Markusevangelium I 224; *Schroeder*, Eltern 119; vorsichtig *Oberlinner*, Überlieferung 202 f; gegen diese Zurückhaltung *Pratscher*, Herrenbrüder 18.

<sup>74</sup> *Gnilka*, Markus I 227 ff; *Pesch*, Markusevangelium I 322.

<sup>75</sup> *H. K. McArthur*, „Son of Mary“, in: NT 15 (1973) 35–58, 39 f, 56; *J. Blinzler*, Die Brüder und Schwestern Jesu (SBS 21), Stuttgart 1967, 71 f.

<sup>76</sup> *Mc Arthur*, Son 41 f.

Josephus behält diesen Sprachgebrauch bei: Abisa ist der Sohn von Davids Schwester Sarvia (Ant 6, 13,9); Aristobul und Alexander sind die Söhne der Mariamne (Ant 16, 4 u. ö.), Antipater ist der Sohn der Herodeschwester Salome (Ant 18, 5,4).

Auch das NT kennt die matrilineare Bezeichnung des Neffen: ὁ υἱὸς τῆς ἀδελφῆς Παύλου (der Schwestersonn des Paulus Apg 23, 16).

In einer dritten Gruppe wird bei einer religionsgemischten Ehe der Name der jüdischen Mutter genannt: „Der Sohn einer Israelitin und eines Ägypters“ (Lev 24, 10f)<sup>77</sup>. Im NT setzt sich dieser Sprachgebrauch fort: Timotheus ist der „Sohn einer gläubigen Jüdin und eines griechischen Vaters“ (Apg 16, 1). In 2 Tim 1,5 erinnert „Paulus“ Timotheus an den Glauben seiner Großmutter Lois und seiner Mutter Eunike. Vater und Großvater bleiben unerwähnt.

Von Johannes Markus wird der Name der Mutter mitgeteilt: Maria, die Mutter des Johannes mit dem Beinamen Markus (Apg 12, 12). Nach Markus stehen Maria, die Mutter von Jakobus dem Kleinen und des Joses unter dem Kreuz (Mk 15,41), während das Johannesevangelium die Maria nach ihrem Mann bestimmt: Maria, die des Klopas (Joh 19,25).

Es ist richtig, daß in keinem Fall die formelhafte Bezeichnung „x, der Sohn der y“ isoliert auftaucht. Entweder ist die Formel um den Namen oder Begriff des Vaters oder Onkels erweitert, oder sie wird von der Mutter her gebildet: „y, die Mutter des x“. Semantisch aber wird eine ansehnliche Reihe ntl. Männergestalten von der Abkunft einer christlichen Mutter her genealogisch bestimmt. Diese matrilinearen Genealogien weichen in ihrer Häufigkeit von der frühjüdischen Gepflogenheit ab. Hier war sie für Königshäuser und religionsgemischte Ehen reserviert<sup>78</sup>. Nun wird sie für die christliche Gemeinde in dem Fall selbstverständlich, daß die Mutter der einzige christliche Teil der Ehe (1 Kor 7) oder der herausragendere Teil für das Gemeindeleben ist (Apg 16, 1; 12, 12; 23, 16; Mk 15, 41).

Die Kontroverse, ob die Neubildung „Sohn der Maria“ auf den Tod Josefs vor Jesu öffentlichem Auftreten in Nazareth oder auf die jungfräu-

<sup>77</sup> McArthur rechnet drei Namen von Rabbinern zu dieser Gruppe: Jose, der Sohn der Damazenerin (MYad 4,3; bMeg 7 ab), Abba Saul, der Sohn der Bataneerin (MSchab 24,5; MBeth 3,8), Jochanan, der Sohn der Hauraniterin (MSukk 2,7; bYeb 15b) (Son 42ff).

<sup>78</sup> Johannes, der „Gazellensohn“ (Δορκάδος ... παῖς), Jos bell IV 145, auf den McArthur als Ausnahme verweist (Son 46f), ist entweder ein „Spitzname“ wie der Beiname „Donnerkeile“ für die Zebedäussöhne Jakobus und Johannes Mk 3,6 oder Thomas, der „Zwilling“ Joh 21,2 (vgl. Bösen. Galiläa 114) oder ein normales Patronym (Jos, Bell IV 145 Anm. 30).

liche Empfängnis Marias abhebt<sup>79</sup>, kann von der Aktivierung der Familienmetaphorik durch Jesus und die Gemeinde angegangen werden.

Die Evangelien und die gesamte ntl. Tradition kennen nicht die Anwesenheit Josefs während oder gar nach dem öffentlichen Auftreten Jesu. Die naheliegendste, historische Erklärung bleibt, daß Josef bereits vor diesem Zeitabschnitt gestorben ist. Doch ist mit dieser historischen Annahme noch nicht erklärt, weshalb Jesus nicht nach seinem Vater benannt wird. Das Patronym ist unabhängig von der Lebenszeit des Vaters<sup>80</sup>.

Die Rolle des Josefs bedarf daher einer theologischen Deutung.

### 5. Der Sohn Josefs

Da Josef die Verkündigung Jesu nicht mehr gehört hat, konnte er für die frühe ntl. Tradition nicht mehr in die Gottesherrschaft einbezogen werden. Das Schicksal des Täufers nach Q Mt 11, 11–14 trifft auch für Josef zu. Daher schweigen Paulus und Markus über ihn. Paulus vermeidet es zusätzlich, die Mutter Jesu mit ihrem Eigennamen zu nennen (Gal 4, 4).

Die Traditionen der lukanischen Kindheitsgeschichte geben Josef dagegen einen Platz in der Offenbarungsgeschichte. Als Mann der Maria, der Mutter Jesu, wird er zum (gesetzlichen) Vater Jesu (Lk 1, 27; 2, 4.16). Die selbständige Geschichte von der Anbetung der Magier erwähnt aber Josef noch nicht (Mt 2, 1–12)<sup>81</sup>.

Die Stammbäume Mt 1, 2–17 und Lk 3, 23–38 wiederum sind auf Josef ausgerichtet und beziehen wegen der Davidssohnschaft Jesu dessen Vater in die Heilsgeschichte ein, die hier aber von den Vätergeschichten und der Schöpfung an aufgebaut wird.

Erst eine spät einsetzende Besinnung auf die heilsgeschichtliche Rolle des Vaters Jesu erweckt also das Interesse an der Tradierung des Eigennamens Josef. Matthäus beschränkt die Nennung des Eigennamens auf die Kindheitsgeschichte, in seiner Fassung der Nazarethszene wird Josef mit seinem Beruf τέκτων (Zimmermann) umschrieben und zusätzlich zum Namen der Mutter eingeführt (Mt 13, 55). Der Leser kennt bereits den

---

<sup>79</sup> Vgl. den Überblick bei *Blinzler*, Brüder 71 f; *Gnilka*, Markus I 231 f; *Pesch*, Markusevangelium I 319 f.

<sup>80</sup> *McArthur*, Son 44 f; gegen *Blinzler*, Brüder 72; *Pesch*, Markusevangelium I 319.

<sup>81</sup> *A. Vögtle*, Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte, Düsseldorf 1971, 54–64; *E. Nellessen*, Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium (SBS 39), Stuttgart 1969, 73–80.

Namen Josef aus der Kindheitsgeschichte. Lukas ersetzt dagegen in seiner Version der Nazarethszene das Matronym durch das Patronym  $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \text{ 'I}\omega\sigma\eta\phi\text{'}$  (der Sohn ist des Josefs) (Lk 4, 22). Allerdings stört die Stellung des Verbs die Bildung der geläufigen Formel „Sohn Josefs“. Auch in den beiden vorangegangenen Nennungen schiebt Lukas die Parenthese  $\acute{\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\omicron$  (man glaubte) ein (Lk 3, 23.24). Sonst wird Josef nur noch in der Kindheitsgeschichte als Mann der Maria (Lk 1, 27; 2, 4.16) und als mithandelnder Elternteil (Lk 2, 4–52) erwähnt. Erst Johannes gebraucht unbefangen die patronyme Formel  $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \text{ 'I}\omega\sigma\eta\phi$  (Sohn des Josef) (Joh 1, 45; 6, 42).

Nur mit diesen 15 Nennungen des Eigennamens Josef, der zusätzlichen Umschreibung als Zimmermann (Mt 13, 55) und den Implikationen als Elternteil in den Kindheitsgeschichten nimmt das NT auf den Vater Jesu Bezug. Die patronyme Normalform steht am Ende dieses Traditionsprozesses bei Johannes.

Die Tradition hat am Anfang großen Wert darauf gelegt, Jesus das übliche Patronym zu verweigern. Das Interesse liegt auf der metaphorisch erweiterten Familie Jesu: auf dem Jüngerkreis und dem hörwilligen Volk. In den christologischen Pistis-Formeln werden allerdings einzelne biographische Haftpunkte gesetzt, um den Bezug des verkündigten Christus und des Sohnes Gottes zu einer realen menschlichen Existenz und zur atl. Offenbarungsgeschichte zu sichern: „ $\tau\omicron\upsilon \gamma\epsilon\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\kappa \sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \Delta\alpha\upsilon\acute{\iota}\delta$ “ (geboren aus dem Geschlecht Davids Röm 1,3) und  $\gamma. \acute{\epsilon}\kappa \gamma\upsilon\nu\alpha\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$  (geboren aus einer Frau Gal 4,4).

In der Erzähltradition können die Geschichten, die die metaphorische Erweiterung der Familie zum Thema haben, ein biographisches Interesse am Eigennamen der Mutter entwickeln. So fällt in der Nazarethperikope Mk 6, 1–6 zum erstenmal der Eigenname der Mutter Jesu: Maria (par Mt 13, 55). Dann nennen natürlich die Kindheitsgeschichten den Eigennamen Maria. Und Apg 1, 14 rechnet Maria mit den Brüdern Jesu zum Kreis der 12. Bei diesen wenigen Benennungen bleibt es.

Das Matronym Mk 6,3 bleibt sogar singulär. Vom Verlauf der Traditionsgeschichte läßt sich eine plausible Erklärung für das Verschwinden dieses provokanten Matronyms finden. Zu dem Zeitpunkt, an dem Josef als Träger der Offenbarungsgeschichte erkannt wurde und Beachtung fand, war das Matronym überflüssig geworden. Aus Josef und Maria wurde eine christliche Familie, der seit der Empfängnis Jesu Anteil an der Gottesherrschaft zugesprochen werden konnte. Der Sohn konnte wie in jeder christlichen Normalfamilie der 3. Generation nach dem Vater benannt werden. Lukas setzt mit der Parenthese allerdings das Aufmerksam-

keitssignal, das Patronym von der Kindheitsgeschichte her spezifisch zu deuten. Matthäus betont mit der metonymen Berufsangabe Zimmermann die Unabhängigkeit der Hoheitstitel Jesu von der Davidsabkunft Josefs.

Johannes kann dann ohne Kindheitsgeschichte das Patronym mit der Herkunft des Sohnes von oben verbinden.

### 6. „Der Sohn der Maria“ und die erweiterte Familie in der Gottesherrschaft

Das Matronym „Sohn der Maria“ ist nicht ohne Pikanterie. Metaphorisch besagt es, daß der Vater Jesu nicht zur Familie der Gottesherrschaft gehört. Wie für die Patriarchen und Johannes den Täufer bleibt ihm eine Form der Gottesbeziehung, die dem Anbruch der Gottesherrschaft in Jesus vorausgeht. Doch Nichtchristen können aus dem Matronym heraushören, daß es einen familialen Vater nicht gab<sup>82</sup>. Dieses Mißverständnis gilt für alle christlichen Matronyme des NT und erklärt, daß sie umschrieben oder nicht isoliert formelhaft verwandt werden. Hinzu kommt, daß die eschatologische Bereitschaft nachläßt, den Anbruch der Gottesherrschaft als Sprengung der patriarchalischen Familienkultur zu akzeptieren.

Um so auffälliger ist, daß die Nazarethszene das anstößige Matronym den gegnerischen Nazarenern in den Mund legt. Für den Redaktor stellt die Doppeldeutigkeit keine Schwierigkeit dar, da er das Unverständnis bei Jüngern, Gegnern und Volk gern auf Doppelsinnigkeiten aufbaut<sup>83</sup>. Doch hat schon die Tradition das Mittel der Ironie gekannt?

Wenn anerkannt wird, daß auch die Gestalter der Tradition ihre Charaktere nach den unbewußten Gesetzen der Sprechhaltung Erzählen gestaltet haben<sup>84</sup>, wird man der bewußten Perspektivität der Erzählfiguren Aufmerksamkeit zuwenden müssen<sup>85</sup>. Dann aber erweist es sich als unmöglich, daß die Nazarener mit dem Matronym „Sohn der Maria“ auf die Jungfrauengeburt anspielen. Der Erzähler müßte mindestens andeu-

<sup>82</sup> E. Stauffer, Jeschu ben Mirjam (Mk 6,3), in: Neotestamentica et Semitica, FS M. Black, Edinburgh 1969, 119–128: 121.

<sup>83</sup> Gnika, Markus I 232.

<sup>84</sup> H. Weinrich, Tempus. Besprochene und erzählte Welt, Stuttgart 1971, 28–55; Dormeyer, Sinn 17–21, 90–113; Egger, Methodenlehre 111–133.

<sup>85</sup> N. R. Peterson, Die „Perspektive“ in der Erzählung des Markusevangeliums (1978), in: F. Hahn (Hrsg.), Der Erzähler des Evangeliums (SBS 118/119), Stuttgart 1985, 67–93; R. C. Tannehill, Die Jünger im Markusevangelium – die Funktion einer Erzählfigur (1977), in: Hahn, Erzähler 37–67.

ten, daß die Nazarener ein Vorwissen um die Jungfrauengeburt haben. Dann aber wird die rhetorische Frageform V. 3 zur unverhüllten Information über die wunderbare Geburt Jesu und damit zur hinreichenden Antwort auf die vorhergehende Frage nach der Herkunft von Weisheit und Wundermacht<sup>86</sup>. Der anschließende Kommentar des Erzählers, daß die Nazarener Anstoß nehmen, wird dann völlig unverständlich, ebenfalls das weitere Geschehen.

Das singuläre Matronym kann also nicht gebildet sein, um durch die gegnerischen Nazarener die jungfräuliche Empfängnis Jesu zu verkünden<sup>87</sup>. Auch wenn Gnlika präzisiert, „daß im Bericht vordergründig die Landsleute Jesus beschimpfen“<sup>88</sup>, bleibt unklar, worin die vordergründige, aus Unverständnis hervorgehende Beschimpfung der Nazarener bestehen soll. Der frühe Tod des Josef ist kein Grund, ein unübliches Matronym zu bilden. Eine Behauptung einer unehelichen Geburt ist narrativ vom Autor aus falsifizierbar und keine plausible ironische Erklärung für Weisheit und Wunderkraft<sup>89</sup>. „That’s Mary’s boy from down the street“<sup>90</sup> variiert die These vom frühen Tod des Josef. Der Nachbarjunge behält in einer Entscheidungssituation aber sein Patronym.

Weiterzuführen scheint mir, wenn ein enger Zusammenhang zwischen 6,3 und 3,31–35 sowie den urchristlichen Matronymen hergestellt wird. Der Erzähler greift das urchristliche Matronym „Sohn der Maria“ auf und legt es mit ironischer Doppeldeutigkeit den Nazarenern in den Mund. Jesu Wirken in Weisheit und Machttaten läßt die Gottesherrschaft anbrechen (V. 2). Doch die Gottesherrschaft ist wirkungslos für die Familie geblieben. So bestätigen auf der Erzählebene die Nazarener gemäß Mk 3,31–35 das neue Matronym „Sohn der Maria“, gehen scheinbar auf

<sup>86</sup> Vgl. *W. Grundmann*, Die Geschichte Jesu Christi, Berlin 1957, 379. Die Funktion einer Bestätigung hat dagegen die Frage nach der (jungfräulichen) Abstammung in der Parallelstelle Plutarch, Leben des Romulus, 7: (Remus wird gefangen zu Numitor geführt) „Jener nahm ihn in Empfang und wunderte sich, als er nach Hause kam, über den Leib des Jünglings, der alle an Größe und Kraft übertraf, und sah dem Gesicht das Mutige und Uner-schrockene der Seele an, das unbezwingbar und durch die Umstände unbeeindruckbar war. Er hörte aber von seinen Werken und Taten, die mit dem, was er sah, übereinstimmten. Das Wichtigste aber: Wie wenn ein Gott präsent wäre und die Anfänge großer Dinge lenkte (war es), und so fragte er, durch Überlegung und Eingebung (wörtl.: Zufall) der Wahrheit nahe-kommend: Wer er sei und wie er entstanden sei“ (zit. nach *Berger/Colpe*, Textbuch 50f zu Mk 6,1–6).

<sup>87</sup> *Gräßer*, Jesus 23.

<sup>88</sup> *Gnlika*, Markus I 232.

<sup>89</sup> Gegen *Stauffer*, Jeschu 121.

<sup>90</sup> McArthur legt diesen „informal descriptive sense“ vorsichtigerweise einem Abschreiber in den Mund (Son 55 ff), der die ursprüngliche Lesart του τέκνονος υἱός και ὁ υἱός τῆς Μαρίας p 45 vid verkürzt habe (Son 47–52); *Gnlika*, Markus I 233.

die Konstituierung der neuen Familie in der Gottesherrschaft ein und geben mit ihrer Frage zugleich zu erkennen, daß Maria mit den Brüdern und Schwestern Jesu den Anspruch Jesu widerlegt. Diese haben sich von Jesu Weisheit und Wunderhandlungen nicht zum Glauben „umkehren“ lassen und bieten außerdem keine Anhaltspunkte, diese ungewöhnlichen Vollmachten auf eine besondere Gottesbeziehung dieser Familie zurückzuführen. Wenn Röm 1,3 noch als Kontext herangezogen wird, ist ein weiterer Kontrast zur neuen Familie Jesu in der Gottesherrschaft aufgebaut. Die am Haus Davids hängenden Hoffnungen auf einen eschatologischen Messias mit Weisheit und Machttaten werden von der Aktivierung der Familienmetaphorik abgeschnitten. Wenn nur die Hörer der Gottesherrschaft die neue Familie Jesu bilden, ist der Davide Josef nicht mehr der „Vater“ Jesu und kann die davidischen Vollmachten nicht an ihn weitergegeben haben. Das Matronym wird als polemische Abwehr einer genealogischen Ableitung der Christologie aus der Davidsmessianologie erkannt (vgl. Mk 12,35–37; Röm 1,3). So gehen die Vollmachten nicht auf die davidische Sonderbeziehung zurück, sondern auf weniger privilegierte Gottesbeziehungen oder gar auf normale Fähigkeiten. In V. 4 formuliert Jesus das Motiv zur Zurückweisung entgegenkommend vorsichtig als Mangel an Ehrung (ἄτιμος) dem *Propheten* gegenüber<sup>91</sup>.

Der urchristliche Hörer sieht hingegen das Matronym als Ausdruck des Äonenwechsels. Es zählen nicht mehr die genealogischen Beziehungen zum alten Äon, sondern allein die Familienbeziehungen im neuen Äon, in der Gottesherrschaft. Nicht auf den Davidssohn des alten Äons, sondern auf den Sohn der Maria des neuen Äons kommt es an. Die Geburt aus einer einfachen Frau durchkreuzt die traditionelle Bindung der Christuserwartung an die Davidssohnschaft (Gal 4,4). So muß erwogen

---

<sup>91</sup> Stauffer will die „Atimie“ nach Dtn 13,7–10 auf die Anzeigepflicht wegen Verführung zum Glaubensabfall beziehen (Jeschu 122). Eher aber trifft Preuschens Hinweis auf LXX Weish 3, 16 ff zu: Für Kinder aus Ehebruch und Sünde wird das Alter „Καὶ ἄτιμον ἐπ' ἐσχάτων“ (ungeehrt bis zuletzt) sein. Jesus spielt auf den Vorwurf der unehelichen Geburt an (E. Preuschen, Das Wort vom verachteten Propheten, in: ZNW 17 (1916) 33–48, 45 f. In der Metaphorik Jesu verschiebt sich jedoch die Ehrlosigkeit von dem biographischen Mangel, der nicht gegeben ist, auf die Respektlosigkeit der neuen Familie des Propheten Jesu gegenüber. Wer die biographische Familie anderen vorbehaltlos öffnet und die Beziehungen zur biographischen Familie von dem Handeln nach dem Willen Gottes abhängig macht, verhält sich nach der Meinung der Nazarener wie ein Kind aus Ehebruch und Sünde und verliert den Anspruch auf das Patronym. Der Prophet Jesus rechnet seinen Vater aufgrund des frühen Todes nicht zur Familie in der Gottesherrschaft und läßt sich nach neuem, eschatologischem Brauch nach der Mutter benennen, die die Chance hat, sich von der Gottesherrschaft anrufen zu lassen. Dieses Matronym erhält aber für die Nazarener sogleich den negativen Beiklang eines „vaterlosen“ Sohnes und verursacht deshalb die anschließende Nicht-Ehrung.

werden, ob nicht der vorösterliche Jesus selbst das provokante Matronym „Sohn der Maria“ gebildet hat. Es wäre die Konsequenz aus der Remetaphorisierung der Familie. Jesus durchbricht selbstbewußt aufgrund des Anbruchs der Gottesherrschaft die patriarchalische Namensgebung, die ja Ausdruck normativer Vorprägung in Berufswahl, Lebenseinstellung und religiösen Hoffnungen ist. Mit dem öffentlichen Auftreten gibt er den Handwerksberuf, die Familienzentrierung und die davidischen Messias Hoffnungen auf. „Sohn der Maria“ wird zum Symbol einer neuen Gesellschaft, in der der Sohn und die Tochter sich frei und kritisch das Erbe der Eltern aneignen und der Mutter den Vorzug vor dem Vater zu geben vermögen. Doch schon in der dritten, christlichen Generation haben die „christlichen“ Väter Amt, Kinder, Frau und Namen wieder fest im Griff.

Die Tradition unterschlägt nicht, daß Maria aufgrund ihrer Sozialisation vor Ostern unfähig war, diese Freisetzung ihres Eigenwertes zu akzeptieren. Doch das Unverständnis der Mutter bleibt vorläufig (Apg 1, 14). Ebenso behalten die Nazarener die Chance, die mangelnde Ehrung ihres Propheten zu revidieren.

Während Apg 1, 14 nur allgemein davon berichtet, daß Maria mit den Brüdern Jesu unmittelbar nach Ostern zur Urgemeinde gehört, und Paulus in 1 Kor 9, 5 „Herrenbrüder“ mit ihren Frauen als Wandermissionare kennt, ist der Herrenbruder Jakobus als zentrale Führungsgestalt mehrfach bezeugt (1 Kor 15, 7; Gal 1, 19; 2, 9.12; Apg 2, 17; 15, 13; 21, 18).

### 7. „Der Sohn der Maria“ in der Idealbiographie des Markus

In der Redaktion des Markus gewinnt der Sohn der Maria durch den Bezug zu den späteren Sohn-David-Stellen (Mk 10, 47–48; 12, 35–37) eine zusätzliche Klärung dieser Thematik. Der Ausfall von ‚Sohn Josefs‘ wird zur kalkulierten Leerstelle; denn die Davidssohnschaft kann nur über den Vater weitergegeben werden. Der Leser muß von den Kapiteln Mk 10–12 her einen Vater Jesu aus davidischem Geschlecht substituieren.

Unterstützt wird die Substitution durch die Anerkennung von Weisheit und Wundermacht Mk 6, 2, die als Kennzeichen des großen Daviden Salomo vom künftigen Davidssohn erwartet werden<sup>92</sup>.

Der Spott der Nazarener bezieht sich dann darauf, daß Jesus sich nicht auf seine Davidssohnschaft beruft, sondern die biographische Familie mit der Familienmetaphorik problematisiert und als der neue Sohn der

<sup>92</sup> Pesch, Markusevangelium I 317; K. Berger, Zum Problem der Messianität Jesu, in: ZThk 71 (1974) 1–31.

Maria die Zustimmung der Familie nicht findet. Erst nach Ostern werden die Nazarener und die Familie erkennen können, daß Jesus gerade als der „Sohn der Maria“ der eschatologische Christus und Sohn Gottes ist (1, 1; 12, 35–37). Biographische Daten, die sich mit idealbiographischen Erwartungen decken (der Messias als Sohn eines Daviden), und biographische Daten, die idealbiographische Erwartungen durchkreuzen (der eschatologische Freudenbote als Sohn einer Frau), werden gegeneinander ausgespielt und in indirekte, ironische Antithetik gebracht. Wenn die Nazarener wie der Leser sofort den „Sohn der Maria“ akzeptiert hätten, wären sie bereits beim ersten Besuch Jesu in seine erweiterte Familie eingegliedert worden. Leser und Nazarener trennt jedoch die Ostererfahrung, die durch das verstehende, glaubende Lesen des Evangeliums erschlossen wird.

Als bevollmächtigter Freudenbote der Gottesherrschaft baut Jesus mit der Familienmetaphorik ein produktives Feld auf, in dem die biographischen und genealogischen Zwänge aufgehoben werden und familienübergreifende Beziehungen sich entwickeln können.

Die Idealbiographie Evangelium greift wie jede antike Biographie die biographischen Faktoren und Eckdaten der Hauptperson auf, entwertet sie aber zugleich durch die Aktivierung der Familienmetaphorik in einer Radikalität, die den anderen antiken Idealbiographien fremd bleibt und den Betroffenen, der Familie, den Zuhörern und dem Heimatdorf, zum Anstoß und zur Entscheidung wird<sup>93</sup>. Die familiären Verfestigungen in der antiken Gesellschaft und in der christlichen Gemeinde der dritten Generation werden vom verstehenden Lesen der Idealbiographie Evangelium ständig aufgebrochen<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> Gräber trifft die richtige Alternative: „Entweder wir haben den Evangelisten immer noch nicht ganz verstanden, und nur darum sehen wir hier einen Hiatus in seiner Konstruktion, der für ihn selber gar nicht existierte; oder aber Markus hat diesen Hiatus passieren lassen, weil ihm die Episode für seinen Aufriß, vielleicht auch in ihrem historischen Informationswert, zu wichtig war, um sie ganz zu verschweigen, aber nicht wichtig genug, um ihretwegen seine christologische Zielsetzung zu ändern bzw. umgekehrt die Episode dieser Zielsetzung *genau* anzupassen“ (Gräber, Jesus 6). Leider entscheidet sich Gräber für die zweite Lösung. Evangelium und Idealbiographie widersprechen sich aber nicht (gegen Gräber, Jesus 7).

<sup>94</sup> Das von Matthäus und Lukas aufgenommene Theologumenon von der jungfräulichen Empfängnis Marias transformiert die Familienkritik Jesu und des Markus. Die exzeptionelle Stellung Marias wird singularisiert. Nur ihr allein gewährt nach Lukas der Engel das Recht auf die Namensgebung und die Geistempfängnis, Matthäus nimmt ihr sogar die Offenbarung des Namens und überträgt sie auf Josef. Die Hl. Familie wird zum affirmativen Vorbild der antiken, bürgerlich-patriarchalischen Kleinfamilie. Allerdings halten Lukas und Matthäus durch die Übernahme der markinischen Vorlagen die Kritik an dieser Idylle wach. Erst die Neuzeit wird diesen kritischen Restwiderstand mit der bürgerlichen Familienideologie völlig überblenden.