

Ekkehard Stegemann

Von Kritik zur Feindschaft

Eine Auslegung von Markus 2,1–3,6

Unsere Evangelisten nehmen, was sie erzählen, auch aus der Erfahrung derer, denen sie ihre Überlieferung, Einzelstücke und Sammlungen, verdanken. Doch indem sie diese Traditionen zu einem Gesamtbild vergangener Ereignisse versammeln, d.h. zum Evangelium formen, vermitteln sie die vergangene Erfahrung mit eigener. So legt sich die aktuelle Erzählsituation der Evangelisten über die ihrer Überlieferung und wächst mit ihr zu etwas Neuem zusammen. Literarisch bildet sich dieses Geflecht als komplexe Einheit von Tradition und Redaktion ab.

Diese den Überlieferungsstücken gegenüber jüngere und durchaus eigenständige Erfahrungswelt des Markusevangeliums, seines Autors und dessen erste Leser, für die er sein Werk verfaßt hat, interessiert mich in der folgenden Untersuchung von Mk 2,1–3,6. Gefragt wird also, wie der Evangelist Erfahrungen seiner Erzählzeit im erzählten Text verarbeitet und wie dieser als Deutung bestimmter Probleme seiner Kommunikationspartner fungiert hat. Dabei setze ich voraus, daß der Evangelist mehr als nur ein Archivar respektabler Jesusüberlieferung, nämlich deren Interpret gewesen ist. Ich verstehe also das Markusevangelium als Wiederholung der alten Jesusgeschichten unter den Bedingungen und mit den Erfahrungen des Evangelisten und seiner Zuhörer¹. Und diese Erfahrungen sind dem Evangelisten nicht nur bei der Arbeit am Evangelium unbewußt in die Feder geflossen. Vielmehr arbeitet er sie in Auseinandersetzung mit der ihm zur Verfügung stehenden Überlieferung bewußt auf mit dem Ziel, daß seine Zuhörer im Evangelium ihre eigene Geschichte entdecken und aus dieser Erkenntnis Konsequenzen ziehen².

I

Von der ersten Zeile an weiß der Leser, daß das Markusevangelium vom Weg Jesu Christi, dem Sohne Gottes, handelt. Im Prolog erfährt er, daß dieser Jesus der vom Propheten längst verheißene Herr ist, dem Johannes der Täufer den Weg frei macht und als den Stärkeren und nach ihm Kommenden ankündigt, der schließlich bei der Taufe im Jordan von Gott selbst als Sohn identifiziert wurde und in der Wüste allen Versuchungen Satans zum Trotz diese Sohnschaft bewährt und von den Engeln auch bestätigt bekommen hat (Mk 1,1–13). Auch wenn Markus seinen Zuhörern damit kaum etwas Neues erzählen sollte, sondern nur rekapituliert, was sie schon glauben, so ist dieser Prolog doch schon als Einstimmung in diesen Grundkonsens von Bedeutung. In der Tat bezweckt Markus mit diesem Prolog jedoch mehr. Alles was hier über Jesus gesagt wird, macht den Eindruck, etwas Endgültiges zu sein, das noch (oder schon wieder) außerhalb der »Geschichte« liegt. Zwischen Gott und Satan, Tieren und Engeln und schließlich dem vorauslaufenden Zeugen bewegt sich Jesus hier noch, aber nicht in der Öffentlichkeit des Volkes, der Gegner oder der Anhänger. Diese Geschichte beginnt erst mit Mk 1,14, und zwar bezeichnenderweise mit der Bemerkung, daß Jesus auftrat, als Johannes von der Bühne abtrat. So fällt ein düsterer Schatten auf den Beginn des Weges des Gottessohnes, der Schatten des Todes seines ersten Zeugen, den sie »ausgeliefert« haben. Mit diesem Schicksal im Rücken und im Blick darauf verkündet Jesus, daß die Zeit erfüllt und das Gottesreich nahe ist, daß seine Zeit gekommen ist: »Kehrt um und glaubt dem Evangelium«. Markus sagt nicht, wem diese erste Predigt Jesu in Galiläa gilt. Offenbar faßt sie summarisch das durch Jesu Auftreten überhaupt Geforderte zusammen, ist also so etwas wie der Generalschlüssel zum Verständnis seiner Geschichte, damit aber auch zum Markusevangelium selbst, das ja die Geschichte Jesu, das »Evangelium Jesu Christi«, erzählt. Auch damit wird Markus über die Predigt Jesu seinen Zuhörern kaum etwas Neues mitteilen. Doch fordert er mit Jesu Worten auf, an das Evangelium zu glauben und umzukehren, so mutet er ja seinen Lesern zu, unter diesem Motto auch sein Werk zu lesen.

Das erste, was Jesus tut, ist, Jünger zu berufen, ja, mehr als Jünger,

nämlich Nachfolger, die hinter ihm gehen und Satan die Beute abjagen sollen: Menschenfischer (Mk 1,16–20). Es wäre interessant, durch das ganze Evangelium hindurch einmal zu verfolgen, ob und wie die Jünger ihre Aufgabe, auf dem Weg hinter Jesus zu bleiben, wahrnehmen. Wir würden sehen, daß in Tat und Wahrheit Jesus oft Mühe genug hat, die Jünger hinter sich zu halten, sie wieder auf den Weg zu bringen, von dem sie abgekommen sind, sie zum Weitergehen zu ermutigen, wo sie stehen bleiben wollen. Wir würden sehen, daß den Jüngern dieser Weg immer schwerer fällt, wo Jesus immer näher an Jerusalem, den Ort seines Leidens und seines Sterbens, kommt, und daß sie schließlich alle im gefährlichsten Augenblick, bei der Gefangennahme Jesu, davonlaufen und Jesus in Leiden und Tod allein gehen lassen. Wir würden aber auch sehen, daß Jesus den in der Nachfolge auf seinem Weg Gescheiterten schließlich nach seiner Auferstehung durch die Engelsbotschaft und über die Frauen ein neues Angebot macht, hinter ihm her zu gehen, und daß dieser Nachfolge verheißen wird, sie führe zum erneuten Sehen Jesu. Doch können wir diesen Erzählfaden des Evangeliums hier nicht weiter untersuchen, obschon ich der Überzeugung bin, daß gerade in ihm eine wesentliche Erfahrung des Evangelisten und seiner Leser aufgearbeitet wird, nämlich das Scheitern bei der eigenen Nachfolge. »Kehrt um und glaubt an das Evangelium«, diese Forderung Jesu vom Anfang bekäme so gesehen natürlich einen besonderen Sinn für die Leser, ja, das Evangelium wäre die Wiederholung ihrer Erfahrung an der Geschichte der ersten Nachfolger und zugleich eine Einübung des Angebotes, daß Jesus, der Auferstandene, jenen ersten Jüngern ja auch schon gemacht hat³.

Nach der Erstberufung folgt eine Reihe von Geschichten, die der Evangelist als paradigmatischen ersten Tag der Wirksamkeit Jesu komponiert hat⁴. Voran stellt er eine summarische Notiz (Mk 1,21f), in der zunächst festgestellt wird, daß es Jesu Gewohnheit gewesen sei, am Sabbat in der Synagoge zu lehren. Danach wird diese Lehre knapp charakterisiert: Sie rief Staunen in der Menge hervor, denn Jesus lehrte mit Vollmacht und nicht wie die Schriftgelehrten. Lehre meint dabei wohl nicht einen speziellen Gegenstand, sondern den Unterricht, die Unterweisung auf dem Weg zu Gott, den auch die Schriftgelehrten weisen wollen, aber eben anders als Jesus⁵. Den Machtaspekt der Lehre, der offenkundig auch

deren ungeheuren Eindruck auf die Menge begründet, demonstriert Markus in den folgenden Szenen des ersten Tages der Wirksamkeit Jesu an seinem exorzistischen und heilenden Handeln. Gleich in der ersten Geschichte, die den Kampf eines Vertreters des dämonischen Reiches mit Jesus erzählt (Mk 1,23–28), wird die Vollmacht Jesu, des Heiligen Gottes, über das dämonische Reich deutlich genug vor Augen geführt. Und in der Akklamation der Menge wird denn ja auch ausdrücklich wiederholt, daß dies eine Lehre aus Vollmacht sei, die Jesus vertrete, wenn ihm sogar die Dämonen gehorchen. Dabei kommt, fast en passant, aber doch bezeichnend, noch ein Attribut zur Charakterisierung der Lehre Jesu hinzu: sie ist neu. Eine neue Unterweisung, eine neue, vollmächtige Heilslehre ist also mit Jesus in die Synagoge von Kapernaum gekommen. Doch fügt Markus diesem eindrucksvollen Beispiel machtvoller Lehre Jesu ein zweites hinzu. Gleich im Anschluß an den Exorzismus in der Synagoge demonstriert Jesus ein weiteres Mal seine Macht. Diesmal weniger spektakulär, jedoch ebenso überzeugend. Im Haus seines Anhängers Petrus heilt er die kranke Schwiegermutter (Mk 1,29–31). Im Kampf mit den Dämonen und in der barmherzigen Hilfe für die Kranken erweist Jesus also die Macht seiner neuen Lehre. Kein Wunder, daß die Straße vor dem Haus alsbald zum Hospital wird und die Dämonen ins Zittern kommen (Mk 1,32–34). Erstaunlich jedoch, daß Jesus nach seinen Machttaten in menschenleere Einöde zum Beten flieht und auch seine Jünger, die ihm nachsetzten und ihn zurückholen wollten, auffordert, mit ihm zu kommen und in den umliegenden Dörfern zu predigen. Dieses Unstete eines Wanderpredigers, dessen (Missions)arbeit erfolgreich – oder auch durch offene Ablehnung (vgl. Mk 6,10f) erfolglos – zum Ende gekommen ist, könnte Jesus hier exemplarisch für eine spätere Zeit repräsentieren⁶.

Der Unterschied der Lehre Jesu zu der der Schriftgelehrten ist von Markus in dieser Szenenfolge nicht ausdrücklich dargestellt worden. Obschon das Machtvolle des exorzistischen und heilenden Handelns Jesu, diese neue und die Menge in Staunen versetzende und sie anziehende Art und Weise seiner Lehre natürlich zugleich Rückschlüsse darüber zuläßt, wie die Lehre der Schriftgelehrten ist, nämlich eben nicht so, sondern machtlos und alt und ohne Eindruck auf die Menge, bringt Markus den Unterschied beider Leh-

ren auch explizit zur Sprache. Dies geschieht nach dem paradigmatischen ersten Tag des Wirkens und einer – summarisch mitgeteilten – »Missionsreise« Jesu durch Galiläa, und zwar als er wieder nach Kapernaum zurückgekehrt ist. Doch zwischen das Ende dieser Reise und die Rückkehr nach Kapernaum schiebt der Evangelist noch eine weitere Machttat, nämlich die Heilung eines Aussätzigen (Mk 1,40–45). Diese Geschichte zeigt Jesu Barmherzigkeit und seine große Macht noch einmal aufs deutlichste, sie unterstreicht aber vor allem, daß diese Macht nicht gegen die Anordnungen des Mose gerichtet, keine revolutionäre Aufwiegelung gegen die religiöse Instanz des Gesetzes und dessen offizielle Verwaltung ist. Denn Jesus schärft dem Geheilten ein, Schweigen zu bewahren und sich der offiziellen Reinheitsklärung durch den Priester sowie der erforderlichen Opferdarbringung zu unterziehen, und zwar »ihnen zum Zeugnis«.

Das könnte heißen: der Geheilte soll sich dem gesetzlich vorgeschriebenen Ritus unterwerfen, um ihnen ein Zeugnis von Jesu Vollmacht zu geben, das sie von der neuen Lehre überzeugen könnte. Da der Geheilte dieser Anordnung Jesu zuwiderhandelt und öffentlich ausbreitet, was er erfahren hat, blieb diese Chance ungenutzt. Wahrscheinlicher jedoch ist eine andere Auslegung, die die Wendung »ihnen zum Zeugnis« als eschatologisches Belastungszeugnis für den Unglauben der Priester versteht. Dann wäre der Ungehorsam des Geheilten nicht das Vermeiden einer Missionsgelegenheit, sondern einer Bekenntnissituation vor einer der neuen Lehre gegenüber feindseligen Instanz (vgl. Mk 13,9 und noch 6,11). Das Ergebnis des Verkündigens⁷ durch den Geheilten ist jedenfalls, daß der Zulauf der Menge zu Jesus immer größer wird und selbst bis in die Einöden vordringt, wohin er sich zurückzieht.

Ziehen wir das Fazit aus dem Textgefälle von Mk 1,1–45: Jesus ist der verheißene, von Johannes angekündigte und von Gott selbst identifizierte »Sohn«. Nach dem Martyrium des Täufers beginnt er seinen Weg in Galiläa mit der Verkündigung des Evangeliums und in Begleitung einer Schar von Nachfolgern. Die neue Lehre, die er bringt, ist voller Macht, wie der Sieg über die Dämonen und die barmherzige Hilfe für die Elenden erweisen. Sie wendet sich nicht gegen das Gesetz Moses, unterscheidet sich jedoch von dessen

Auslegung durch die Schriftgelehrten und seiner Verwaltung durch die Priester, die Jesus deswegen offenbar feindselig gegenüberstehen. Die Menge jedoch wird von dieser Lehre angezogen.

II

Mit der Rückkehr Jesu nach Kapernaum (Mk 2,1) führt der Evangelist den Erzählfaden fort, der vom ungeheuren Eindruck der Lehre Jesu auf die Menge berichtet. Das Volk drängt sich vor dem Haus, in dem Jesus sich aufhält, so daß nicht einmal die Tür mehr frei bleibt und ein Gelähmter von seinen Trägern über das Dach heruntergelassen werden muß. Nimmt der Evangelist mit dieser Eröffnungsszene seinen Bericht vom vollmächtigen Handeln zugunsten der Elenden wieder auf, so beginnt er jedoch hier zugleich eine Reihe von expliziten Konflikten Jesu mit Schriftgelehrten und Pharisäern. Dieser Wandel ist auch an der Erzählstruktur abzulesen, die ein eigentümliches Gemisch aus Streitgespräch und Wundergeschichte darstellt. Eine ähnliche Mixtur wie in Mk 2,1–12 findet sich auch in Mk 3,1–6, während dazwischen »reine« Streitgespräche stehen. Beendet wird diese erste Sequenz von Auseinandersetzungen mit dem Todesbeschluß von Pharisäern und Herodianern in Mk 3,6. Dieses Ende ist im Blick auf das Evangelium insgesamt nur ein vorläufiges. Denn immer wieder prallen Jesus und diese Gegner aufeinander. Im Blick auf das Geschick Jesu ist dieses vorläufige Ende jedoch ein deutliches Signal für die Passion, die davon berichtet, wie der Todesbeschluß in die Tat umgesetzt wird. So gesehen bekommt auch diese erste Reihe von Auseinandersetzungen einen Charakter letzten Ernstes. Hier geht es um mehr als um theologischen Streit. Der könnte ja die Suche nach der Wahrheit sein, die Jesus und seine Gegner auch und gerade durch Kritik hindurch verbinden würde. Da es jedoch in diesen Auseinandersetzungen für Jesus um Leben und Tod geht, kennzeichnet äußerste Feindschaft die Szene. Und da diese Feindschaft der Lehre Jesu, der der Gottessohn ist, und seinen Nachfolgern gilt, sind Schriftgelehrte und Pharisäer von vornherein für Markus mit einer bösen Hypothek belastet.

Daß mit Mk 2,1–12 die Szene sich grundsätzlich gewandelt hat, wird an dem Verhalten Jesu gegenüber den Hilfesuchenden deut-

lich. So kennzeichnet Markus die Mühe der Träger, die erst die Menge zu überwinden hatten und auf ungewöhnliche Weise sich bis zu Jesus selbst vorgearbeitet haben, ausdrücklich als »Glauben«. Damit zeigt er wohl an, daß der Weg zu Jesus selbst, in sein Haus, die Faszination der Menge buchstäblich überschreiten muß. Indem Jesus dem zur Heilung gekommenen Gelähmten zusagt, Gott vergebe ihm die Sünden (*passivum divinum*), wird zugleich klar gemacht, wieviel mehr die Glaubenden von Jesus zu erwarten haben, nämlich nicht nur physische, sondern auch seelische Heilung. Die neue Lehre aus Macht ist eine Arznei für Kranke, mehr noch aber für Sünder. Sie führt zur Restitution des Gottesverhältnisses. In dem neuen, vollmächtigen Lehrer wirkt offenbar die Macht Gottes, dessen Sohn Jesus ist. Doch indem Markus diese enge Verbindung Jesu mit Gott in der Zusage der Sündenvergebung unterstreicht, leitet er zugleich die Auseinandersetzung mit den Schriftgelehrten ein. Ihre Theologie schließt offenbar eine derartig enge Verbindung Jesu mit Gott aus, weil sie darin die Einzigkeit Gottes blasphemisch tangiert sehen, damit aber das fundamentale jüdische Bekenntnis zu Gott. Zwar denken die Schriftgelehrten dies nur bei sich. Doch deckt Jesus ihre geheimen Gedanken auf und fordert sie auf, in einem praktischen Syllogismus auf das Recht zu schließen, in dem er im Namen Gottes und für ihn auf Erden handelt: »Was ist leichter: dem Lahmen zu sagen: ›Gott vergibt deine Sünden‹ – oder zu sagen: ›Steh auf, nimm dein Bett und geh umher?‹«. Aus Jesu mächtigen Taten sollen die Schriftgelehrten auf seine enge Verbindung mit Gott schließen, die das Recht der Sündenvergebung impliziert. Zur Demonstration vollzieht er dann zum Staunen der Menge die Heilung⁸. – Es ist kein Zufall, daß später in der Passionsgeschichte das eigentliche Todesurteil da gefällt wird, wo Jesus auf die Frage des Hohenpriesters vor dem Synedrium sich dazu bekennt, der Christus, d.h. der Sohn Gottes zu sein (vgl. Mk 14,62–64). Diese Blasphemie ist es, die ihn letztlich aus der Sicht der religiösen jüdischen Autoritäten des Todes schuldig macht, aus der Sicht des Markus aber zu Unrecht, da seine Machttaten ihn eben als diesen Gottessohn ausgewiesen haben⁹. Der zweite Konflikt (Mk 2,13–17) wird damit eingeleitet, daß Jesus den Zöllner Levi in die Nachfolge beruft. Damit verschiebt sich die Auseinandersetzung von der »theologischen« auf die »ekkesiolo-

gische« Ebene. Wie die folgende Szene klar macht, war diese Berufung kein Ausnahmefall. Vielmehr ist diese Sorte von Nachfolgern, wie Markus en passant erwähnt, die Regel. Und mit ihnen, Zöllnern und Sündern, hat Jesus sogar Tischgemeinschaft. Warum die Schriftgelehrten¹⁰ daran Anstoß nehmen, wird nicht gesagt. Doch wird es die verachtungswürdige soziale und religiöse Qualität dieser Leute gewesen sein, die hier pauschal moniert wird¹¹. Jesus antwortet auf den Vorwurf nicht mit einer Apologie dieser Nachfolger, sondern so, daß er es als den eigentlichen Zweck seiner Sendung darstellt, Sünder zu berufen und nicht Gerechte. Wie der Arzt zu Kranken und nicht zu Gesunden kommt, so kommt Jesus zu den Zöllnern und Sündern. Freilich wurde aus der vorhergegangenen Sündenvergebungsgeschichte ja schon deutlich, daß Jesus diesen seinen Nachfolgern Gottes Vergebung zusagt. Mithin ist der »theologische« mit dem »ekklesiologischen« Konflikt eng verzahnt.

Die dritte Auseinandersetzung (Mk 2,18–22) setzt die Verschiebung der Ebene weiter fort. Jetzt wird das Verhalten seiner Jünger zum Anlaß für die Auseinandersetzung mit Jesus. Sie unterlassen nämlich eine religiöse Praxis, das Fasten, die von den Johannesjüngern und von den Pharisäern geübt wird. Welche Art von Fasten hier gemeint ist, ob ein privates oder das öffentliche und für alle Juden gebotene Fasten am großen Versöhnungstag (nach der Zerstörung des Tempels gehört dazu auch das Gedenkfasten für diesen Tag), wird nicht ausgeführt. Immerhin ist das Unterlassen des Fastens durch Jesu Jünger derart auffällig, daß Jesus es legitimieren muß. Er tut das mit einem Bildwort, das seine Anwesenheit als Zeit messianischer Freude, als Hochzeit, konstatiert, in der es absurd wäre zu trauern. Ein weiteres Bildwortpaar erklärt, daß das Fasten zu den religiösen Formen der Zeit ante Christum natum gehört, zu den alten Instrumenten, die das Neue, das mit Jesus auf dem Plan ist, nicht fassen können, wie ein alter Schlauch nicht den neuen Wein. Allerdings fügt Jesus eine Einschränkung hinzu: auch für seine Jünger werden Tage kommen, an denen sie dann fasten, nämlich nach seiner »Hinwegnahme«. Gleichviel ob damit eine bestimmte Fastenpraxis der Jünger oder aber ihre Entbehrung der Anwesenheit Jesu überhaupt gemeint ist. Gleichviel auch, ob dieser Zeitpunkt mit dem Tode Jesu unmittelbar beginnt oder aber ei-

ne, was mir nicht wahrscheinlich ist, noch fernere eschatologische Zukunft meint, dieses Fasten der Jesusjünger ist jedoch deutlich von dem der Pharisäer unterschieden, da sein Grund die »Hinwegnahme« Jesu ist, die Trauer um seinen Tod. So kommt aber auch in diese Geschichte ein deutliches Signal der Passion.

Die vierte Konfliktgeschichte (Mk 2,23–28) betrifft wieder ein Verhalten der Jünger Jesu, und zwar noch einmal in Bezug auf eine religiöse Praxis. Doch hier unterlassen die Jünger nicht etwas Gebotenes, sondern tun etwas Verbotenes. Dabei zielt dieses Tun auf ein ungleich bedeutenderes Identitätsmerkmal jüdischer Religion als das Fasten, nämlich die Sabbatheiligung. Denn indem sie Ähren raufen, entweihen sie die Ruhe des Sabbattages. Die Begründung, die Jesus für dieses Verhalten seiner Jünger zunächst gibt, könnte es als exzeptionelles Tun in einer Notsituation legitimieren. Auch das zweite Argument, das Jesus gebraucht, bleibt noch innerhalb dieses Argumentationsrahmens, obschon es durchaus viel grundsätzlicher formuliert ist: das Maß des Sabbats ist nach Gottes Willen und seiner Schöpfungsordnung der Mensch. Doch zeigt die Folgerung, die sich dieser Argumentation anschließt, daß das Verhalten der Jünger am Sabbat nicht den gegebenen Spielraum des Erlaubten voll ausschöpft, sondern offenbar die Macht des Menschensohnes auch über den Sabbat wahrnimmt.

In der Tat demonstriert der letzte Konflikt (Mk 3,1–6) in dieser Sequenz von Auseinandersetzungen Jesu mit Schriftgelehrten und Pharisäern, was damit eigentlich gemeint ist. Hier auch wird die Szene endgültig zum Tribunal, freilich in eigentümlicher Weise für die, die Jesus anklagen wollen. Sie lauern auf einen Grund dafür, den sie mit der Anwesenheit eines Krüppels, den Jesus ja am Sabbat heilen könnte, in greifbarer Nähe wännen. Und tatsächlich nimmt Jesus diesen Streit an. Doch indem er den Krüppel auffordert, in die Mitte zu treten, macht er klar, daß er, der Mensch in seiner Not, sei sie chronisch oder akut, das eigentliche Objekt des Streites ist. Nicht die Frage der rechten Sabbatpraxis steht zur Debatte, schon gar nicht abgesehen vom Elend des Menschen. Vielmehr steht im Mittelpunkt der leidende Mensch, die Wohltat oder die Übeltat an ihm, seine Rettung oder sein Verderben. Eben mit dieser Alternative konfrontiert Jesus seine Gegner, wenn er – in der Form einer Erlaubnisfrage bezüglich des am Sabbat gebotenen oder

verbotenen Tuns – fragt: »Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses zu tun? Jemanden zu retten oder zu töten?«. Es ist die Allgemeinheit dieser Alternative, die ja nur eine scheinbare ist, die zeigt, daß Jesu Frage von einem Standpunkt jenseits halachisch-jüdischer Diskussion um die Sabbatheiligung gestellt wird. Denn diese Allgemeinheit impliziert, daß es ein drittes, der Sabbatheiligung einen eigenständigen konkurrenzfähigen religiösen Wert zuerkennendes Prinzip nicht gibt. Das wäre nämlich ein Nichtstun, wenn auch ein angeblich heiliges, im Blick auf die Alternative freilich ein böses. Daß der Sabbat um des Menschen willen und nicht der Mensch um des Sabbat willen geschaffen wurde, wie es in der vorigen Geschichte hieß, bekommt so eine eindeutige Auslegung. Das Handeln zugunsten des Menschen in seiner Not ist das überall und jederzeit Gebotene. Es am Sabbat nicht zuzulassen oder nur unter Kautelen bzw. es gegebenenfalls, wie etwa bei chronischer Invalidität, als verbotenes Tun einzustufen, zeugt darum von der Vertauschung der Prioritäten. Überführt von dieser Argumentation schweigen denn auch die Gegner. Doch ihr Schweigen ist, wie Jesu zornige und trauernde Reaktion zeigt, kein stilles Einverständnis, auch nicht bloßer Mangel an Gegenargumenten, sondern Ausdruck ihrer Herzensverhärtung. Diese tiefere Unfähigkeit zur Wahrheit, die Jesu Emotion hervorruft und wie ein endgültiges göttliches Urteil erscheinen läßt, führt denn wohl auch zur Vereinbarung der Pharisäer mit einflußreichen politischen Kreisen, den Herodianern, Jesus zu beseitigen, nachdem dieser, seinem Prinzip des Wohltuns und der Lebensrettung folgend, den Krüppel wunderbar geheilt hat. So aber wird klar, daß es zwischen Jesus und seinen Gegnern keine Brücke mehr gibt. Der Plan zur Passion ist gefaßt. Dessen Ausführung steht zwar noch aus. Die aber ist in jedem Fall von jetzt an unvermeidbar.

Ziehen wir das Fazit: Jesu neue, vollmächtige Lehre trifft bei Schriftgelehrten und Pharisäern auf tödliche Feindschaft. Diese entzündet sich vor allem an dem – für Markus durch Jesu Machttaten reichlich ausgewiesenen – Anspruch, in Gottes Macht und in deren Namen auf Erden zu wirken. Diese Feindschaft betrifft darum auch bestimmte Konsequenzen aus dieser Vollmacht Jesu, namentlich die Zusammensetzung seiner Anhängerschaft aus – der Vergebung gewissen – Sündern und sozial Verachteten sowie deren

Praxis, die mit einigen wesentlichen Kennzeichen religiöser Identität von Juden nicht übereinstimmt. Ist dieser Bruch der Jesusjünger theologisch – für Markus – aus der Sendung Jesu legitimierbar, so gilt dasselbe für die pharisäische Feindschaft Jesus und seinen Anhängern gegenüber nicht. Letztlich dominiert die Herzenshärte, die für Jesus notwendig den Tod bedeutet. Das erzählt erst die Passionsgeschichte. Doch ist das Auftreten Jesu, seine neue Lehre aus Vollmacht, die längere Einleitung dazu¹².

III

Um das Bild dieser Feindschaft von Pharisäern und Schriftgelehrten Jesus und seiner neuen Lehre gegenüber zu vervollständigen, müßten wir noch andere Kapitel des Markusevangeliums heranziehen, nicht zuletzt die Passionsgeschichte selbst¹³. Doch dadurch würde sich der Eindruck, den wir aus Mk 2,1–3,6 gewonnen haben, nicht wesentlich verändern. Es würde allenfalls klarer werden, daß die Schriftgelehrten nach Meinung des Markus in der Ablehnung der in Jesu exorzistischen Taten wirksamen Macht göttlich-heiligen Geistes nicht vor der Verdächtigung zurückschrecken, die sie vom Dämonenfürsten selbst herleitet (vgl. Mk 3,22–30). Und die Pharisäer würden wir dabei ertappen, daß sie trotz der Fülle der Wunder, die Jesus wirkt, noch weitere Zeichen vom Himmel zur Bestätigung der Vollmacht Jesu fordern (vgl. Mk 8,11–13 und 11,27–33), um davon zu schweigen, daß sie natürlich ihre Konspiration mit den Herodianern zum Zweck der Beseitigung Jesu fortführen (vgl. Mk 12,13–17) und schließlich damit auch Erfolg haben (vgl. Mk 14–15). Schließlich würde aber auch ein weiterer Beleg dafür zu finden sein, daß Jesus keinesfalls den Willen Gottes, sein in der Schrift bezeugendes Wort zu übertreten lehrt, sondern im Gegenteil dieses gegen die menschliche Überlieferung und Satzung, die sich darüber gelegt hat, allererst zu seiner ursprünglichen Integrität restituiert (vgl. Mk 7,1–22).

Offenbar durchzieht also der Konflikt um die neue Lehre Jesu, wie wir ihn an Mk 2,1–3,6 näher kennengelernt haben, das Markusevangelium wie ein roter Faden. Warum berichtet der Evangelist von diesen Auseinandersetzungen? Der nächstliegende Grund ist

natürlich der, daß Markus mit diesen Geschichten Erfahrungen verarbeitet, die er und seine Leser selbst haben. Doch da er diese Konflikte ja als solche Jesu und seiner ersten Jünger darstellt und offenkundig mit Hilfe von überliefertem Material, ist es notwendig, zunächst zu fragen, inwieweit die Art dieser Auseinandersetzung und ihr Inhalt schon an der Tradition haftet und was aufs Konto des Evangelisten zu setzen ist.

Die literarische Analyse der in Frage stehenden Partien des Markusevangeliums hat zu dem eindeutigen Ergebnis geführt, daß das Meiste vom Evangelisten nicht selbständig verfaßt, sondern aus der Überlieferung aufgenommen wurde. Im einzelnen ist dagegen umstritten, an welchen Stellen Markus in seine Tradition eingegriffen hat und vor allem in welcher Zusammenstellung die Überlieferung auf ihn gekommen ist. D.h. im Blick auf Mk 2,1–3,6: bedient sich Markus hier schon einer älteren Sammlung von Streitgesprächen und wenn ja, wie hat diese ausgesehen¹⁴?

Ich kann hier nur meine Einsicht in den Überlieferungsprozeß von Mk 2,1–3,6 resümieren, und zwar ohne dies mit methodisch kontrollierbaren Argumenten und in Auseinandersetzung mit anderen Meinungen auszuweisen¹⁵. Doch scheint mir nachweisbar, daß der Evangelist für die heutige Komposition der Konfliktsequenz insofern verantwortlich ist, als zumindest Mk 3,1–6 von ihm mit Absicht an deren Ende gestellt wurde. Ich vermute jedoch, daß Mk 2,1–12 und Mk 3,1–6 ursprünglich eine Überlieferungseinheit waren, in die der Evangelist Mk 2,13–28 eingeschoben hat, ein Stück übrigens, dessen Kernbestand wohl auch eine schon vor Markus zusammengestellte Sammlung ausmacht. Diese literarische Technik, die man etwas leger, aber durchaus treffend Sandwich-Verfahren genannt hat, ist für Markus übrigens sehr oft nachweisbar. Sie läßt sich an Mk 2,1–3,6 durch literarkritische sowie form- und traditionsgeschichtliche Argumente belegen.

Nun ist freilich nicht nur diese Komposition auf das Konto des Evangelisten zu setzen. Vielmehr hat er wohl auch im Detail eingegriffen und selbständig formuliert. Am wahrscheinlichsten ist dies für Einzelformulierungen in Mk 2,1–12 und Mk 3,1–6, zumal für Mk 2,10 und Mk 3,6. Aber auch an der eingeschobenen älteren Sammlung, zumal an deren Rändern hat der Evangelist wohl gearbeitet, insbesondere scheint mir Mk 2,28 auf sein Konto zu gehen.

Hinzu kommt, daß die Identifizierung der Gegner nur zum Teil traditionell, zum anderen aber wohl redaktionell ist. Schließlich wird nicht auszuschließen sein, daß die Überlieferungskomplexe, die Markus zu der Komposition von 2,1–3,6 formt, vor ihrer Rezeption durch ihn selbst schon eine Überlieferungsgeschichte hinter sich haben. Insbesondere gilt dies wohl für Mk 2,18–22 und Mk 2,23–27.

Wie auch immer das Verhältnis von Tradition und Redaktion in Mk 2,1–3,6 bestimmt wird – und jede Rekonstruktion muß hypothetisch bleiben –, so ist mir doch wahrscheinlich, daß die Überlieferung des Markus keinesfalls ein Zeugnis derartiger Todfeindschaft der Gegner Jesus gegenüber ist. Wo nicht überhaupt der Kontext des gesamten Evangeliums diese Feindschaft allererst konstituiert und in die Einzelüberlieferung aufgrund dieser Komposition übertragen wurde, hat sie der Evangelist selbst eingetragen. Gewiß, es läßt sich womöglich im Überlieferungsvorgang ein Prozeß zunehmender Verschärfung der Konflikte erkennen. Die heutige Konstellation tödlicher Feindschaft und unüberbrückbarer Gegensätze ist aber das Werk des Evangelisten (bzw. der jüngsten Traditionsschichte) und reflektiert dessen Erfahrung. Abgesehen von diesem Kontext stellen die alten Überlieferungsstücke zwar auch einen Konflikt zwischen Jesus bzw. seinen Jüngern und jüdischen Gegnern dar. Doch handelt es sich dabei um interne jüdische Streitigkeiten, nicht aber um eine Auseinandersetzung zwischen Feinden. Am Traditionsbestand des Streitgesprächs in Mk 2,23–28 ist das in einem anderen Beitrag für diesen Band überzeugend dargelegt (vgl. S. 58ff), an anderen Stücken könnte es gezeigt werden¹⁶. So stellt sich die Frage, was denn geschehen ist, daß aus einer innerjüdischen Kritik früher Jesusanhänger bei Markus ein Dokument letzter Feindschaft und unüberbrückbarer Gegensätze wurde.

IV

Die Todfeindschaft von Pharisäern und Schriftgelehrten, ja, wie die Passionsgeschichte zeigt, der Autoritäten Israels gegenüber Jesus (und seinen Anhängern) steht in einem deutlichen Kontrast zur

Begeisterung der Menge für Jesu neue Lehre einerseits und deren positiver Relation zur – freilich von menschlichen Zutaten gereinigten – religiösen Überlieferung Israels andererseits. Pauschale Negativurteile über *die* Juden finden sich im Unterschied etwa zum Johannesevangelium bei Markus deswegen nicht. Ein Wille zur Differenzierung ist spürbar. Zumindest an einer Stelle vermag der Evangelist auch voll Sympathie für einen Schriftgelehrten zu urteilen (vgl. Mk 12,28–34), auch wenn wenig später wieder ganz pauschal von der Heuchelei der Schriftgelehrten die Rede ist (vgl. Mk 12,38–40). Immerhin gesteht der Evangelist der Menge, die bei Jesu Einzug in Jerusalem noch begeistert war, später jedoch das »Kreuzige ihn« schrie, zu, sie sei vom Hohenpriester aufgehetzt worden (vgl. Mk 15,11ff). Ein positives Wort über Pharisäer fehlt jedoch ganz, wie umgekehrt die an Jesu Verurteilung mitbeteiligten obersten römischen Instanzen, repräsentiert durch Pilatus, von dem größten Schuldanteil – gewiß entgegen der historischen Wahrheit – entlastet werden. In völliger Umkehrung der wahren Macht- und Rechtsverhältnisse in Palästina zur Zeit Jesu werden die Römer zu Exekutivorganen der jüdischen Autoritäten in der markinischen Passionsgeschichte. Und es ist sicher kein Zufall, daß es ein römischer Zenturio unter dem Kreuz ist, der als erster die Gottessohnschaft Jesu bekennt, während kurz vorher noch von jüdischer Seite dem sterbenden Gottessohn nur Lästerung und Spott entgegengebracht wird.

Als Pendant zur so dargestellten Todfeindschaft der jüdischen Autoritäten findet sich im Evangelium eine endgültige und schneidende Absage Jesu. Auffällig ist, daß sie nicht nur speziell dieser Gruppe von Akteuren gilt, sondern Israel qua Religion überhaupt. So wird nach dem Tode Jesu und dem Bekenntnis des Zenturio notiert, daß der Vorhang im Tempel zerriß (Mk 15,38). Und damit will Markus vermutlich sagen, daß Gott das Allerheiligste und damit den Tempel verlassen hat. Ein Dienst Gottes kann also – zumindest im Tempel – nach dem Tode Jesu nicht mehr stattgefunden haben. Noch deutlicher und endgültiger sind drei andere Stellen. In der Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaums, der offenbar ein Symbol der jüdischen Religion ist (vgl. Hos 9,10–17; hier auf das Volk allgemein), wird deren endgültige Verkümmernung geweissagt: »Nie mehr bis in Ewigkeit soll jemand von dir

noch eine Frucht essen!« (Mk 11,14). Und indem Markus zwischen den Fluch Jesu und der Konstatierung seines Eintreffens (Mk 11,20ff) die Szene von der energischen Tempelreinigung durch Jesus stellt, wird klar, daß es jene Perversion des von Gott ursprünglich als Gebetshaus für alle Völker (!) gewollten Tempels zur Räuberhöhle ist, die hier der Fluch trifft. Noch weiter geht das Winzergleichnis (Mk 12,1–11). Denn hier wird erzählt, daß Gott Israel den Weinberg wegnehmen und anderen geben wird, da es die Gottesboten schon immer mißhandelt und schließlich sogar seinen Sohn getötet hat. Ja, nicht nur wird der Weinberg ihnen weggenommen, sondern die alten Pächter werden auch getötet werden. Und in der Rezeption eines Psalmwortes wird am Schluß des Gleichnisses noch einmal metaphorisch festgestellt, daß durch die Verwerfung Jesu in Israel er zum Fundament eines neuen Baus geworden ist. Schließlich weissagt Jesus in Mk 13 die totale Zerstörung des Jerusalemer Tempels und macht damit klar, daß in der furchtbaren Niederlage der Juden im ersten Krieg gegen Rom, an deren Ende die Zerstörung des Tempels stand, sein Fluch und jene Weissagungen endgültig geschichtlich realisiert wurden. Mit der Ablehnung der neuen Lehre Jesu, des Evangeliums Gottes, und der Tötung des Sohnes haben die Autoritäten der Juden ihrer pervertierten Religion selbst das Urteil gesprochen und Gottes Strafgericht auf sich gezogen. Zwar haben sie offenbar noch die Macht, Jesu Anhänger vor ihre Gerichte zu schleifen und in ihren Synagogen auspeitschen zu lassen (Mk 13,9). Doch sind sie nur noch ein verdorrter, fruchtloser Baum, ist ihnen der Weinberg weggenommen, während das Evangelium nun allen Völkern gepredigt wird (Mk 13,10). Außerhalb der Jüngerschaft Jesu gibt es nur Verstokkung (Mk 4,10–12).

V

Es ist keine Frage, daß dieser Antijudaismus des Markusevangeliums sich – sozusagen – geschichtstheologisch legitimiert. Die grauenhafte Niederschlagung des jüdischen Widerstandes durch die Römer und die Tatsache, daß der Tempel und nahezu ganz Jerusalem dem Erdboden gleich gemacht wurden, nimmt der Evan-

gestaltet als Zeichen göttlichen Strafgerichts, ja, mehr noch, als Rachezug Gottes an Israel für die Tötung Jesu und als endgültige Zerschlagung der jüdischen Religion. Gott hat sein Volk verlassen. Anders als etwa der Verfasser des 4. Esra, der dieses grauenhafte Ereignis zum Anlaß nimmt, um mit Gott um dessen Gerechtigkeit zu streiten, aber dann doch Israel nicht gänzlich von Gott verlassen sieht, deutet das Markusevangelium den Sieg der Römer als Ende Israels qua »Lehre«, Unterweisung auf dem Weg zu Gott. So spiegelt die Feindschaft der jüdischen Autoritäten der neuen Lehre Jesu gegenüber nur die Feindschaft dieser dem Judentum gegenüber. Die – ohne Zweifel – von Markus fingierte und extrem verschärfte Rolle jüdischer Autoritäten im Prozeß Jesu, die – ohne Zweifel – zur Feindschaft zugespitzte Überlieferung von Konflikten früherer Jesusanhänger mit ihren jüdischen Brüdern dient zur Begründung einer bestimmten Interpretation eines bestimmten geschichtlichen Ereignisses. Wie kommt der Evangelist zu dieser Deutung?

Es wird kaum eine Erklärung dafür geben, die mehr als Vermutungen äußern kann. Meine gehen dahin, das Markusevangelium als Reflex jenes Separationsprozesses von Judentum und »Christentum« nach 70 n. Chr. zu verstehen, in dessen Verlauf das Judentum sich nach der katastrophalen Niederlage gegen Rom unter hauptsächlich pharisäisch-schriftgelehrter Tradition konsolidierte. Dieser Konsolidierung stand jedoch theologisch wie ekklesiologisch, d. h. wegen der Verehrung Jesu als Gottessohn und aufgrund ihrer Zusammensetzung (mehrheitlich nichtjüdisch?) und ihrer von elementaren Praktiken jüdischer Religion entfernten Verhaltensweise die Gemeinde der Markusgruppe entgegen. Die Konflikte in Mk 2,1–3,6 sprechen in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache. Ebenso deutlich ist aber auch, daß Mitglieder der Markusgruppe wegen ihres »Glaubens« sich vor synagogaler Gerichtsbarkeit zu verantworten hatten und gegebenenfalls bestraft wurden. Diese Bestrafungen gingen aber wohl nicht über das – erlaubte – Maß hinaus, wie es in Mk 13,9 geschildert wird. Eine Kapitalgerichtsbarkeit gab es für jüdische Instanzen nicht. Sie wird ja auch in der Passionsgeschichte Jesu nicht in Anspruch genommen. Andererseits scheint Jesu Prozeß so etwas wie ein exemplarisches Verhalten für Jünger in einem solchen synagogalen Verfahren darzustellen, zumal die gleichzeitige Verleugnung und das Vermeiden der Bekenntnissitua-

tion durch Petrus, geschickt literarisch verwoben mit dem aufrechten und furchtlosen Martyrium Jesu, durchaus eine nicht unwichtige Erfahrung der – nach Meinung des Evangelisten – gescheiterten Nachfolge Jesu gewesen sein dürfte. In der Tat setzt das Evangelium an zahlreichen Stellen das Versagen von Jesusanhängern in der Nachfolge des leidenden Bekenners voraus. Ja, es scheint, als wenn gegen solches Versagen und mancherlei Abfall und Irrlehre der Evangelist seinerseits eine Konsolidierung seiner desolaten und kümmerlichen Gemeinde anstrebt. Wir wiesen am Anfang schon darauf hin. Eine Analyse der Parabelrede in Mk 4, der apokalyptischen Rede in Mk 13, der großen Komposition zwischen Messiasbekenntnis des Petrus in Mk 8 und dem Erreichen der Endstation Jesu, Jerusalem, in Mk 11 könnte dies unterstützen. Es scheint mir das Evangelium insgesamt eine »Einübung im Christentum« zu sein, und zwar nach der erfolgten und bitteren Separation von der Synagoge. So ist denn auch der Eintritt in die Anhängerschaft Jesu mehr als nur das Bekenntnis eines Glaubens, nämlich das Verlassen aller religiösen und sozialen Bezüge, ein Religionswechsel (vgl. Mk 3,31–35; 10,17–31), dient die Feindschaft nach Außen zugleich der inneren Stabilisierung. Und nicht zufällig ist der größte Tadel der Jünger im Evangelium der, daß sie Jesus gegenüber genauso verstockt und verhärtet sind wie die jüdischen Autoritäten (vgl. Mk 6,52; 8,14–21).

Markus hat in seinem Evangelium einen Weg eingeschlagen, den Matthäus und Lukas, die beiden Rezipienten seines Werkes, die wir kennen, fortgeführt haben. Die Schärfe der Absage an das Judentum seitens der frühen christlichen Gemeinden nach 70 n. Chr. nimmt eher zu als ab. Das Urteil wird dabei immer endgültiger, die Negation einer eigenständigen religiösen Existenzberechtigung der Juden bei gleichzeitiger Reklamation ihres religiösen Erbes wird immer bedrohlicher. Daran ändert sich auch nichts, als die frühchristlichen Minderheiten in der Geschichte einen triumphalen Siegeszug antreten. Hat sich aber diese Kirche mit Recht auf Markus, Matthäus und Lukas berufen? Was die Inhalte ihrer theologischen Stellung zum Judentum anlangt, wurzeln auch die negativen Aussagen der Kirche in der Tat im Neuen Testament. Doch welche Verkehrung der Machtverhältnisse ist dabei dazwischengetreten, welches Potential an Instrumenten hat die Kirche dabei in die

Hand bekommen und gegen Leib und Leben von Juden auch eingesetzt oder einsetzen lassen? Wie hat schließlich diese Kirche angesichts der Ermordung von Millionen und Abermillionen jüdischer Kinder, Frauen und Männer vor weniger als einem Menschenalter versagt, als das Tun des Bösen und das Töten ebenso an der Tagesordnung war wie die Unterlassung des Guten und der Lebensrettung, die doch jederzeit und überall geboten sind nach Mk 3,4!

Es ist das epochale Ereignis des Grauens, der Holocaust, der christliche Theologie und Kirche zur Revision ihres feindlichen Verhältnisses Juden und ihrer Religion gegenüber zwingt. Die Suche nach den Wurzeln dieser Feindschaft kann vor dem Neuen Testament nicht haltmachen. Ein Überdenken der christlichen Fundamente, insbesondere des Absolutheitsanspruchs des Christentums angesichts dieser realen Geschichte ist aber nicht nur um der Wahrhaftigkeit willen unvermeidbar. Es ist eine Existenzfrage der Kirche selbst. Dabei könnte der Verzicht auf »Überidentifizierung« der Kirche gegenüber den Juden und ihrer Religion¹⁷ der Anfang einer Einübung christlicher Solidarität mit Glaubenden anderer Religionen sein.

Anmerkungen:

1. Vgl. dazu das schöne Buch von L. Steiger, *Erzählter Glaube – Die Evangelien*, Gütersloh 1978.
2. Zur neueren Literatur zum Markusevangelium vgl. den zweibändigen Kommentar von R. Pesch (I, Freiburg 1976; II, Freiburg 1977). Speziell zu Mk 2,1–3,6 und zum Problem des Verhältnisses des Markusevangeliums zum Judentum vgl. P. von der Osten-Sacken, Streitgespräch und Parabel als Formen markinischer Christologie, in: G. Strecker (Hg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Festschrift für H. Conzelmann*, Tübingen 1975, 375–394; T. A. Burkill, *Mysterious Revelation. An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel*, New York 1963, 117–142; Th. L. Budesheim, *Jesus and the Disciples in Conflict with Judaism*, ZNW 62, 1971, 190–209; H. W. Kuhn, *Zum Problem des Verhältnisses der markinischen Redaktion zur israelitisch-jüdischen Tradition*, in: G. Jeremias/H. W. Kuhn/H. Stegemann (Hg.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt* (Festgabe f. K. G. Kuhn) Göttingen 1971, 299–309.
3. Diesem Erzählfaden vor allem bin ich in meiner Dissertation nachgegangen (*Das Markusevangelium als Ruf in die Nachfolge*, Diss. Masch., Heidelberg 1974).
4. Dazu vgl. Pesch I/116ff.

5. Vgl. Osten-Sacken 377.
6. Vgl. dazu G. Theißen, Soziologie der Jesusbewegung, München 1977, 14ff.
7. Markus gebraucht einen sehr abschätzigen Ausdruck zur Bezeichnung der Ausbreitung des Wortes durch den Geheilten.
8. Markus gebraucht in 2,10 wie auch sonst im Evangelium »Menschensohn« als Selbstbezeichnung Jesu. Das könnte ein »Pseudonym« für Gottessohn sein.
9. Vgl. auch Osten-Sacken 378.
10. Hier wird von »Schriftgelehrten der Pharisäer« geredet!
11. Vgl. dazu L. Schottroff/W. Stegemann, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, Stuttgart 1978, 16ff.
12. Vgl. Osten-Sacken 375f.
13. Dazu s. Pesch II/319ff.
14. Vgl. dazu H. W. Kuhn, Ältere Sammlungen im Markusevangelium, Göttingen 1971, 53ff.
15. Das habe ich zum Teil in meiner Dissertation getan.
16. Vgl. Schottroff/Stegemann 16ff.
17. Vgl. dazu R. Ruether, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, München 1978 (insbes. das Nachwort von P. von der Osten-Sacken).