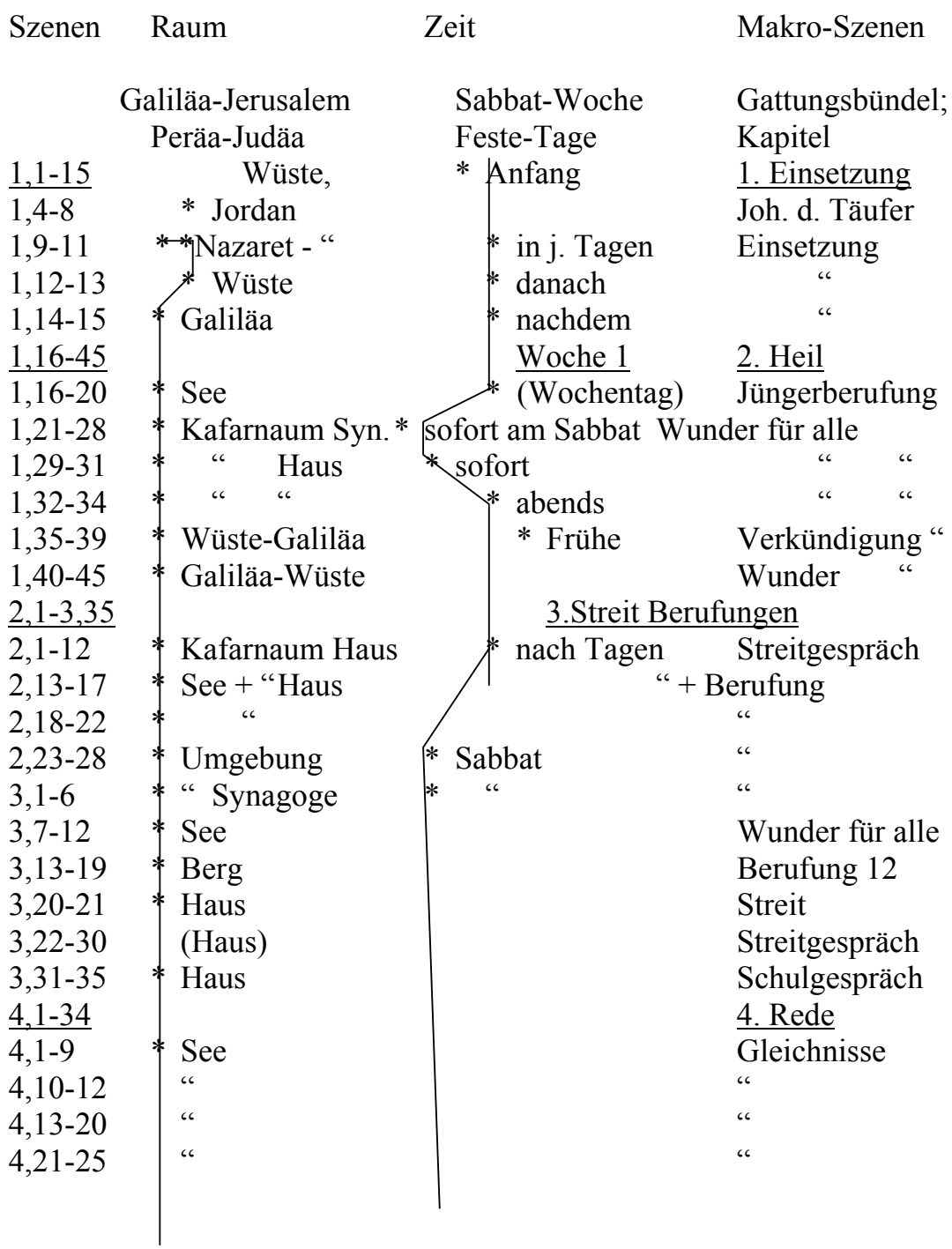
8. Der Weg des geheimen Christus-Gottessohnes, öffentlichen prophetischen Lehrers und Menschensohnes, die räumliche Dreiteilung des Evangeliums und die Entsakralisierung der Zeit

Die Bausteine “Evangelium“, “Königsherrschaft Gottes“, atl. Heilsgestalten, hellenistische göttliche Menschen, der Spannungsbogen direkter göttlicher Offenbarung als „Christusmythos“ sind durch die Tradition und die Umwelt vorgegeben. Nun gilt es, sie zu einer Biographie, zu einer Story zusammenzufügen. Wäre der Evangelist nur ein unverständiger Sammler von Überlieferungen gewesen, wie seit Wrede (1901) eine Richtung der Markusforschung annimmt, müßte das Buch hier schließen.

8.1 Von Galiläa nach Jerusalem und die räumliche Dreiteilung des Evangeliums

Was in dem Anfangszitat als Weg angekündigt wurde, wird im Hauptteil anschaulich für den geheimen Christus-Gottessohn und öffentlichen prophetischen Lehrer ausgestaltet.Das Mk-Ev zeigt einen klaren Aufbau in der Grobstruktur von Raum, Zeit und Erzählhandlung.



4,26-29	“			“
4,30-32	“			“
4,33-34	“			“
4,35-8,26				5. Fortsetz. 2.+3.
4,35-41	* “		* Abend	Wunder
5,1-20	* Gerasa + “			“
5,21-43	* See			“
6,1-6	* Nazaret		* Sabbat	Streit
6,7-13	* Umgebung			Aussendung 12
6,14-16	(Palast)			Herodesfrage
6,17-29	(Palast; Gefängnis)		* Geburtstag (Rückblende)	Mart. Johannes
6,30-44	* See		* Abend	Wunder
6,45-52	* See		* gleich	“
6,53-56	* Gennesaret - Galiläa			“
7,1-23	* vor/im Haus			Streitgespräch
7,24-30	* Tyrus			Wunder
7,31-37	* Dekapolis + See			“
8,1-9	* Wüste + “		* in j. Tagen	“
8,10-13	* Dalmanuta + “			Streit
8,14-21	* “			Paränese
8,22-26	* Betsaida + “			Wunder
8,27-9,50			Woche 2	6. Christologie
8,27-30	* Cäsarea Philippi			Bekenntnis
8,31-33	“ “			1. Voraussage
8,34-9,1	“ “			Paränese
9,2-8	* hoher Berg		*nach 6 Tagen	Epiphanie
9,9-13	* Abstieg			Schulgespräch
9,14-29	* vor/im Haus			Wunder
9,30-32	* Galiläa			2. Voraussage
9,33-37	* Kafarnaum im Haus			Schulgespräch
9,38-41				“
9,42-50				“
10,1-52				7. Heil
1	* Peräa-Judäa			Aufbruch-Notiz
10,1-12	“			Streitgespräch
10,13-16	“			Schulgespräch
10,17-31	* Weg			“
10,32-34	“ - Jerusalem			3. Voraussage
10,35-45	“			Schulgespräch

10,46-52	*\Jericho	Wunder, Beruf.

11,1-12,44				Woche 3	8. Streit
11,1-11	Ölberg: Betanien - Jerusalem	*		(1.T.)	Tempeleinzug
11,12-14	Betanien	*	*	nächster Tag	Strafwunder
11,15-19	Jerusalem-Tempel	*		(2.T.)	Tempelreinigung
11,20-25	(Betanien)		*	" " Morgen	Schulgespräch
11,27-33	Jerusalem-Tempel	*		(3.T.)	Streitgespräch
12,1-12	" "				Gleichnis
12,13-17	" "				Streitgespräch
12,18-27	" "				"
12,28-34	" "				"
12,35-37a	" Tempel	*			"
12,37b-40	" "				Scheltrede
12,41-44	" Opferkasten				Schulgespräch
13,1-37					9. Rede
13,1-2	Tempel	*		nachösterliche	
13,3-13	Ölberg	*			Zeit
13,14-23	"				"
13,24-27	"				"
13,28-37	"				"
14,1-16,8					10. Passion
14,1-2	(Jerusalem)		*	2 Tage vor Passa (4.T)	Einleitung Passion
14,3-9	Betanien-Haus	*			"
14,10-11	(Jerusalem)				"
14,12-16	Jerusalem-Haus	*	*	1. Tag(5T.) vor Passa	Passamahl
14,17-21	" "	*	*	spät (6.T.)	"
14,22-25					
14,26-31	Ölberg	*			"
14,32-42	Getsemani	*			Gebetskampf
14,43-52	"				Verhaftung
14,53-54	Palast-Hohepr.	*			1. Prozeß
14,55-65					
14,66-72	Hof " "	*			"
15,1-5	(Palast-Pilatus)		*	Frühe(1. Std.)	2. Prozeß
15,6-15					
15,16-20a	Prätorium "	*			"
15,20b-41	Golgata	*	*	3. Stunde	Kreuzigung
			*	6.+9.Stunde	"

15,42-47 Grab * * Vorsabbat + Sabbat Grab
16,1-8 “, Galiläa * —*— * Sonntag Auferweckung

Senkrecht gelesen ergibt sich die klare Grobgliederung: Galiläa 1,14-9,50; Peräa mit Jordan und Jericho 10,1-52; Jerusalem 11,1-16,8. Waagerecht gelesen wird der ständige Wechsel zwischen den vielen unterschiedlichen Orten deutlich.
Das Evangelium setzt mit der Bußpredigt des Täufers Johannes am Unterlauf des Jordans in Peräa ein. Jesus wandert von Nazaret an den Jordan, hält sich anschließend in der Wüste am Unterlauf des Jordans auf (Mk 1,1-13), geht dann nach Galiläa (Mk 1,14-9,50) und unternimmt die drei Abstecher ins Heidenland (Mk 5,1-20; 7,24-8,10; 8,22-9,13);[1] dann kehrt er zum Unterlauf des Jordans mit der Oase Jericho zurück (Mk 10,1-52) und zieht dann hoch nach Jerusalem (Mk 11,1-16,8).
Die erste Reise ins mehrheitlich von Heiden bewohnte Land geht in die heidnische Dekapolis ans Ostufer des Sees Genesaret (Mk 4,35-5,21). Die zweite Reise setzt mit der Wanderung nach Tyrus ein und endet mit der Seeüberfahrt nach “Dalmanuta“ (Mk 7,24-8,10). Die dritte Reise in die mehrheitlich heidnische Tetrarchie des Philippus beginnt ab 8,22. Mit dieser dritten Reise in mehrheitlich heidnisches Gebiet wird auch das Wirken in Galiläa abgeschlossen. In 9,14-50 wandert Jesus verborgen durch Galiläa, um über Peräa nach Jerusalem zu gelangen. 9,14-29 ist eine ungeplante Begegnung mit der Öffentlichkeit. Die Szenen 9,30-50 beschränken sich daher auf das Haus und die Anwesenheit der Jünger. Ab 10,1 befindet sich Jesus in Peräa und später in Judäa.
Der geographischen Makrostruktur entspricht der theologische “Weg“ Jesu von Galiläa zur Bußtaufe des Johannes an den Jordan (Mk 1,2f.9) mit der Einsetzung zum Sohne Gottes, dann zurück nach Galiläa zur Verkündigung der Gottesherrschaft, die den Zuspruch an die Heiden miteinschließt. In der Mitte des Evangeliums (Mk 8,27-33) läßt sich Jesus von Petrus den Messiastitel zusprechen und stellt den Titel unter das Geheimnis von Leiden, Kreuz und Auferstehung (s.u. 13). Danach zieht er zielstrebig den Wallfahrtsweg von Kafarnaum zunächst geheim durch den Jordangraben auf der Seite Peräas am Jordan entlang und wandert dann feierlich öffentlich über Jericho und Betanien nach Jerusalem, dem Ort seiner Kreuzigung.
Der geographischen Zweiteilung Galiläa - Jerusalem entspricht die Abfolge von Heilsangebot, Streitgesprächen und Gleichnissen in Galiläa und deren Wiederholung in Jerusalem (Mk 1,16-45; 2,1-8,26; 11,1-13,37).[2] Den Mittelteil des Evangeliums bildet die Klärung der geheimen Christologie

[1] Pixner 1991, 66-78; zur Inklusion des gesamten Evangeliums durch Wüste (Mk 1,4-13) und Grab (Mk 16,1-8) vgl. Iersel 1993, 68f.
[2] Lohmeyer 1936, 26ff.; Schenke 1988, 61f.; 80f.

einerseits (Mk 8,27-9,13) und der grundlegenden Gemeindefragen andererseits (Mk 9,14-10,52). Unterhalb dieser klaren, ruhigen Grobgliederung findet sich dann der fortwährende, unruhige Wechsel von Zeit, Raum und Handlung. Jesus befindet sich auf ständiger Wanderschaft und in ständigem Wechsel seiner Aktionen.

Aufbau Mk-Ev

A	Prolog	1,1-3	Titel
	Jordan + Wüste	1,4-15	Täufer und Jesus
B	in Galiläa	1,16-8,21.22-26	Heil - Unheil
C	auf dem Weg	8,27-10,52	Christologie und Gemeindefragen
B'	in Jerusalem	11,1-15,47	Heil - Unheil
A'	am Grab	16,1-8	Ausblick

In Galiläa überwiegen Zustimmung und Heilserfahrung, in Jerusalem überwiegen Ablehnung und Tod.

8.2 Ein Jahr Zeit und die revolutionäre Entsakralisierung der heiligen Zeiten

8.2.1 Ein Jahr und länger Zeit

Die Aufteilung in hl. Zeit, die Sabbat, Passa und familiäres Fest umfaßt, und profane Zeit, die die Woche und normalen Wochentage umfaßt, ist für die antike und jüdische Kultur grundlegend und gilt für alle antike Kulturen.
Der temporale Kode unterstützt die klare Grobgliederung des Raumes. Mit Mk 11,1 setzt ein Wochenschema ein, das mit Mk 16,8 seinen Abschluß findet: 1. Tag 11,1-11; 2. Tag 11,11.12-19; 3. Tag 11,19.20-13,37; 4. Tag 14,1-11; 5. Tag 14,12-16; 6.Tag 14,17-15,42; 7. Tag 16,1a; 8. Tag 16,1b-8. Der Tag wird nach urchristlich-jüdischer Zählung von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang gezählt. Die Zeitangaben in Kap. 1-10 sind hingegen nicht so deutlich in übergreifende Beziehung gesetzt. Ihr Vorkommen gibt zunächst zu erkennen, daß die Ereignisse

in einliniger temporaler Folge erzählt werden. Lediglich der Tod des Johannes Mk 6,17-20 bildet eine Ausnahme, weil hier in Rückblende ein Ereignis eingeschaltet wird, das der temporalen Abfolge gemäß bereits an Mk 1,13 hätte anschließen müssen.
Es gibt außerdem eine anschauliche Bemerkung zur ersten großen Mahlfeier Mk 6,30-44, die einen Kontrast zur Passa-Chronologie der Passionsgeschichte aufbaut. In Mk 6,39 befiehlt Jesus den Jüngern, "den Leuten zu sagen, sie sollten sich in Gruppen ins grüne Gras setzen". Im Winter ist in Galiläa das Gras braun. Im Frühjahr zur Passazeit ergrünen die Wiesen; im Sommer verdorren sie. Die große Mahlfeier muß für den Leser in einem Frühjahr stattfinden. Aufgrund der anschließenden zwei Reisen Jesu ins Heidenland und der Wanderung durch Galiläa bis Jericho kann es sich nicht um das Frühjahr des Todespassa gehandelt haben. Jesus hat mindestens zwei Frühjahre, also ein Jahr lang, öffentlich gewirkt.
Das Joh-Ev baut einen Zeitraum von drei Jahren auf. Das Mk-Ev wiederum sperrt sich nicht dagegen, ebenfalls auf drei Jahre ausgedehnt zu werden. Denn die iterativen und exemplarischen Sammelberichte Mk 1,39; 1,45; 2,13; 3,7-12 und 6,53-56 lassen eine unbegrenzte Zeitdauer zu. Wie viele antike Biographien legt der Evangelist nicht Wert auf eine exakte Zeitbegrenzung der öffentlichen Tätigkeiten der Hauptperson, sondern es geht ihm um die Neubewertung der alltäglichen und der festlichen Zeit durch Jesus.

8.2.2 Sammelberichte, Ellipsen und die Entsakralisierung der heiligen Zeiten

Die mageren Zeitangaben werden allgemein als Ausdruck des Desinteresses des Evangelisten an der Zeitplanung angesehen.[3] Das Gegenteil ist der Fall. Die Sammelberichte, die Einleitungen und die Schlüsse der Szenen stellen eine differenzierte Zeitstruktur her, die besonders in den antiken Biographien ihre Parallele hat[4] und mit Hilfe der modernen Erzählforschung wiederentdeckt werden kann.
Genette stellt für die "Dauer" einer Erzählung vier Tempi auf: "Summary, Pause, Ellipse, Szene".[5] Summary entspricht dem Sammelbericht, Szene der Basissequenz= Kleingattung. Die Definitionen lauten: "...die Szene,

[3]
[4] Schmidt 1964, 76; Schenke 1988, 60f.
[5] Onuki 1997, 81-118.
Genette 1994, 67.

meist in Form eines Dialogs, in der, wie wir sahen, eine konventionelle Gleichheit von Erzählzeit und erzählter Zeit vorliegt, und das, was die englischsprachige Kritik das 'summary' nennt, ein Ausdruck, den wir entweder durch summarische Erzählung wiedergeben oder einfach übernehmen“.[6]
Das Summary oder die summarische Erzählung kann selbständig sein; dann entspricht dieses Tempo exakt der deutschen formgeschichtlichen Bezeichnung Sammelbericht; das Summary kann aber auch ein Einzelelement innerhalb einer Szene bilden, insbesondere die Einleitung oder den Schluß. Die Diskussion, ob solche unselbständigen Summaries ebenfalls Sammelbericht genannt werden können, hält in der Exegese an;[7] unbestritten sind Mk 1,32-34; 3,7-12 und 6,53-56 selbständige Sammelberichte.[8]
Ellipse und Pause wiederum sind Extreme. Die Pause entspricht der Beschreibung, die in der antiken Rhetorik Ekphrasis und Digressio heißt: “Die Tatsache, daß ein Diskussionselement einer Dauer 'Null' der Geschichte entspricht, ist nicht nur für die Deskription oder Beschreibung charakteristisch, sondern ebenso für jene kommentierenden Exkurse im Präsens“.[9]
Solche Pausen sind im Mk-Ev sehr selten. Die Kleidung des Täufers wird knapp beschrieben (Mk 1,6a); die Aufschrift beim Kreuz wird vorgestellt (Mk 15,26); die Verwandlung der Kleidung Jesu (Mk 9,3) und das Gewand des Engels am Grab werden ebenfalls beschrieben (Mk 16,5); auch der Kleiderwechsel des Besessenen von Gerasa (Mk 5,15) wird erzählt. Der breite, epische Beschreibungsstil fehlt, der übrigens nach Genette auch in Homer die Ausnahme bildet.[10] Fast alle Situationsumstände sind in Handlung umgesetzt und zu knappen Szenen verflüssigt worden. Dadurch erhält des Mk- Ev über Homer hinaus eine dramatisch zugespitzte, fast hektische Erzählweise. Die Verkündigung der Königsherrschaft Gottes versetzt alles in Aufruhr und ordnet alles neu in kurzer Zeit - in kurzer Erzählzeit wie auch in kurzer erzählter Zeit.
In der Offenbarung des Johannes dagegen haben die beschreibenden Pausen einen wesentlich größeren Umfang. Trotz thematisch weit stärkerer Umwälzungen verweilt der Leser behaglich mit dem Propheten Johannes auf dem gut geschützten Beobachterstandpunkt in Patmos. Der Stadtbürger Johannes von Ephesus hat seine Nachtmütze aufgesetzt und träumt grimmig in den Himmel.

---

[6]
[7] Genette 1994, 67.
[8] Onuki 1997, 11-15; Dormeyer 1998.
[9] Egger 1976, 5-26; Onuki 1997, 1f.
[10] Genette 1994, 67, Anm. 11; vgl. S.72.
Genette 1994, 214f.

Größere Bedeutung haben im Mk-Ev dagegen die Ellipsen. "Vom zeitlichen Gesichtspunkt aus läuft die Analyse der Ellipsen auf eine Betrachtung der ausgesparten Zeit der Geschichte hinaus, und die erste Frage, die sich hier stellt, ist, ob die Zeitspanne angegeben wird (bestimmte Ellipsen) oder nicht (unbestimmte Ellipsen)."[11]
Diese Unterscheidung zwischen bestimmter und unbestimmter Aussparung der Zeit (= Ellipse) erfaßt hervorragend die hohe Erzählkunst des Evangelisten. Der Fehlschluß K.L. Schmidts, daß der Rahmen des Mk-Ev eine mißlungene Flickschusterei ist,[12] läßt sich glänzend widerlegen. Das Vorurteil von der mangelnden Erzählfähigkeit des ersten Evangelisten, das Wrede in die Welt gesetzt hat,[13] läßt sich auch für die Zeitstruktur beiseite schieben. Die Redaktionsgeschichte hat nachhaltig herausgearbeitet, daß die einzelnen Szenen des Mk-Ev redaktionell räumlich und zeitlich mehr oder minder konsistent miteinander verknüpft worden sind.[14] In der literaturkritischen Wertung wimmelt es aber noch immer von Verdikten wie "ungeschickt, widersprüchlich, unpassend ...", mit denen der unliterarische Episodenstil des Mk-Ev behauptet wird. Dagegen zeigt das obige Raum - Zeit- Schaubild an, daß der Evangelist unbestimmte und bestimmte Ellipsen gezielt an den Anfang aller Szenen setzt. Auch wenn explizite Zeitangaben fehlen, setzt allein der in die Zeit hinein sich erstreckende Handlungsfluß die Ellipse implizit unbestimmt.
Das Schema von Genette bringt die vier Erzähltempi auf eine knappe, mengentheoretische Formel:
"Pause: ZE = n, ZG = 0. Also: ZE oo> ZG
Szene: ZE = ZG
Summary: ZE < ZG
Ellipse: ZE = 0, ZG = n. Also: ZE <oo ZG".[15]
ZE meint die Erzählzeit, d.i. die Zeit (Z), die der Erzähler (E) für den Text braucht, für das Mk-Ev rund 1,5 Stunden. ZG meint die erzählte Zeit, also die Zeit (Z) der Geschichte (G).
In der Pause ist die Zeit des Erzählers unbegrenzt unendlich lang (n), dafür passiert in der erzählten Zeit nichts (O); die Erzählzeit ist unendlich größer (oo>) als die erzählte Zeit.

---

[11]
[12] Genette 1994,76.
[13] Schmidt 1964, 76ff.
Wrede 1901; dazu Dormeyer 1989, 54-58. Der „Episodenstil: Einzelne Szenen und Geschichten werden lose aneinandergereiht, oft nur mit vagen Zeit- und Ortsangaben"(Reiser 1999, 8) ist noch immer Hauptkriterium, die kohärente Gattung „Biographie" abzulehnen und allgemeiner von biographischer Erzählung zu sprechen (so Reiser 1999, 8-22).
[14]
[15] Rohde 1966, 13-21.
Genette 1994, 68.

In der “Szene“ decken sich Erzählzeit und erzählte Zeit. Eine Wundergeschichte dauert vielleicht in der erzählten Zeit eine halbe bis eine Stunde und in der Erzählzeit 1-5 Minuten (z.B. die Heilung der Schwiegermutter des Petrus Mk 1,29-31 als kürzeste Geschichte 1 Minute und die Heilung des Besessenen von Gerasa Mk 5,1-20 als längste Geschichte 5 Minuten). Diese Diskrepanz liegt in der Toleranzbreite der Gleichheit zwischen Szene und Erzählzeit. Dagegen kann sich eine Erzählsequenz nicht über mehrere Tage hinweg halten. Der Zeitfluß setzt der Handlung spätestens nach einem Tag einen abschließenden Zustand, der in sich wiederum die Potentialität zu neuen Handlungen bereithält. Der Schlaf des Gerechten und Ungerechten erzwingt die Ellipse. Den neuen Tag kann der Handelnde mit der Wiederholung der vorhergehenden Handlung beginnen; er kann eine iterative Sequenz als einen iterativ-durativen Sammelbericht erneut setzen oder eine singuläre, zeitlich auf einen Tag begrenzte Szene neu schaffen.
Die Ellipse nimmt keine oder eine auf Null zugehende Erzählzeit ein. Die erzählte Zeit kann in die Unendlichkeit gehen. Die unbestimmten, expliziten Angaben im Mk-Ev gewähren der ausgesparten Zeit weiten Raum: nach Tagen, danach …
Das Summary bringt erzählte Zeit, die über Tage und Wochen hinweggehen kann. Die vielen Sammelberichte im Mk-Ev können daher das Evangelium über ein Jahr hinaus auf eine unbestimmte Zeit strecken.[16]
So zeigt das Mk-Ev eine klare zeitliche Gliederung. Der Prolog baut ab Mk 1,4-15 eine deutliche, zeitliche Sukzession auf. Johannes der Täufer tritt auf, lebt von der Wüste, Jesus kommt “in jenen Tagen“ zu ihm, der Geist treibt ihn “sofort“ nach der Einsetzung in die Wüste, und Jesus geht “nach“ der Gefangennahme des Täufers zurück nach Galiläa zur Verkündigung des Evangeliums. Die Zeitdauer des Prologs wird von der öffentlichen Tätigkeit des Täufers bestimmt. Leser mit historischem Hintergrundwissen können das Auftreten des Täufers auf die Zeit von 27 an festlegen. Um 29 oder früher ist Jesus zu ihm gekommen, hat die Umkehrtaufe empfangen, hat seine Visions- und Auditions-Erfahrung gemacht, ist in die Wüste gegangen und hat sich bis zur Gefangennahme des Täufers dort aufgehalten. Da Paulus sich nach seiner Berufung drei Jahre in der Arabia aufhält (Gal 1,18), kann ein urchristlicher Leser die Wüstenzeit durchaus auf drei Jahre ausdehnen. Auch Josephus hielt sich drei Jahre bei seinem Lehrer Banus in der Wüste auf (Jos.Vit.2). Die erzählte Zeit des Prologs hat als Vorbereitungszeit mindestens Wochen und Monate gedauert und kann sich sogar über Jahre von 27 bis 29 hin erstreckt haben.

[16] Onuki 1997, 29f.

Jede folgende Szene ist mit der anderen durch eine unbestimmte oder bestimmte Ellipse verbunden. Die expliziten Zeitangaben “in jenen Tagen“, “danach“ und “nachdem“ verkürzen die Unbestimmtheit auf kurze Zeitabstände.
Mit der ersten Berufungsgeschichte der Jünger Mk 1,16-20 setzt die bestimmte Ellipse ein (s.u. 9.1). Sie wird nachgetragen durch das Wochenschema, das die anschließende erste Besessenenheilung Mk 1,21-28 bringt: “am folgenden Sabbat“ Mk 1,21. Die Berufung am See findet an einem Wochentag statt. Der abschließende Sabbat wird zum ersten, öffentlichen Offenbarungstag in Kafarnaum.[17] Das Wochenschema, nicht nur der eine von zwei Tagen in Kafarnaum, eröffnet also das öffentliche Wirken Jesu ab Mk 1,16; das Wochenschema wird in der Mitte vor der Verklärung wiederholt (“nach sechs Tagen“ Mk 9,2) und tritt zum drittenmal in Jerusalem in Kraft, um die Heilsereignisse Kreuz und Auferstehung abzuschließen. Das Wochenschema ist zwar am Ende am deutlichsten zu erkennen, prägt aber wie der Raum und die Thematik Anfang, Mitte und Ende des Evangeliums.

Der heilvolle Sabbat in Kafarnaum ist wiederum in bestimmte Ellipsen gegliedert: “am Sabbat“ Besuch der Synagoge zum Synagogengottesdienst mit Exorzismus Mk 1,21-28; danach Besuch des Hauses des Petrus mit Heilung der Schwiegermutter Mk 1,29-31; “abends“ mit Beginn des neuen, jüdischen Tages Heilung für alle Kranken in Kafarnaum Mk 1,32-34; “in der Frühe“ Weggang Jesu zum Gebet und zur Verkündigung in ganz Galiläa Mk 1,35-39.40-45 (s.u. 10.1-3). Die heilbringende Woche ab Mk 1,16 wird mit dem Summary in Mk 1,39 abgeschlossen und für ganz Galiläa auf unbestimmte Zeit verlängert (unbestimmte, indirekte Ellipse). Der iterative Sammelbericht Mk 1,39 trägt gleichzeitig exemplarischen Charakter. Die Heilstätigkeit, die Jesus jetzt ganz Galiläa bringt, könnte bis zur Zeit des Lesers andauern, wenn die Vertreter des Systems der kultischen Reinheit Jesus akzeptiert und ihr System auf die angebrochene Königsherrschaft Gottes hin verändert hätten.[18]
Innerhalb dieser ungestörten Heilszeit findet die Heilung eines Aussätzigen statt Mk 1,40-45. Das oppositionelle System der kultischen Reinheit gerät jetzt in den Blick. Jesus zielt eine versöhnliche Ergänzung an, indem er den Geheilten zum zuständigen Priester schickt (Mk 1,44). Doch der Geheilte akzeptiert nicht die Harmonisierung und hält sich nicht an das Schweigegebot (Mk 1,45). Die unbestimmte Ellipse “nach Tagen“ markiert den Beginn der feindlichen Reaktion der Schriftgelehrten und der sich ihnen anschließenden, weiteren Gegnern aus dem Volk (Mk 2,1-3,6). Der Sabbat

[17] Pesch 1996, 116f.
[18] Belo 1980, 303-375.

kommt nun zum zweitenmal und drittenmal als bestimmte Ellipse ins Spiel (Mk 2,23; 3,2). Jetzt aber verkehrt sich seine ursprüngliche Heilsfunktion, den Schöpfungsfrieden anwesend zu machen. Freude an der Ernte (Mk 2,23-28) und Heilung (Mk 3,1-6) werden Anlaß des Todesbeschlusses von Pharisäern und Herodianern gegen Jesus. Die unbestimmte Zeitdauer der fünf galiläischen Streitgespräche endet mit dem Eklat an einem dritten Sabbat (Mk 3,6). Dieser Eklat wiederholt sich am Sabbat in Nazaret (Mk 6,1). An seinem "Geburtstag" läßt der Tetrarch Herodes Antipas Johannes den Täufer enthaupten (Mk 6,17-29). 2 Tage vor dem Passa, dem höchsten Fest Israels, faßt später der Hohe Rat den Todesbeschluß gegen Jesus. Der Count-Down der Jerusalemer Woche beginnt mit diesem 4. Tag, verfeinert sich am 6.Tag, dem Hochfest Passa, zum Stundenschema, das den Tod Jesu auf das Genaueste bestimmt, ruht am Sabbat und beginnt als neue Woche mit dem 1.Tag, dem Sonntag.

Die Zeitstruktur baut die Spannung von heiliger Zeit mit Sabbat und Festen einerseits und profaner Zeit mit Wochen und Tagen andererseits auf. Jesus verletzt bewußt die Heiligung des Sabbats um der Heilung des Menschen willen (Mk 1,21-31; 3,4). Er nimmt am Passafest den Kreuzestod auf sich und wird nach dem Sabbat am 1. Tag der Woche auferweckt. Heilige Zeiten haben dem Heil des Menschen zu dienen und sind in ihrer Festlegung wandelbar. Der Sabbat verliert seine rigide Verbotskasuistik. Zum neuen, menschenfreundlichen Sabbat (Mk 2,23-28) wird der 1. Tag der Woche, der Sonntag. Mit der Polarität zwischen heiligen Sabbaten und Festen einerseits und profanen Wochen und Tagen andererseits wird eine Spannung aufgebaut, die den ersten, galiläischen Teil (Mk 1,16-8,26) und den dritten, Jerusalemer Teil (Mk 11,1-16,8) prägt.

Die Einebnung der heiligen Zeiten Sabbat und Passa in die profane Zeit überstrapaziert die Geduld des Frühjudentums. Nicht nur sein System der Reinheit, sondern auch sein moralisches System der Schuld gründet auf der Heiligung bestimmter Zeiten. Die Veränderung der heiligen Zeitordnung führte zwar Cäsar mit der Kalenderreform wissenschaftlich erfolgreich durch (s.o. 7.3), und der asiatische Städteverband von Priene erlitt mit seiner Anbiederung an Augustus' Geburtstag einen Fehlschlag (s.o. 2.3). Auch der Streit zwischen den Essenern in Qumran und der Tempelaristokratie ging um eine abweichende Berechnung der hl. Zeiten. Doch die Unterordnung der hl. Zeit unter die Verfügungsgewalt des Menschen (Mk 2,27) bedeutet einen radikalen Atheismus, der sogar als Asebie, d.i. Gottlosigkeit, mißverstanden werden kann und in diesem Falle die völlige Aufhebung heiliger Zeiten bedeuten würde. Der Evangelist schiebt zwar mit Vers 2,28 ("Deshalb ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat") den bevollmächtigten irdischen und nach Ostern auferweckten Jesus Christus als höhere Instanz nach. Für das Frühjudentum wird aber damit der Bruch

nicht vermieden. Allein Jahwe ist Herr über den Sabbat (Gen 1,1-2,4). Sein endzeitlicher Christus darf ihn mitfeiern, ist aber nicht sein Herr. Die von Jesus angestoßene Entsakralisierung des Sabbats revolutioniert die gesamte Antike. Über ein Drittel des antiken Jahres war Festen gewidmet.[19] Sie werden nun wie die jüdischen hl. Zeiten radikal dem Wohl des Menschen unterstellt, wie es der Menschensohn Jesus im Evangelium vorlebt.

8.3 Der prophetische und philosophische Wanderlehrer, Wundertäter und Davidssohn

Das Lehren Jesu beherrscht das Markusevangelium. Allerdings wird Jesus in der Überschrift nicht "Lehrer", sondern "Christus" genannt. Was Jesu Lehre einmalig und Heil stiftend macht, ist die einmalige Gottesbeziehung. Umgekehrt erweist sich Jesu Messianität nicht nur in Kreuz und Auferstehung, wie die ältesten Bekenntnisse verkünden, sondern in seinem gesamten irdischen Auftreten. In der Öffentlichkeit tritt er vornehmlich als Lehrer auf. Lehrer/ Rabbi/ Rabbuni: Mk 4,38; 5,35; 9,5.17.38; 10,17.20.35.51; 11,21; 12,14.19.32; 13,1; 14,14.45. Rechnet man zu diesem Titel noch das Verb 'lehren' und das Abstraktum 'Lehre', so zieht sich Jesu Rolle als 'Lehrer' wie ein roter Faden durch das ganze Evangelium:
Lehren: Mk 1,21.22; 2,13; 4,1.2; 6,2.6.30.34; 8,31; 9,31; 10,1; 11,17; 12,14.35; 14,49.
Mk 7,7 setzt Jesus mit einem Jesaja-Zitat das falsche Lehren der Pharisäer und Schriftgelehrten vom eigenen Lehren ab.
Lehre: Mk 1,22.27; 4,2; 11,18; 12,38.
Lehre umgreift zwar alle Worte und Handlungen Jesu. Aber es werden besonders die Funktionen Reden, Gespräche, Prophezeien und Jüngerkreisbildung als Lehre gekennzeichnet. Der Prophetentitel (Mk 6,4.15; 8,28) wird ganz in den Lehrer-Titel eingepasst. Mk 6,15 und 8,28 identifizieren Jesus vordergründig mit dem lehrenden und wundertätigen Gründungspropheten wie Mose oder Elija, deren Wiederaufleben in neuen Propheten für die Endzeit erwartet wird; doch Jesu eschatologische Messianität übersteigt diese Erwartungen (s.o. 5; s.u. 13.1). Die Selbstbezeichnung Jesu als Prophet verbindet dann seine Weisheit und Wundertätigkeit mit der verdeckt angefragten davidischen Herkunft; Jesus erfüllt die Erwartung auf

[19] H. A., Marcus 10: Marc Aurel vermehrt die Zahl der Gerichtstage auf 230: dazu Mommsen 1899, 363f.; Weber 1985, 278 weist auf die Steigerung von 65 Spieltagen am Ende der Republik auf 130 Tage zur Zeit Marc Aurels hin, an denen kein Gericht gehalten werden darf.

einen weisheitlichen, prophetischen Messias aus dem Hause Davids und durchkreuzt sie zugleich (s.u. 12.2). Prophet hat die Bedeutung der frühjüdischen Sammelbezeichnung für die großen Führer, Könige, Lehrer und Propheten der hl. Schriften, und zwar für die vorderen und hinteren Propheten, d.s. die Geschichtsbücher und Schriftpropheten, und für die Gründergestalten im Pentateuch (Jos.c.Ap.1,40). Prophet stellt für den messianischen Lehrer Jesus von Nazaret gemeinsam mit dem Täufer (Mk 11,32) die Kontinuität zum AT her (Mk 1,2) und ermöglicht idealbiographisches Erzählen von diesem neuen und ganz anderen Propheten Jesus von Nazaret (s.o. 5). Wenn man sich als Leser auf die Lehre und den Lehrer-Titel konzentriert, wird das Evangelium zu einer packenden Lektüre einer provokativen Praxis. Nach der Johannestaufe zieht Jesus nach Galiläa und verkündet die nahegekommene Königsherrschaft Gottes (Mk 1,14-15). Die erste Handlung Jesu in Galiläa stellt die Berufung der zwei Brüderpaare Simon (Petrus) und Andreas, Jakobus und Johannes dar (Mk 1,16-20). Die Art der Berufung ist zwar dem Berufen des Propheten Elija nachgebildet (1 Kön 19,19-21; s.u. 9.1), doch gehört die Bildung eines Jüngerkreises zur Tätigkeit eines schriftgelehrten Lehrers. Daher steht in der anschließenden Geschichte die "Lehre" Jesu im Mittelpunkt. In Jesus kommen zwei Rollen zusammen: charismatischer Prophet und weisheitlicher Lehrer. Die Anschlußgeschichte Mk 1,21-28 entfaltet unmißverständlich diese Doppelrolle Jesu: "Sie kamen nach Kafarnaum. Am folgenden Sabbat ging er in die Synagoge und lehrte. Und die Menschen waren sehr betroffen von seiner Lehre, denn er lehrte sie wie einer, der (göttliche) Vollmacht hat, nicht wie die Schriftgelehrten" (Mk 1,21-22).
Der Leser weiß, daß die göttliche Vollmacht auf der Erfüllung der Prophezeiung (Mk 1,2f.; s.o. 1.2.4.2), auf dem Geistbesitz Jesu und der Einsetzung zum Gottessohn unmittelbar nach der Johannestaufe (Mk 1,9-11) beruht. Die Mitakteure wissen um diese Beziehung nicht. Sie sind darauf angewiesen, aus der Praxis Jesu die Vollmacht zu erschließen. Die machtvollen Ereignisse dieser neuen Praxis lassen auch nicht auf sich warten. Im Anschluß an seine Lehre, die die Nähe der Gottesherrschaft verkündet, treibt Jesus aus einem Besessenen den Dämon aus (Mk 1,23-26).[20] Die Anwesenden reagieren erstaunt: Mk 1,27-28 "Da erschraken alle, und einer fragte den andern: Was hat das zu bedeuten? Hier wird mit Vollmacht eine ganz neue Lehre verkündet. Sogar die unreinen Geister gehorchen seinem Befehl. Und sein Ruf verbreitet sich rasch im ganzen Gebiet von Galiläa" (s.u. 10.1). Doch nicht alle Hörer finden zum Vertrauensglauben an Jesu prophetische und lehrende Vollmacht (Mk

[20] Zur seltenen Kombination von Lehre und Wundertätigkeit im Frühjudentum und der Antike vgl. Kampling 1986, 237f.; Dormeyer 1993, 14f. (s.u. 10).

6,15 (2x); Mk 8,28; Mk 14,65; s.u. 13,1). So fragen u.a. die Heimatbewohner vergebens nach der Herkunft der Weisheit Jesu, da sie seine Prophetenrolle nicht anerkennen wollen (Mk 6,2-4; s.u. 12.2).
Für Markus hat "Lehre" den umfassenden Bedeutungsgehalt von Praxis. Verkündigung und Wundertätigkeit fallen unter "Lehre". Entscheidend ist nicht, daß Jesus zusätzlich zur Verkündigung die Gabe der Wundertätigkeit besitzt. Neben Jesus gab es noch andere Schriftgelehrte, die zur Wundertätigkeit fähig waren.[21] Entscheidend ist vielmehr, daß die Wundertätigkeit in Bezug zur Gottesherrschaft gebracht wird. Die dauernde Nähe Gottes in Jesus erweist sich darin, daß die Dämonen vor Jesus endgültig weichen. Mit dieser Dauer-Repräsentanz Gottes erweist sich die "Lehre" Jesu der der z.T. auch charismatisch begabten Schriftgelehrten überlegen. Jesus aktiviert die weisheitliche und prophetische Seite der Hoffnung auf einen Davidsmessias (Mk 6,2; s.u. 13.1). Er kann Dämonen austreiben wie David (1 Sam 16,14-23; s.o. 5.2.1) und Salomon (Jos.ant.8,44-49), lehren wie sie (s.o. 5.2.1), als Lehrer prophezeien (Mk 13,1: s.o. 3.4) wie David in den ihm zugeschriebenen Psalmen, und den salomonischen Tempel überwachen (Mk 11,1-19; s.u. 11.2). Er tritt als wundertätiger "Davidssohn" auf (Mk 10,47.48), vermeidet aber die eschatologische, machtpolitische Rolle des Davidmessias. Er will nicht durch Macht, sondern durch Lehre seine Hörer gewinnen, an deren Ende Kreuz und Auferweckung stehen (Mk 11,1-10; 12,35-37).
Aus der öffentlich akzeptierten Lehrerrolle wird in 14,45 der unverständige Mißbrauch. Judas benutzt die Lehreranrede "Rabbi" als Verratszeichen, weil er von der gesamten Praxis Jesu zutiefst enttäuscht ist. In Mk 14,49 hebt Jesus dieses Mißverständnis auf die grundsätzliche Ebene. Seine öffentliche Lehrtätigkeit im Tempel und damit seine gesamte Praxis sind letztlich nicht verstanden worden. In den anschließenden Prozessen steht er daher allein und wird aufgrund des angeblichen Versagens seines Prophezeiens von persönlichem Unheil verspottet (Mk 14,65 gegen 8,31-33; s.u. 13,1; 14,2). Zuerst verlassen die Jünger ihren Lehrer (Mk 14,50); dann wendet sich das Volk gegen ihn (Mk 15,11-13 als Umschwung zu 11,18; s.u. 9.4; 10.2).
Lehrer ermöglicht als verstandene und unbestrittene Rolle die alltägliche Verständigung. Er ist die grobe, akzeptierte Außenseite für die verborgene, differenzierte Identität Jesu. Nachdem auch diese Rolle bestritten und ironisiert wird, bricht die Verständigung konsequent ab. Jesus kann seine Identität durch keine anerkannte Rolle mehr zur Geltung bringen. Von daher ist es verständlich, daß unter dem Kreuz aufgrund des Unverstehens nur noch die Verspottung herrscht, die allein vom Bekenntnis zu der von Jesus im Prozeß geoffenbarten Identität durchbrochen werden kann (s.u. 13.3).

[21] Honi, der Kreiszieher (M Taan 3,8); Chanina ben Dosa (bBerakh 34b; bPes 112B/113a); Eleazar (Jos.ant.8,2,5); kritisch zu dieser Überlieferung Kampling 1986.

8.4 Der Gleichniserzähler Mk 4,1-9

Die Gleichnisse des Wanderlehrers Jesus fasst der Evangelist in zwei Reden zusammen. Er setzt diese nach der Bildung des Zwölferkreises und nach dem erfolglosen Wirken in Jerusalem als zwei Zentren ein: 4,1-34 und 13,28-37. Aufgrund der Sonderstellung mit der Sendungschristologie steht die Parabel von den bösen Weingärtnern 12,1-12 isoliert (s.o. 7.2).

Vom Sämann 4,1-9

S 1
V 1 Und er fing abermals an, am See zu lehren.
Und es versammelte sich eine sehr große Menge bei ihm,
so daß er in ein Boot steigen mußte, das im Wasser lag;

S 2
er setzte sich,
und alles Volk stand auf dem Lande am See.
V 2 Und er lehrte sie vieles in Gleichnissen;

S 3
und in seiner Predigt sprach er zu ihnen:
S 1 V 3 Hört zu!
Siehe, es ging ein Sämann aus
zu säen.

S 2
V 4 Und es begab sich, indem er säte,
daß einiges auf den Weg fiel;
da kamen die Vögel
und fraßen es auf.

S 3
V 5 Einiges fiel auf felsigen Boden,
wo es nicht viel Erde hatte,
und ging alsbald auf, weil es keine tiefe Erde hatte.

S 4
V 6 Als nun die Sonne aufging,

verwelkte es,
und weil es keine Wurzel hatte, verdorrte es.

S 5

V 7 Und einiges fiel unter die Dornen,
und die Dornen wuchsen empor
und erstickten's, und es brachte keine Frucht.

S 6

V 8 Und einiges fiel auf gutes Land,
ging auf
und wuchs

S 7 und brachte Frucht,
und einiges trug dreißigfach und einiges sechzigfach und einiges hundertfach.

S 3 V 9 Und er sprach:
Wer Ohren hat zu hören, der höre!

Der See Gennesaret als Wirkungsfeld Jesu ist dem Leser inzwischen bekannt.[22] Gegenüber Jesu erstem Auftreten am See hat sich aber das Bild total geändert. Damals konnte er unbeachtet von der Bevölkerung von sich aus einige mit ihrer Arbeit beschäftigte Fischer ansprechen. Jetzt strömt man in Scharen zu ihm, so daß er auf ein Boot ausweichen muß, um vom See aus für alle sichtbar und hörbar zu werden. Jesus hat es geschafft, er ist "in" und nimmt die hoheitliche, schriftgelehrte Lehrposition des "Sitzens" ein. Man hängt an seinen Lippen und lauscht seinen Erzählungen. Doch Jesus läßt sich nicht täuschen. Interesse ist nicht gleich "Handeln"; Zuhören ist nicht gleich "Glauben".

"Hat nun der Dichter an seiner Stelle seine Pflicht erfüllt, einen Knoten bedeutend geknüpft und würdig gelöst, so wird dann dasselbe in dem Geiste des Zuschauers vorgehen; die Verwicklung wird ihn verwirren, die Auflösung aufklären, er aber um nichts gebessert nach Hause gehen" (Goethe, Werke 6,236).

Ist Jesus nur Geschichtenerzähler, seine Gemeinde nur Dramaturgin? "Hört zu" wird zum Weck-Signal. Jesus bietet Geschichten an, die mehr sein wollen als

---

[22] zur Imagination des Sees ab Mk 1,16 s.u. 9.1.

interessanter Zeitvertreib. Er “erzählt“, weil er seinen Hörern menschlich begegnen, sie verwickeln und zur Entscheidung bringen will.
Theoretische Systeme schätzt er nicht. Sie sind dem normalen Bürger unzugänglich; sie dienen lediglich dem intellektuellen “Kreis der Schriftgelehrten“ zum elitären Zeitvertreib. Erzählungen hingegen wecken Aufmerksamkeit, decken Gemeinsamkeiten auf. Wer hat nicht schon einmal ein Feld bestellt? Wer hat dabei nicht Samenkörner verloren und dennoch reiche Frucht geerntet? Aus realistischen Erfahrungen entsteht die “Bildhälfte“.
Nun, solange die Erzählungen Bestätigungen eigener Erfahrungen und Ausschmückungen eigener Wünsche sind, hört man Jesus gerne zu. Entspannt läßt man sich auf die Verwicklung in der Erzählung ein und läßt sich in der Freiheit des Spiels an der Auflösung mitbeteiligen. Lassen wir also das Gleichnis vom Sämann wie einen Film vor unseren Augen ablaufen. Es handelt sich offensichtlich um eine milieugebundene, soziale Reportage: Ein Bauer geht über das ungepflügte Stoppelfeld und sät sein Saatkorn aus. Er beachtet die Beschaffenheit des Bodens nicht, weil der Boden erst nachträglich gepflügt wird. So gibt es die zweite Sequenz: Das Korn fällt auf den übers Feld getretenen Weg und kann in den hartgetretenen Boden nicht einsinken. Vögel fliegen herbei und picken das Korn auf. Dritte bis vierte Sequenz: Das Korn fällt auf Erde mit felsigem Untergrund. Das Korn geht zwar auf und schießt hoch, aber mittlerweile erscheint die Sonne am Horizont und bringt es zum Verdorren. Fünfte Sequenz: Das Korn fällt in die Umgebung von trockenem Dornengestrüpp. Zugleich mit dem Aufgehen des Korns wird das Gestrüpp grün, wächst auf und erstickt das Korn, so daß es nur taube Ähren trägt. Gespannt warten wir, wann der Bauer endlich Erfolg findet. Sechste bis siebte Sequenz: Das Korn fällt auf guten Mutterboden, geht auf und trägt Ähren mit dreißigfacher und mehr Frucht. Die Kamera geht aus der Nahstellung heraus und zeigt ein üppig hin- und herwogendes Ährenfeld. Nun sollen die Hörer die Bildhälfte auf die theologische “Sachhälfte“ übertragen, die indirekt im Gleichnis anwesend ist.
Drei Rollen durchziehen dieses Gleichnis im engeren Sinne: Sämann, Boden und Saat. Sie laden zur Identifikation ein. Sämann ist Jesus, Boden ist die Zuhörerschaft, Saat die Verkündigung der Gottesherrschaft. Jesus sucht seine Zuhörer nicht aus; alle dürfen, sollen sogar kommen und ihn hören. Aber bei vielen bleibt sein Wort wirkungslos. Nicht die Einzelheiten werden wie bei der Allegorie übertragen, sondern die Spannungsbögen der Rollen Sämann, Boden, Saat. Der Kontrast zwischen mehreren Mißerfolgen und letztem großen Erfolg baut den Spannungsbogen für den Sämann auf; der Kontrast zwischen kleinem Anfang und großer Vermehrung

bestimmt die Schlußphase des Samen-Korns; der Kontrast zwischen Zurückweisung und Annahme charakterisiert den Boden.
Was aber ist der Inhalt des Wortes? Warum will Jesus mehr als unterhalten, Entspannung gewähren, Anteilnahme an Verwirrung und Auflösung vermitteln? Wieder werden die Hörer auf das Programm "Gottesherrschaft" verwiesen. Durch Jesu Wort werden die Kräfte dieser Herrschaft erkennbar und durch die Übereinstimmung seines Handelns mit dem Programm unscheinbar sichtbar. Jesus vermittelt die Gewißheit: In ihm geschieht etwas, was rückhaltlos Vertrauen verdient, was zur unbedingten Nachfolge aufruft und was in der Zukunft sich als gewaltig erweisen wird.
Läßt man sich auf diese "Werbung" ein, so wird man zwangsläufig zum Mit-Werbenden, zum "Menschenfischer" (Mk 1,17; s.u. 9.1). Auch für diese neue Situation entläßt das Gleichnis wichtige Aussagen. Wie dem "Sämann" Jesus, so ergeht es den nachfolgenden Sämännern. Sie werden viel Interesse finden, aber nur wenig Bereitschaft zur Umkehr. So bildet der "gute Boden" den Kreis um Jesus. Er ist wie seine spätere nachösterliche Gemeinde nur eine kleine Gruppe unter den vielen Interessenten an der Gottesherrschaft. Aber einzig dieser Kreis folgt nach und gibt Zeugnis, so daß Gott nur in ihm seine Herrschaft aufrichten und durch ihn in der Zukunft seine Herrschaft endgültig durchsetzen kann. Die anderen müssen noch auf ihren Kairos der Aufnahmebereitschaft warten.
Für biblisches und antikes Denken war diese Erwartung ungewöhnlich. Man erwartete wohl etwas Neues von der Zukunft; dieses Neue war aber wieder etwas Bekanntes: die Wiederkehr des paradiesischen Zustandes oder gar die Wiederholung der Schöpfung. Die Gegenwart wurde entsprechend negativ eingeschätzt und mit ihr die Zukunft bis zu dem Tag, an dem Gott in seinem Gericht alles wieder neu schafft und das "goldene Zeitalter" wieder zurückkehrt (Hes.erg.109-179).[23] Erst auf diesem Hintergrund wird die beglückende Wirkung des Sämann-Gleichnisses deutlich. Die Gegenwart ist nicht völlig von Satan oder einem unfähigen Kaiser beherrscht, in ihr wirken bereits unscheinbar die Kräfte des Reiches Gottes. Im Handeln und Verkünden Jesu werden diese Kräfte wirksam, bei gläubiger Anhängerschaft erfahrbar und bei stetigem Bemühen um die Nachfolge weitervermittelbar. Zwischen dem bescheidenen Anfang und dem überwältigenden Ende bildet der Kreis der Gläubigen ein Kontinuum. Dieser Kreis ist nicht identisch mit den Kräften der Gottesherrschaft, aber in seinem an Jesus, dem Lehrer und Menschensohn, orientierten Handeln werden diese Kräfte für Mitglieder und Außenstehende erfahrbar (vgl. die nachfolgende Allegorie Mk 4,13-20 und die Auslegungsregel Mk 4,10-12; s.o. 3.5.1; 4,1).

8.5 Der apokalyptische und irdisch vollmächtige, leidende Menschensohn

[23] Dormeyer 1990, 33-44.

Die rätselhafte Selbstbezeichnung Menschensohn, die Paulus als unverständlich für hellenistische Hörer wegläßt, fällt in den Streitgesprächen Mk 2,10 und Mk 2,28 und findet ihre erste Auflösung in der Mitte des Mk-Ev innerhalb der christologischen Belehrung:
"Denn wer sich von dieser treulosen und sündigen Generation meiner und meiner Worte schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er mit den heiligen Engeln in der Hoheit seines Vater kommt" (Mk 8,38); die Parallele in der Spruchquelle Q lautet:
"Ich sage euch: Wer sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen. Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, der wird auch vor den Engeln Gottes verleugnet werden" (Lk 12,8f./Mt 10,32f.). Menschensohn meint den Völkerengel, der nach Dan 7 dem gläubigen Israel den Platz im Himmel freihält und beim Weltgericht die Gerechten zu Jahwe führen wird. Doch was hat der Lehrer Jesus mit dem apokalyptischen Völkerengel Israels zu tun?
Die Selbstbezeichnung "Menschensohn" gehört noch immer zu den Rätseln des Neuen Testaments. Paulus streicht diesen Titel konsequent aus seiner Verkündigung.
Hat Jesus sich vor Ostern nicht als "Menschensohn" bezeichnet?[24] Hat er mit "Menschensohn" nicht den apokalyptischen Gehalt, sondern nur eine aramäische Umschreibung für "Ich" gemeint?[25] Hat er den Bezug zum kommenden Menschensohn nur vorsichtig angedeutet?[26]

Annäherungen ergeben sich, wenn der Zusammenhang der Verkündigung der Gottesherrschaft mit der Selbstbezeichnung Menschensohn beachtet wird. Nach Daniel 7 bringt Gott erst im Endgericht seine Herrschaft zur Geltung. Der Menschensohn eröffnet dann den Gerechten aus Israel die ewige Teilnahme an der Gottesherrschaft.[27]
Die erneute Verkündigung der Gottesherrschaft durch Jesus erhellt ebenfalls den Hoheitstitel Menschensohn. Wenn Gottes Königsherrschaft schon jetzt in den Wundertaten Jesu und in seinem Wort anbricht, dann ist der Völkerengel Israels schon jetzt unter seinem Volk.[28]

---

[24]
[25] Vielhauer 1965, 71; 113; 133ff.; Vögtle 1989, 84; Hoffmann 1991, 193ff.
[26] Schweizer 1963, 54 - 92; Bietenhard 1982, 306ff.; Müller 1984, 259ff.
Bultmann 1957, 163; Tödt 1959, 206f.; Hahn 1963, 23-42; Roloff 1977, 122-135; Kearns 2, 1980, 151ff.; Gnilka 1990, 261ff.
[27] Menschensohn wird zum "Symbol für das eschatologische, ewige 'Himmelsreich', das nach dem von Gott selbst abgehaltenen Endgericht über die Reiche der Welt in Erscheinung treten, d.h. von Gott selbst herbeigeführt werden wird" (Vielhauer 1965, 82).
[28] Betz 1985, 12-18.

Ein Ich-Wort des Spruch-Evangeliums Q, das den Gnomen nahesteht, stellt diesen Zusammenhang implizit her:
"Wenn ich aber mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft schon zu euch gelangt" (Lk 11,20/Mt 12,28).
Die gnomische Frage Lk 11,19a/Mt 12,28 ("Wenn ich die Dämonen durch Beelzebul austreibe, durch wen treiben dann eure Anhänger sie aus?"), in der das "Ich" Jesu noch durch das verallgemeinerte "jemand" ersetzt werden kann, erhält durch eine Beschreibung der exklusiven Vollmacht Jesu eine singuläre Antwort, die nur für Jesus Gültigkeit hat. Das Wort (Lk 11,20/Mt 12,28) kann "den höchsten Grad der Echtheit beanspruchen, den wir für ein Jesuswort anzunehmen in der Lage sind: es ist erfüllt von dem eschatologischen Kraftgefühl, das das Auftreten Jesu getragen haben muß".[29] Das Mk-Ev hat diese beiden Worte aus Q nicht, bietet aber mit dem Wort vom Stärkeren, der einbricht und den Hausherrn fesselt (Mk 3,27), ein ähnliches "eschatologisches Kraftgefühl".
Zwar ist die Vorstellung, daß die Gottheit nicht auf den Himmel oder den Tempel als Wohnsitz beschränkt ist, auch ein Allgemeinplatz der stoischen Philosophie:
"Man braucht seine Hände nicht zum Himmel zu erheben; man braucht den Tempelhüter nicht zu bitten, er möge einen an das Ohr des Götterbildes herantreten lassen, als ob man dadurch eher Erhörung finden könnte; denn Gott ist dir nahe, er ist bei dir, in dir" (Sen.epist.41,1).[30]
Aber an die Stelle des allgemeinen Pantheismus tritt der singuläre Anspruch Jesu, daß allein in ihm die sich nahende Herrschaft Gottes schon anwesend ist und an die gläubigen Anhänger vermittelt wird. Dem biblischen Hören auf den Anfruf Gottes durch einen anderen Menschen steht die antike Selbstvergewisserung durch Reflexion gegenüber.

Menschensohn als Metapher des vorösterlichen Jesus

"Menschensohn" wird im Kontext zum Wort Mk 8,38/Lk 11,20/Mt 12,28 zu einer Kompositionsmetapher, die Naheliegendes, aber bisher Unvorstellbares als existierende Wirklichkeit aufdeckt.[31]
H. Weinrich definiert die Metapher so: "Die Metapher ist eine widersprüchliche Prädikation"[32]. Mit dieser syntaktischen Beschreibung setzt er sich von der antiken Rhetorik ab, die die Metapher narrativ beschreibt: 'metaphora brevior est similitudo' (Quint.inst.VIII 6,8). Allerdings ist nach Weinrich die Umkehrung der

[29]
[30] Bultmann 1957, 174.
[31] Kehl 1990, 103.
[32] Colpe, ThWNT 8 (1969), 424f.; Kearns 2, 1980, 151ff.: Symbol.
Weinrich 1976, 308.

Definition von Quintilian erlaubt: “Die Metapher ist nicht ein verkürztes Gleichnis, sondern das Gleichnis ist allenfalls eine erweiterte Metapher“[33].
Widersprüchlichkeit zwischen Subjekt und Prädikat kommt durch Bedeutungssegmente (Seme) zustande, die in der Wortverbindung unverträglich sind. Die Verbindung wiederum wird durch verträgliche (kompatible) Seme hergestellt.[34]
Doch Menschensohn (hyios anthropou) ist zunächst keine Metapher, sondern eine Metonymie, die das Gegenteil einer Metapher ist.
Metonymie ersetzt “das gebräuchliche Wort durch ein anderes, das zu ihm in engster Beziehung steht“[35]. Entsprechend läßt sich die Literatur nach Jakobson texttheoretisch in metonymische und metaphorische Literatur unterscheiden.[36]
Historische Erzählungen gehören zur metonymischen Literatur; Gleichnisse, Würdeprädikationen und phantastische Erzählungen gehören zur metaphorischen Literatur. An die Metapher Evangelium und die metaphorischen Hoheitstitel Jesu lassen sich alle Erzähl- und Wortgattungen anschließen, die das Christusereignis wie in der Gnosis ohne expliziten textexternen Bezug entfalten, die also rein fiktiv bleiben. Zugleich lassen sich Groß- und Kleingattungen mit textexternen, metonymischen Bezügen zur historischen Gestalt Jesus von Nazaret hinzufügen, um das Evangelium realistisch in der Geschichte zu verankern, wie es die realistischen Geschichtserzählungen wie Passion, Apophthegmata, Wundergeschichten machen.[37]
Hyios anthropou ist als Metonymie die allgemeinste, mögliche Aussage über eine männliche Person. Jeder Mann ist ein Sohn von Menschen, also ein “Menschensohn“. In der Konfrontation eines Menschen mit Gottes Offenbarung erhält diese Herausstellung der metonymischen, anthropologischen Grundgegebenheit Sinn (Ez 2,1ff.). Sie betont die Distanz zwischen Gott und Mensch und schreibt dem Propheten in Form eines Vokativs die Repräsentantenrolle für das menschliche Israel zu: “du sterblicher Mensch“[38].
Wenn Jesus diesen metonymischen Gebrauch von Ezechiel übernommen hätte, würde er mit der Anrede Menschensohn nur ein betontes “Ich“ und keine apokalyptische Hoheitsmetapher meinen.[39] Wenn Schweizer festhält, daß Lk 12,8f. par. jesuanisch ist,[40] läßt sich dann von der Satzstruktur und ihrer Semantik her halten, daß hier Jesus “primär sein irdisches Wirken, die drohende Verwerfung und

---

33
34 Weinrich 1976, 308.
35 Weinrich 1976, 332f.
36 Braak 1966, 20.
37 Jakobson 1972, 132.
38 Ricoeur 1987, 237ff.; Dormeyer 1992; 1993, 59-62.
39 Schenk 1997, 23f.
40 so Schweizer 1975, 103; dagegen Schenk a.a.O.
Schweizer 1975, 100.

die kommende Rechtfertigung durch Gott im letzten Gericht ins Auge gefaßt“ hat?[41]
Wie dieser Satz sagen doch auch alle weiteren apokalyptischen Anreden mit Menschensohn das Gegenteil aus, nämlich daß der Menschensohn in Zukunft und Gegenwart als Mitglied des Himmels Gott den Menschen offenbart und nicht umgekehrt als schwacher Mensch vor Gott die Menschen in allgemeinster Weise repräsentiert.
Erst als Metapher “Menschensohn“ mit dem impliziten Zusatz “Gottes“ kann der apokalyptische - und irdisch - vollmächtige Gehalt der Worte Jesu zum Ausdruck kommen.[42] Doch ist der Menschensohn eine individuelle, himmlische Gestalt?
Der Menschensohn (Subjekt) ist Gott (Prädikat). Als Träger göttlicher Eigenschaften vermag er wie in Dan 7 zu Gericht als Vermittler des Beschlusses zu erscheinen und über Dan 7 hinaus diejenigen gerecht zu sprechen, die sich zu Jesus von Nazaret bekannt haben. Die Metapher “Menschensohn“ verankert eine menschliche Gestalt als “Symbol“ in der göttlichen Welt. Nur in Bezug zum real existierenden Israel als “Heilige des Höchsten“ erhält die Metapher einen sinnvollen Bedeutungshorizont. Menschensohn verschmilzt mit der göttlichen Welt zu einer produktiven Einheit, die für immer neue Motivveränderungen und -auffüllungen aus der Welt des Menschen, hier speziell Israels, offen bleibt. Sonst bliebe “Menschensohn Gottes“ eine leere Tautologie für Gott: Gott entfaltet sich in unterschiedliche Engelsgestalten, von denen eine dem Menschen ähnlich ist.
In Mk 8,38 par. tritt Jesus an die Stelle Israels. Er individualisiert mit exklusivem Selbstbewußtsein das kollektive, menschliche Bezugsfeld für Menschensohn (Israel) auf seine Person.
Die Brücke für die Exklusion bildete bereits in Dan 7 “die Gottesherrschaft“ (Dan 7,18.27). Das zukünftige Leben in der Gottesherrschaft verbindet die verfolgten “Heiligen des Höchsten“ schon jetzt mit dem Menschensohn, der sie als Völkerengel bei Jahwe schon jetzt repräsentiert.[43] Es liegt bereits die Spannung von “schon jetzt“ und “noch zukünftig“ vor.
Jesu exklusive Verkündigung des Anbruches der Gottesherrschaft in ihm verengt noch einmal den metaphorischen Bezug des Menschensohnes von den “Heiligen“ weg auf Jesu individuelle Person. Der göttliche Menschensohn hält göttliche Prädikate exklusiv nur für Jesus und für diejenigen bereit, die sich zu Jesus als dem Verkünder der Gottesherrschaft schon jetzt bekennen. Und wie bei Dan 7 die

---

[41] Schweizer 1975, 103.

[42] Schenk schlägt vor, Menschensohn aus dem aramäischen bar gabr-a, der einen Teil der hebräischen Engelbezeichnung 'Gabriel' bildet (Dan 8,16; 9,21; 1QM 9,15f.; 1Hen 40,6-9), abzuleiten; Menschensohn meint dann die dem Menschen zugewandte Seite des verborgen eingesetzten Gottessohnes und Christus (Schenk 1997, 29ff.).

[43] Weimar 1975; Müller 1975; Kearns 2,175 “symbolisiert”; Vielhauer unentschieden 1965, 82ff.: Symbol in Dan 7; individuelle Gestalt in 1Hen 32; 4 Esra 13.

Heiligen des Höchsten in der Gegenwart unter Verfolgung leiden, so kann auch Jesus als Verkünder der Gottesherrschaft schon jetzt aufgrund von Verleugnungen leiden. Die drei Voraussagungen vom leidenden und auferstehenden Menschensohn bauen ab der Mitte des Mk-Ev diesen Leidensaspekt aus (Mk 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34), zu denen noch weitere einzelne Leidens- oder Auferstehungsaussagen treten (Mk 9,9.12; 10,45; 14,21). Die erste Hälfte des Mk-Ev dominieren zwei Vollmachtsaussagen zum Menschensohn (Mk 2,10.28), die die nachösterliche, apokalyptische Sammlung in der Vollmacht zur Gesetzesinterpretation anfanghaft vorwegnehmen. Die nachösterliche Vergebung von Sünden und nachösterliche Entsakralisierung des Sabbats wird schon jetzt im irdischen Wirken Jesu den Hörern zugesprochen. Die Metapher "Menschensohn (Gottes)" erlaubt aber nur eine distanzierte Verwendung für die menschliche Welt, nicht eine Identifikation.[44]
Die Identifikation wird erst möglich, wenn in der Auferweckung und Erhöhung und in der neuen Schöpfung die Grenzen zwischen Welt und Gott aufgehoben sind (Mk 13,26; 14,62; Lk 17,22-37; Offb 21,1-22,5 u.ö.).
Daraus entsteht die weitere Frage, ob die im Mk-Ev vorliegende Identifizierung des auferweckten Jesus mit dem eschatologischen Menschensohn (Mk 13,26; 14,62) die Zeit des irdischen Jesus schon miterfaßt und ihn somit erstmalig metonymisch zum verborgenen, transzendenten, göttlichen Wesen schon für die irdische Zeit macht,[45] oder ob die Identifikation für den irdischen Jesus metaphorisch bleibt. Erst dem Auferstandenen kommen dann die göttlichen Eigenschaften des Menschensohnes zu; als irdische Person erhält Jesus nur solche Eigenschaften, wie er sie allen Anhängern in dieser Welt unter den Bedingungen dieser Welt weiterverleiht. Menschensohn wäre dann im nachösterlichen Sprachgebrauch ein metonymischer, individueller Titel für den irdischen Jesus und zugleich metaphorischer kollektiver Titel, der den Anhängern Jesu Vollmacht, Leiden, Auferweckung und zukünftiges Mitwirken beim Völkergericht schon jetzt zuspricht. Die entsprechenden ekklesiologischen Tätigkeiten dürfen die "Christen" fortwährend vom irdischen Menschensohn Jesus schon jetzt ableiten und so auf den auferstandenen, zukünftig sich offenbarenden Menschensohn Jesus Christus schon jetzt prädikatisieren. Er repräsentiert sie schon jetzt beim Vater und wird sie in der eschatologischen Zukunft in ihrem Bekenntnis zu Jesus als dem himmlischen und zuvor irdischen und leidenden Menschensohn bestätigen.

Es erhalten dann die Leidens- und Vollmachtsaussagen den metaphorischen, proleptischen Bezug zu den Parusieaussagen.[46] Es wirkt und leidet die göttlich-irdische Gestalt "Menschensohn" in Parallele zum "göttlichen Menschen", der ja auch nach dem Tode eine himmlische Existenz erhält. Eine ontologische

[44]
[45] Bultmann 1957, 163.
[46] Sjöberg 1955, 127ff.; Hoffmann 1991, 195.
Tödt 1959; Vielhauer 1965; Vögtle 1989, 94.

Identifizierung mit den Parusieaussagen findet nicht statt.[47] Als prophetischer Weisheitslehrer wird Jesus wie andere Propheten zum "Theophoros", zum Träger göttlicher Eigenschaften innerhalb der Grenzen der biblischen Anthropologie.[48] Menschensohn erhält in den Niedrigkeits- und Vollmachtsaussagen eine Doppelbedeutung als Metonymie und Metapher. Doch die Metonymie bezeichnet nicht nach Schweizer die Armut des Ichs,[49] sondern die Hoheit eines menschlichen Theophoren,[50] dessen Gegenstück im Hellenismus der theios aner ist. Es handelt sich beim Menschensohn um eine Kompositionsmetapher, in der die Metonymie Menschensohn und der Eigenname Jesus neu mit der göttlichen Welt verbunden werden.[51] Der Eigenname Jesus und die Metonymie Menschensohn umfassen als Bildspender alle menschlichen und biographischen Handlungen Jesu. Die göttliche Welt hingegen wird als Metapher nach diesen Handlungen bildhaft veranschaulicht und als produktiver Wirkfaktor aufgewiesen. Jesus kann schon jetzt innerhalb der menschlichen Welt Sünden vergeben (Mk 2,10), den Sabbat regeln (Mk 2,28) und nach Leiden und Tod auferstehen (Mk 8,31 u. ö.). Doch daß diese göttlichen Fähigkeiten an der Selbstbezeichnung Menschensohn hängen, geht allein aus dem

---

47 ggn. Bultmann 1957, 372ff.; Sjöberg 1955, 105; Hoffmann 1991, 195f.

48 Kearns 1986, 55f.; ders. 1988, 7f. Problematisch ist allerdings, daß Kearns der Tradition "des gewaltsam getöteten und postmortal verherrlichten Gerechten" die traditionsgeschichtliche Priorität vor der Tradition vom "heiligen Gebieter als Menschensohn" gibt und beide Traditionen erst nachösterlich durch die judenhellenistische Gemeinde auf Jesus übertragen läßt. Die Umkehrung dieser Wertung und die Verankerung der Tradition vom heiligen Gebieter beim vorösterlichen Jesus ist aufgrund der von Kearns nachgewiesenen vorchristlichen Symbolisierung dieser Tradition plausibler.

49 Schweizer 1963, 79ff.

50 Theobald 1988, 42 ff.

51 Zur Kompositionsmetapher, die einen Makro-Kontext miteinbezieht vgl. Weinrich 1976, 334; Dormeyer 1987, 442ff. ggn. Maartens 1986, 77ff., 88ff., der zu vorschnell den gesamten Begriffsinhalt von Menschensohn zur Metapher erklärt und zu undifferenziert die gesamte Christologie eines Evangelium-"macrotext" zum Kontext dieser "composite-metaphor" erklärt.

Kontext der Jesus-Handlungen und der parallelen jüdischen Überlieferungen (Dan 7) hervor: Menschensohn könnte daher ohne Bedeutungsverlust durch das Personalpronomen "Ich" ersetzt werden, wenn es nicht noch das dritte Segment von Menschensohnaussagen gäbe, das die Vertreter der Ich-Hypothese dann auch entsprechend konsequent nivellieren.[52] Die Kompositionsmetapher Menschensohn enthält daher erst durch die Parusieaussagen ihre metaphorische Bedeutung und würde ohne sie reine Metonymie bleiben. Darin haben die Vertreter der Ich-Hypothese recht. In den Parusieaussagen hingegen führt der Satz selbst explizit die himmlische Welt ein und erzeugt so die Kernmetapher: der Menschensohn (Bildspender) ist Gott (Bildempfänger). Durch den antithetischen Parallelsatz wird der zusätzliche Bildspender Jesus eingeführt. Es entsteht die Kompositionsmetapher: Jesus als der künftige Menschensohn (Bildspender) ist Gott (Bildempfänger). Diese Identifikation kann nicht als "irony" und rein "literally" abgewertet werden,[53] sondern meint "real" eine zukünftige Vereinigung des irdischen Jesus mit dem himmlischen Menschensohn, eine Verschmelzung von menschlicher und himmlischer Welt. Jesus wird in Zukunft zusätzlich zu seinen theophoren Vollmachten und Privilegien wie der Auferstehung die göttliche Funktion des göttlichen Menschensohnes einnehmen. Die theophoren Merkmale des irdischen und leidenden Menschensohnes sind nicht nur von Gott verliehene Geistelemente, wie sie auch andere Geistträger besitzen können, sondern sind jetzt schon singuläre Prolepsen der zukünftigen himmlischen Existenz Jesu als Menschensohn. Unter den Bedingungen der Anthropologie lebt Jesus schon jetzt metaphorisch die himmlische Existenz des Menschensohnes. Die vorösterliche, exklusive Bezugnahme Jesu auf den himmlischen Menschensohn wird durch die nachösterliche Identifizierung vertieft, aber nicht in eine neue, ontologische Qualität für den irdischen Jesus umgewandelt. Das semantische Feld der Metonymie und der Kompositionsmetapher Jesus als Menschensohn baut eine Spannung zwischen Bildspender und Bildempfänger auf, die die Evangelien als Makrotext ebenfalls in eine narrative Spannung bringen. Erst nach Ostern und in der nahen Zukunft wird sich Jesus als der himmlische Menschensohn offenbaren, während sein irdisches Wirken Prolepse seiner zukünftigen Identität ist. Der vollmächtige und leidende Menschensohn müßte also in Weiterführung von Schweizer übersetzt werden: "Ich als der zukünftige Menschensohn habe, bin, werde ...". Diese Spannung zwischen Metonymie und Kompositionsmetapher prägt auch die

[52]
[53] dazu Vögtle 1989, 71f.
Lindars 1983, 54.

anderen Hoheitstitel Christus, Sohn Gottes, Sohn Davids und Herr auf der Ebene der Evangelien.[54]

[54] s.o. 1.2.4.2; Dormeyer 1987.