

„Wer liest, soll verstehen“ (Mk 13,14) Das Markusevangelium

Neutestamentliche Vorlesung im Wintersemester 2011/12
mit einem Beitrag von Robert Vorholt

Vorlesungsplan

- | | | |
|---------|----|--|
| 26. 10. | 1. | Einführung:
Das älteste Evangelium.
Erinnerung an Jesus und Zeugnis des Glaubens |
| 2. 11. | 2. | Der Auftakt:
Der Beginn des Weges Jesu
Mk 1,1-15 |
| 9.11. | 3. | Der Auftritt:
Sabbat in Kapharnaum
Mk 1,20-39 |
| 16.11. | 4 | Die Auseinandersetzung:
Streit in Galiläa
Mk 2,1 – 3,6

Exkurs: Menschensohn |
| 23.11. | 5. | Die Lehre:
Das Geheimnis der Gottesherrschaft im Gleichnis
Mk 4,1-34 |
| 30. 11. | 6. | Die Sendung:
Die Beauftragung und Belehrung der Jünger
Mk 6,6-13
von Robert Vorholt |

- | | | |
|--------|-----|---|
| 7.12. | 7. | Die Wende:
Das Messiasbekenntnis und seine Dimensionen
Mk 8,27 – 9,13 |
| 14.12. | 8. | Die Provokation:
Jesu Einzug in Jerusalem
Mk 11,1 -12,12 |
| 21.12. | 9. | Der Übergang:
Das Paschamahl Jesu
Mk 14,12-31 |
| 11.1. | 10. | Die Krise:
Der doppelte Prozess
Mk 14,53 - 15,20

Exkurs: |
| 18.1. | 11. | Die Kreuzigung:
Der Tod des Gerechten
Mk 15,20-47 |
| 25.1 | 12. | Das gute Ende:
Ostern als Verheißung und Erfüllung
Mk 16,1-8 |
| 1.2. | 13. | Rückblick:
Konturen markinischer Christologie |

Das Markusevangelium - Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Das Markusevangelium ist die älteste Jesusgeschichte des Neuen Testaments. Sie verbindet erstmals die Überlieferungen vom vollmächtigen Wirken mit denen vom ohnmächtigen Leiden Jesu. Es verknüpft die Erinnerung an Jesus mit dem Bekenntnis zu seiner Auferstehung von den Toten. Es ist eine wichtige Quelle für die Rekonstruktion der Biographie und Theologie Jesu; es ist aber auch selbst ein formidables Zeugnis neutestamentlicher Christologie. Lange Zeit unterschätzt, wird es erst langsam in seiner Bedeutung entdeckt: zuerst als Sammelbecken diverser Jesusüberlieferungen, dann immer mehr als erstes umfassendes Zeugnis narrativer Theologie.

Die Vorlesung informiert über die Entstehungsbedingungen des Markusevangeliums und legt beispielhafte Szenen im Spannungsfeld von überliefertem Jesuswissen und aktueller Glaubensbedeutung aus.

Das Ziel

Die Vorlesung soll die Fähigkeit fördern, einen neutestamentlichen Text methodisch zu lesen und zu verstehen, um dadurch sowohl das Jesusbild als auch die Grunddaten der Christologie zu klären.

Die Vorlesung soll die Kenntnisse wesentlicher Linien markinischer Christologie vermitteln. Sie soll die Kompetenz fördern, das Markusevangelium, das paradigmatisch für die neutestamentlichen Evangelien steht, kritisch unter historischen und theologischen Gesichtspunkten zu lesen.

Die Vorlesung soll nachvollziehen lassen, welche Weichenstellung für das Jesusgedächtnis und die Christologie der Kirche durch die Form des Evangeliums vorgenommen worden ist.

Prüfungsleistungen

MTh-Studierende bringen die in der Vorlesung erworbenen Kenntnisse und Kompetenzen in die Modulabschlussprüfung von M 17 ein.

BA-Studierende erhalten 1 CP durch aktive Teilnahme und 3 CP durch die zusätzliche Abfassung eines Essays. Das Thema wird individuell mit dem Dozenten in der Sprechstunde oder per E-Mail vereinbart.

Studierende der Religionswissenschaft und im Optionalbereich vereinbaren individuell den Umfang der Prüfungsleistungen. Grundsätzlich gilt: 1 CP für aktive Teilnahme, 3 CP für einen Essay, 4 resp. 5 CP für eine Hausarbeit oder mündliche Prüfung resp. Klausur.

Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:

Mittwoch 12-13 und Donnerstag 13-14 Uhr in GA 6/151.

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de.

Literaturhinweise

1. Kommentare

- Dormeyer, D.*, Das Markusevangelium, Darmstadt 2005
- Dschulnigg, P.*, Das Markusevangelium (ThK NT 2), Stuttgart 2007
- Ebner, M.*, Das Markusevangelium: neu übersetzt und kommentiert, Stuttgart 2008
- Eckey, W.*, Das Markusevangelium: Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn ²2008
- Ernst, J.*, Das Evangelium nach Markus (RNT), Regensburg 1981
- Focant, C.*, L'Évangile selon Marc (CB.NT 2), Paris 2004
- Gnilka, J.*, Das Evangelium nach Markus, 2 Bde. (EKK II), Zürich - Neukirchen-Vluyn ⁴1994 (¹1978.1979)
- Grundmann, W.*, Das Evangelium nach Markus (ThHK 2), Berlin ⁷1977 (¹1959)
- Haenchen, E.*, Der Weg Jesu. Erklärung des Markusevangeliums und der kanonischen Parallelen, Berlin ²1968 (¹1966)
- Healy, M.* u.a., The Gospel of Mark (Catholic Commentary on Sacred Scripture), Grand Rapids 2008
- Hooker, M.D.*, The Gospel according to Saint Mark, London 1991
- v. Iersel, B.*, Markus-Kommentar, Düsseldorf 1993
- Kertelge, K.*, Markusevangelium (NEB.NT 2), Würzburg 1994
- Klaiber, W.*, Das Markusevangelium, Neukirchen-Vluyn 2010
- Lohmeyer, E.*, Das Evangelium nach Markus (KEK I/2), Göttingen ¹⁷1967 (1931)
- Lührmann, D.*, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987
- Moloney, F.J.*, The Gospel of Mark. A Commentary, Peabody 2002
- Pesch, R.*, Das Markusevangelium, 2 Bde. (HThKNT II), Freiburg - Basel - Wien ⁵1989 (¹1976).⁴1991 (¹1977)
- Schenke, L.*, Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005
- Schmithals, W.*, Das Evangelium nach Markus, 2 Bde. (ÖTK 2), Gütersloh - Würzburg ²1986 (¹1979)
- Schnackenburg, R.*, Evangelium nach Markus, 2 Bde. (GS 2/1.2), Düsseldorf 1966.1971
- Schweizer, E.*, Das Evangelium nach Markus (NTD 2), Göttingen ⁷1988 (¹1975)
- Taylor, E.*, The Gospel according to Mark, London ²1966 (¹1952)

2. Monographien und Aufsätze (Auswahl)

- Becker, E.-M.*, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie, Tübingen 2006
- Best, E.*, Mark. The Gospel as Story, Edinburgh ²1985 (¹1983)
- Breytenbach, C.*, Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus. Eine methodenkritische Studie (AThANT 71), Zürich 1984
- Broadhead, E.K.*, Teaching with Authority. Miracle and Christology in the Gospel of Mark (JSNT.SS 74), Sheffield 1992
- Burkett, D.*, Rethinking the Gospel Sources. From Proto-Mark to Mark, New York 2004
- Cancik, H.* (Hg.), Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium (WUNT 33), Tübingen 1984
- Davidson, O.*, The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel, Aarhus 1993
- Dormeyer, D.*, Evangelium als literarische und theologische Gattung (EdF 263), Darmstadt 1989
- Dschulnigg, P.*, Sprache, Redaktion und Intention des Markusevangeliums. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markusevangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik (SBB 11), Stuttgart 1984
- Ernst, J.*, Markus. Ein theologisches Portrait, Düsseldorf 1987
- Fander, M.*, Die Stellung der Frau im Markusevangelium (MThA 8), Altenberge 1989
- Fendler, F.*, Studien zum Markusevangelium. Zur Gattung, Chronologie, Messiasgeheimnistheorie und Überlieferung des ältesten Evangeliums (GTA 49), Göttingen 1991
- Frankemölle, H.* Evangelium. Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht (SBB 15), Stuttgart ²1994
- Guttenberger, G.*, Die Gottesvorstellung im Markusevangelium, Berlin 2004
- Hahn, F.* (Hg.), Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung (SBS 118/119), Stuttgart 1985
- Henaut, B. W.*, Oral Tradition and the Gospel. The Problem of Mark 4 (JSNT.SS 82), Sheffield 1993
- Henderson, S.*, Christology and discipleship in the Gospel of Mark, Cambridge 2006
- Horstmann, M.*, Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27 - 9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums (NTA 6), Münster 1969
- Hübner, H.*, Das Gesetz in der synoptischen Tradition, Göttingen ²1986 (¹1973)
- Kampling, R.*, Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium (SBB 25), Stuttgart 1992
- Kertelge, K.*, Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (StANT 23), München 1970

- Klauck, H.-J.*, Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium (1982), in: ders., *Gemeinde - Amt - Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 137-159
- Kingsbury, J.D.*, *Conflict in Mark. Jesus, Authorities, Disciples*, Philadelphia 1989
- Koch, D.-A.*, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums (BZNW 42), Berlin 1975
- Kuhn, H.-W.*, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (StUNT 8), Göttingen 1971
- Marxsen, W.*, *Der Evangelist Markus*, Göttingen ²1959 (¹1956)
- Mell, U.*, Die „anderen Winzer“. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11,27-12,34 (WUNT 1994), Tübingen 1994
- Merklein, H.*, *Die Jesusgeschichte - synoptisch gelesen* (SBS 156), Stuttgart 1994
- Miller, S.*, *Women in Mark's gospel*, London 2004
- Mohr, T.-A.*, *Markus- und Johannespassion. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der Markinischen und Johanneischen Passionstradition* (ATHANT 70), Zürich 1982
- Rau, E.*, *Das Markusevangelium. Komposition und Intention der ersten Darstellung christlicher Mission: ANRW II 25/2* (1985) 2036-2057
- Räsänen, H.*, *Das "Messiasgeheimnis" im Markusevangelium. Ein redaktionskritischer Versuch* [SESJ 28], Helsinki 1976
- *The 'Messianic Secret' in Mark*, Edinburgh 1991
 - *Die Parabeltheorie im Markusevangelium* (SFEG 26), Helsinki 1973
- Reinbold, W.*, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien* (BZNW 69), Berlin 1994
- Reiser, M.*, *Syntax und Stil des Markusevangeliums* (WUNT II/11), Tübingen 1983
- Rhodes, D. - D. Michie*, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia 1982
- Schenke, L.*, *Das Markusevangelium* (UB 405), Stuttgart u.a. 1988
- *Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Markus 14,1-42* (FzB 4), Würzburg 1971
 - *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (SBB), Stuttgart 1974
- Scholtissek, K.*, *Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie* (NTA 25), Münster 1992
- Schweizer, E.*, *Die theologische Leistung des Markus: EvTh 24* (1964) 337-355
- v.Segbroeck, F.* u.a. (Hg.), *The Four Gospels* 1992. FS F. Neiryneck (BETHL 100), Leuven 1992

- Söding, Th.*, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie (SBB 12), Stuttgart ²1987 (¹1985)
- (Hg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (SBS 163), Stuttgart 1995
- Steichele, H.-J.*, Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums [BU 14], Regensburg 1980
- Strecker, G.*, Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium (1967), in: ders., Eschaton und Historie. Aufsätze, Göttingen 1979, 52-75
- Die Passionsgeschichte im Markusevangelium, in: F.W. Horn (Hg.), Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments. Symposium zum 65. Geburtstag von Georg Strecker (BZNW 75), Berlin 1995, 218-247
- Stuhlmacher, P.* (Hg.), Das Evangelium und die Evangelien (WUNT 28), Tübingen 1983
- Telford, W.R.*, The theology of the Gospel of Mark, Cambridge 1999
- Theobald, M.*, Gottessohn und Menschensohn. Zur polaren Struktur der Christologie des Markusevangeliums: SNTU 13 (1988) 37-80
- Thissen, W.*, Erzählung der Befreiung. Exegetische Untersuchungen zu Mk 2,1 - 3,6 (FzB 21), Würzburg 1976
- Vielhauer, Ph.*, Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums (1964), in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament (ThB.NT 31), München 1965, 199-214
- Weder, H.*, "Evangelium Jesu Christi" (Mk 1,1) und Evangelium Gottes (Mk 1,14) (1983), in: ders., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, Göttingen 1992, 45-59
- Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum (BThSt 20), Neukirchen-Vluyn 1993
- Weihls, A.*, Die Deutungen des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen, Würzburg 2003
- Winn, A.*, The purpose of Mark's Gospel. An early Christian response to Roman imperial propaganda (WUNT II/245), Tübingen 2008
- Wrede, W.*, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen ⁴1969 (¹1901)

1. Einführung: Das älteste Evangelium. Erinnerung an Jesus und Zeugnis des Glaubens

a. Das Markusevangelium gilt heute als ältestes Evangelium. Dadurch ist es zum einen eine erstrangige Quelle für die Rückfrage nach dem geschichtlichen Jesus und zum anderen ein wichtiges Dokument neutestamentlicher Theologie. Beides im Blick zu behalten, ist die Kunst der Markusexegese. Das Markusevangelium ist von Anfang an so geschrieben, dass ein interessiertes Lesepublikum die aktuelle Bedeutung der Jesusgeschichte erkennt (Mk 13,14), aber seine gegenwärtige Glaubensorientierung gerade dadurch gewinnt, dass es sich auf Jesus und sein Evangelium zurückbesinnt (Mk 14,9).

b. Das Markusevangelium braucht, um in seiner theologischen Bedeutung erschlossen zu werden,

- eine möglichst genaue Beschreibung seiner literarischen Architektur, damit die Ausrichtung des Ganzen, aber auch das Verhältnis zwischen den einzelnen Episoden und der gesamten Geschichte besser erkannt werden kann,
- eine möglichst genaue Einordnung in die Geschichte des Urchristentums, damit sowohl die aktuellen Korrelationen zwischen Text und Situation als auch die Entstehungsgeschichte des Markusevangeliums besser erkannt werden können;
- eine möglichst genaue Beschreibung seines Jesusbildes, damit sowohl die Zentralperspektive als auch die Vielfalt der Facetten im Rückbezug auf die Geschichte und im Hinblick auf die Gegenwart besser erkannt werden können.

c. Auf die Grundfragen der Genese und Struktur des Markusevangeliums antwortet die „Einleitungswissenschaft“. Sie ist eine genuin philologische Disziplin. Sie verwendet dieselben Methoden wie die Altphilologie bei der Erforschung anderer antiker Texte. Sie kann nur überzeugen, wenn sie nicht theologischen Vorlieben folgt oder traditionellen Vorstellungen huldigt, sondern *sine ira et studio* Beobachtungen an den Texten sammelt und auswertet. Sie ist dann aber theologisch relevant, weil die Bibel, theologisch betrachtet, kein vom Himmel gefallenes Buch ist, sondern „Gotteswort in Menschenwort“ (Augustinus).¹

¹ Vgl. Th. Söding, Das Neue Testament – Komposition und Genese, in: Johanna Rahner u.a., Bibel verstehen. Schriftverständnis und Schriftauslegung (Theologie Module 5), Freiburg - Basel - Wien 2008, 87-132.

1.1 Die Verfasserfrage

a. Seit dem 2. Jh. gilt Johannes Markus aus Jerusalem (Apg 12,12.25; 13,5.13; 15,37ff.; Phlm 24; Kol 4,10; 2Tim 4,11; vgl. 1Petr 5,13), Begleiter des Paulus und Petrus, als Verfasser des (ursprünglich anonym überlieferten) Evangeliums. Maßgebend ist das Zeugnis des Papias, Bischof von Hierapolis (120/130), das Eusebius (H.E. III 39,15) mitteilt:

Auch dies hat der Presbyter (Johannes) gesagt: Markus, zum Dolmetscher (*hermeneutes*) des Petrus geworden, schrieb alles, woran er sich erinnerte, sorgfältig auf, freilich nicht der Reihe nach, sowohl Worte als auch Taten des Herrn. Denn er hatte den Herrn weder gesehen, noch war er ihm nachgefolgt, sondern erst später, wie ich bereits sagte, dem Petrus. Dieser richtete seine Lehrvorträge (*didaskalia*) nach den Bedürfnissen (der Hörer), jedoch nicht so, als wollte er eine (vollständige) Zusammenstellung der Herrenworte geben. Darum fehlte auch Markus nicht darin, dass er einiges so aufschrieb, wie er es im Gedächtnis hatte. Denn er war darauf bedacht, nichts von dem Gehörten wegzulassen oder falsch wiederzugeben.

Für die historische Zuverlässigkeit dieser Tradition sprechen vor allem ihr hohes Alter und das Gewicht des Petrus im Evangelium.

b. In der modernen Exegese überwiegt jedoch die Skepsis an der traditionellen Auffassung.

- Der Passus bei Papias hat einen apologetischen Klang. Das Markusevangelium soll als eine Art Petrus-evangelium aufgewertet werden.
- Papias ist in der Antike als historischer Gewährsmann umstritten. Auch seine Angaben über die anderen Evangelien² lassen sich nicht ohne Weiteres verifizieren, auch wenn seine Schrift eine wichtige Quelle für die Kanongeschichte ist.³
- Die Angaben der Tradition lassen sich aus 1Petr 5,13 erschließen (vgl. Eus H.E. III 39,17).
- Im Evangelium spielt Petrus zwar eine große Rolle - doch in den anderen Evangelien (auch über den Markus-Stoff hinaus) ebenso. Das Spektrum der Gattungen im Evangelium ist so breit, dass es nicht auf „Lehrvorträge“ zurückgeführt werden kann.

c. Eine positive Aussage zu treffen, ist ungleich schwerer als die Kritik der Tradition. Auch wenn die Papias-Notiz historisch unsicher bleibt, ist es wahrscheinlich, dass der Name des Verfassers Markus war. Vermutlich wurde er später mit Johannes Markus identifiziert. Der Evangelist wird von vielen Forschern als Heidenchrist eingeschätzt, ist aber wohl doch eher ein hellenistischer Judenchrist. Wiewohl eine Fixierung auf Petrus nicht ratsam ist, hat Markus auf wichtige alte Jesustraditionen Zugriff gehabt.

² Ulrich H. J. Körtner, „Papiasfragmente“, in: Schriften des Urchristentums 3, Darmstadt 1998.

³ Vgl. Ulrich H.J. Körtner, Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums (FRLANT 133), Göttingen 1983; Josef Kürzinger, Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments, Regensburg 1983.

1.2 Adressaten, Zeit und Ort

a. Das Markusevangelium ist keine Missionsschrift, sondern wendet sich an Christen. In der Mehrzahl handelt es sich um Heidenchristen (Übersetzungen aramäischer Ausdrücke in Mk 5,41; 7,34; 15,22.34; Erklärungen jüdischer Bräuche in Mk 2,19; 7,3f.; 14,12; 15,42). Wahrscheinlich handelt es sich aber – wie im Urchristentum meist – um eine gemischte Gemeinde aus Heiden- und Judenchristen.

b. Nach Papias ist das Evangelium erst nach dem Tode des Apostels Petrus, also frühestens Mitte der 60er Jahre geschrieben worden. Eine genauere Festlegung erfolgt nicht. Die neuere Exegese stimmt (weitgehend) darin überein, dass das Evangelium unter dem Eindruck des Jüdischen Krieges (66-70) verfasst worden ist, entweder kurz vor (L. Schenke) oder kurz nach (R. Pesch; J. Gnilka) der Zerstörung des Tempels (vgl. Mk 13,1f.7.9f.14.21f.; 15,38). Einzelne Stimmen versuchen eine frühere Datierung (Berger), müssen aber mit riskanten Konstruktionen arbeiten.⁴

c. Als Entstehungsort gilt traditionell Rom. Dafür ist die Papias-Notiz verantwortlich. Auch in der neueren Forschung wird recht häufig so geurteilt (R. Pesch; M. Hengel). Wahrscheinlicher ist aber ein Ort in größerer Nähe zu Galiläa, etwa in Syrien (Gnilka) oder Phönikien (L. Schenke).

d. Ein Evangelium ist von seiner Gattung her nicht so direkt situationsbezogen wie ein Brief. Deshalb sind die Rückschlüsse vom Text selbst und von frühen Zeugnissen her auf die Zeit und den Ort seiner Entstehung zwar hilfreich, aber oft – im Rahmen eines gewissen Spektrum – relativ unsicher, so dass immer mit Varianten gerechnet werden kann.

Eine offene Frage ist, wieweit durch die Erzählung von Jesus in einem Evangelium aktuelle Fragen des Gemeindelebens – Probleme, Krisen, Aufbrüche – beantwortet werden sollen. Der aktive Adressatenbezug steht außer Frage. Aber ein aktueller Bezug lässt sich durchweg nur indirekt und mit gehöriger Unsicherheit erschließen. Dominant ist hingegen die Dynamik der Traditionsbildung über Jesus: Die Vielfalt der Überlieferungen schreitet nach Sammlung und Transformation durch ein neues Medium, einen geschriebenen Text.

In jüngster Zeit gewinnt eine politische Lektüre des Markusevangeliums Oberwasser, die eine Kritik am Imperium Romanum und besonders am flavischen Kaiserhaus erkennt, das mit Vespasian und Titus für die Zerstörung Jerusalems Verantwortung trägt und einer Kaiser-Ideologie Vorschub leiste, der im Namen Jesu zu widersprechen sei. Allerdings fällt im ganzen Evangelium der Name der vermuteten Opponenten kein einziges Mal. Die Perikope vom Zinsgroschen lässt keine radikale Opposition, sondern eine Zuerkennung dessen, „was des Kaisers“, unter der Voraussetzung einer Beachtung dessen, „was Gottes ist“ erkennen (Mk 12,13-17).⁵

⁴ Die zwischenzeitlich hochbepuschte These, ein Markusfragment aus den 40ern sei in Qumran gefunden worden (*Carsten Peter Thiede*, Die älteste Evangelienhandschrift? Das Markusfragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments, Wuppertal ²1990 [¹1988]), ist zusammengebrochen.

⁵ Darin spiegelt sich ein Grundanliegen der politischen Ethik Jesu; vgl. *Th. Söding*, Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung, Freiburg - Basel - Wien 2011, 600-604.

1.3 Vorlagen

a. Die Frage nach Vorlagen des Markusevangeliums ist zwar notwendig, aber schwierig; je detaillierter sie gestellt wird, desto unsicherer kann sie beantwortet werden.

- Die Frage zu stellen ist notwendig, weil die Evangelien Traditionsliteratur sind (vgl. Lk 1,1-4). Die Evangelisten fabulieren nicht frei über Jesus, sondern eignen sich die Überlieferung von Jesus an.
- Im 20. Jh. hatte die diachronische Arbeit am Markusevangelium und den anderen Evangelien eine Blütezeit. Einerseits wurden an Einzelperikopen detaillierte, oft mehrstufige Schichtenmodelle erarbeitet, die das mehrstufige Textwachstum rekonstruieren konnten. Andererseits wurden, teils weitreichende, Theorien über vormarkinische Sammlungen aufgestellt. Heute herrscht weit größere Skepsis. Den Primat hat die Synchronie. Traditionen können eher im Allgemeinen als im konkreten Einzelfall eruiert werden.

b. Der Markustext basiert im Wesentlichen auf Vorlagen.

- Die umfangreichste und theologisch gewichtigste Vorlage des Evangelisten ist der *vormarkinische Passionsbericht*. Sein genauer Umfang ist umstritten. Er wird aber weder den Kern des Textbestandes von Mk 8,27 an (R. Pesch) noch nur einen knappen Kreuzigungsbericht (J. Ernst) enthalten haben. Mit einem allmählichen Wachstum ist zu rechnen. Seine Anfänge reichen in die Jerusalemer Urgemeinde zurück. Bereits vor Markus wird er durch die Berichte vom Einzug in Jerusalem (11,1-10) und der Tempelaktion (11,15ff.) eingeleitet worden sein und den Grundbestand der Perikopen (mindestens) von der Auffindung des Abendmahlssaales an (14,12) bis zur Kreuzigung und zur Grabberzählung (16,1-8) umfasst haben.
- Neben dem Passionsbericht hat der Evangelist weitere schriftliche *Sammlungen* aufgenommen:
 - eine Sammlung galiläischer Streitgespräche (Mk 2,1 - 3,6);
 - eine Sammlung von Gleichnissen (Mk 4,3-9.13-20.26-32);
 - eine Rede über die Endzeit (Mk 13,3-37).
- Überdies liegen dem Evangelium zahlreiche mündliche und schriftliche Einzeltraditionen zugrunde, insbesondere über Machttaten, Jüngerbelehrungen und (weitere) Streitgespräche Jesu.

c. Das theologische Hauptproblem im Vorfeld des Markusevangeliums:

- Der vormarkinische Passionsbericht zeichnet Jesus in den Farben des leidenden Gerechten, wie er in den Leidenspsalmen vor Augen gestellt wird (z.B. Mk 15,23; Ps 69,22; 15,24; Ps 22,19; 15,29; Ps 22,8; 109,25; 15,32; Ps 69,10; 15,34; Ps 22,2; 15,36; Ps 69,22). Von all seinen Freunden verlassen, wird Jesus als Unschuldiger verurteilt und hält dennoch an seinem Vertrauen auf Gott fest (Mk 14,35f.; 15,34).
- Die weitaus meisten anderen Jesus-Traditionen legen indes den Akzent auf das vollmächtige Wirken Jesu: sein befreiendes Lehren und Wunderwirken, sein geheimnisvolles Vorauswissen, seinen charismatisch-autoritativen Nachfolgeruf, das Epiphan-Werden des Göttlichen in seiner Person.

Damit stellt sich das Problem, wie die unterschiedlichen Jesus-Bilder der verschiedenen Überlieferungen zusammenhängen. Bilden der vollmächtige und der ohnmächtige, der kraftvoll wirkende und der leidende Jesus, der Basileia-Bote und der Gekreuzigte eine Einheit? Und worin wäre sie zu suchen?

1.4 Aspekte markinischer Theologie

a. Mit der Abfassung eines Evangeliums zeigt Markus, dass er eine organische Verbindung der Traditionen vom vollmächtigen Wirken mit der Passionsüberlieferung beabsichtigt, nicht ein Gegeneinander, sondern ein wechselseitiges Miteinander dessen, was ihm von Jesus überliefert ist.

Durch sein Evangelium bringt Markus ohne einseitige Auswahl und Abgrenzung die gesamte Breite der ihm zugänglichen Überlieferung als verbindliche Glaubens- und Verkündigungstradition in seiner Gegenwart und für seine Gemeinde(n) zur Geltung.

Im Zuge dessen entwickelt Markus eine fundamentale theologische Deutung der Person, des Wirkens, des Leidens und der Auferstehung Jesu:

- Er zeigt einerseits, dass der vollmächtige Wundertäter und Lehrer Jesus nur von seinem Tod und seiner Auferweckung her verstanden und geglaubt werden kann (Schweigegebote; Unverständnismotiv).
- Und er zeigt andererseits, dass die Verkündigung des Todes und der Auferweckung Jesu bleibend darauf angewiesen ist, zu erinnern, dass sie den Tod und die Auferstehung des Basileia-Boten zur Sprache bringt (Galiläa am Anfang und Ende des Markusevangeliums).

b. Im Zentrum der Christologie steht die Gottessohnschaft Jesu.

Zwischen Mk 1,11; 9,8 und 15,39 besteht eine enge Beziehung.

- Mk 1,11 ist wie ein Berufungswort an Jesus gestaltet, das nur er hört.
- Mk 9,8 offenbart die Gottessohnschaft Jesu vor ausgewählten drei Jüngern, die Jesus mit einem Schweigegebot belegt, das bis zur Auferstehung befristet ist (Mk 9,9).
- Mk 15,39 ist das erste öffentliche Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes: die Reaktion des heidnischen Hauptmannes darauf, wie Jesus stirbt.

Die theologische Pointe dieser Linienführung: Jesus ist zwar von Anfang an der Sohn Gottes, kann aber als solcher erst vom Gesamt seines Weges, erst im Blick auf sein Sterben, letztlich also erst im Licht von Ostern erkannt und bekannt werden.

c. Das Markusevangelium ist eine Schule des Glaubens.

- Glaube an das Evangelium (Mk 1,15) ist das Vertrauen darauf, dass Gott seine Herrschaft tatsächlich durch Jesus Christus, seinen Sohn, nahekommen lässt und vollenden wird.
- Glaube integriert deshalb das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Sohn Gottes, kann aber nur als Kreuzesnachfolge gelebt werden.

In der Schule des Glaubens wird nicht nur die Bedeutung Jesu gelernt, sondern auch die Sendung der Kirche in ihrem Verhältnis zu Israel und in ihrer Beziehung zum Reich Gottes.

Literatur zum vertieften Studium:

Ulrich Wilckens, Theologie des Neuen Testaments I/4, Neukirchen Vluyn 2005, 1-50

1.5 Gliederung des Markusevangeliums

1,1 Überschrift

Anfang des Evangeliums Jesu Christi [des Sohnes Gottes]

1,2-15 Einführung: Vom Täufer Johannes zum Gottessohn Jesus

1,2-8 Der Täufer Johannes

1,9-13 Taufe und Versuchung Jesu

1,14f. Das Programmwort Jesu

*Erfüllt ist die Zeit, nahegekommen die Herrschaft Gottes.
Kehrt um und glaubt an das Evangelium.*

1,16-8,26 Erster Hauptteil – in Galiläa:

Jesu vollmächtiges Wirken

1,16-6,6a Von der Berufung der Jünger bis zur Verwerfung in Nazaret
Machttaten, Streitgespräche, Gleichnisse

6,6b-8,26 Von der Aussendung der Jünger bis zur Kritik ihres Unverständnisses
Machttaten, Streitgespräche, Jüngerbelehrungen

8,27-10,52 Zweiter Hauptteil – auf dem Weg nach Jerusalem:

Leidensankündigung und Kreuzesnachfolge

Im Anschluss an das Petrus-Bekenntnis (8,27-30)

Du bist der Christus (8,29).

drei Leidens- und Auferstehungsansagen (8,31; 9,31; 10,32ff.)

Der Menschensohn wird den Menschen ausgeliefert (9,31).

und dreimal der Ruf in die Kreuzesnachfolge (8,34-38; 9,33-50; 10,35-45)

Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich (Mk 8,34).

11,1 - 16,8: Dritter Hauptteil – in Jerusalem:

Letzte Konflikte, Passion und Auferstehung Jesu

11-12 Die letzten Auseinandersetzungen:

Vom Einzug in Jerusalem über die Tempelaktion
zu den letzten Streitgesprächen

13 Die eschatologische Mahnrede

14-15 Die Passion Jesu

16,1-8 Die Auferstehungsbotschaft im leeren Grab

Ihr sucht Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten. Er ist auferweckt worden. Er ist nicht hier. Seht den Platz, wo sie ihn hingelegt haben. Aber geht und sagt seinen Jüngern, vor allem Petrus: Er geht euch voraus nach Galiläa. Dort werdet ihr ihn sehen, wie er es gesagt hat (16,7).

2. Der Auftakt: Der Beginn des Weges Jesu Mk 1,1-15

a. Markus kennt – anders als Matthäus und Lukas – keine Kindheitsgeschichte, sondern setzt sofort mit dem öffentlichen Wirken Jesu ein, das er in Mk 1,14f. programmatisch auf den Punkt formuliert sein lässt: Jesus verkündet das Evangelium der Gottesherrschaft. Der „Prolog“ ist darauf hin komponiert.

Rückwärts gelesen:

- Jesus verlässt die Wüste und geht zu den Menschen in Galiläa, nachdem er sich dort, vom Satan versucht, vorbereitet hat (Mk 1,12f.).
- Jesus verkündet das Evangelium Gottes als Sohn Gottes, der nach der Taufe in das prophetische Verkündigungsamt eingesetzt worden ist (Mk 1,9-11).
- Diese Taufe spendet Johannes, der Israel zur Umkehr ruft und auf das Kommen des Stärkeren, des Messias, vorbereitet (Mk 1,4-8).
- Diese Vorbereitung entspricht dem prophetischen Zeugnis der Schrift (Mk 1,2f.).
- Das alles bildet den „Anfang des Evangeliums“, der die gesamte Geschichte Jesu umfasst, die durch die Taufe, die Versuchung und die Verkündigung begonnen hat (Mk 1,1).

Vorwärts gelesen:

- Markus schreibt den „Anfang des Evangeliums“ auf (Mk 1,1).
- Dieser Anfang hat selbst einen Anfang: die jesajanische Prophetie (Mk 1,2f.).
- Die von ihr beschriebene Rolle des Vorläufers nimmt Johannes wahr (Mk 1,4-8).
- Jesus stellt sich in diese Geschichte hinein, indem er sich taufen lässt, und wird nach dem Auftauchen von Gott zu seiner eigenen Verkündigung gerufen (Mk 1,9-11).
- Er besteht die Versuchung durch Satan in der Wüste und macht sie zu einem Ort der Gottesherrschaft (Mk 1,12f.).
- Er beginnt mit der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums in Galiläa (Mk 1,14f.).

b. Der Auftakt verrät die Handschrift des Evangelisten. Er formuliert die Überschrift (Mk 1,1), reflektiert die Heilige Schrift (Mk 1,2f.), greift Traditionen vom Täufer und der Taufe auf (Mk 1,4-8.9-11), referiert die Versuchung (Mk 1,12f.) und stilisiert die Verkündigung Jesu. Alles beruht auf Tradition; aber alles ist vom Evangelisten durchredigiert.

Literatur zum Weiterstudium:

Hans-Josef Klauck, Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (BThSt 32), Neukirchen-Vluyn 1997

2.1 Die Überschrift (Mk 1,1)

a. „Anfang“ (*arché*) kann vielerlei bedeuten:

- *Incipit* – im Sinn von: Es geht los.
- *Initium* – im Sinn von „Auftritt“ – bezogen auf den Täufer oder auf den gesamten Passus bis Mk 1,13 oder Mk 1,15.
- *Principium* – im Sinn von Grundlage, bezogen auf die gesamte Jesusgeschichte.

Im Mythos ist die *Arché* das, was „niemals war und immer ist“ (Sallust, *De Diis et mundo* 4,4). Im Evangelium ist sie aber eine zeitliche Größe. Ein Leitwort von Mk 1,1-15 ist *egeneto*: „Es geschah ...“ (V. 4; V. 9; V. 11). Der Prolog schildert mit dem häufigen „und“ (*kaí*) und dem zweifachen „sofort“ (V. 10; V. 12) sowie dem „nach“ (V. 14) eine enge Ereignisfolge in der Zeit. Die hört mit V. 13 oder V. 15 nicht auf, sondern beginnt erst. Deshalb eröffnet „*Arché*“ vom zeitlichen Auftakt an das Ganze der Jesusgeschichte, bis hin zu Tod und Auferstehung. Dies ist die Grundlage für das Evangelium, das immer aktuell ist. Mk 1,1 ist die Überschrift des ganzen Werkes.

b. „Evangelium“ ist mithin nicht die Bezeichnung des Buches, sondern kennzeichnet sein Thema, das zugleich sein Anlass und Bezugspunkt ist.

- Das Wort „Evangelium“ ist als theologisches Grundwort typisch neutestamentlich.
- Es hat alttestamentliche Wurzeln in der Prophetie (Jes 52,7; 61,1f.), dort mit dem befreienden Wort Gottes verbunden.
- Es ist im urchristlichen Bekenntnis tief verwurzelt (1Kor 15,1-5), dort mit Jesu Tod und Auferstehung verbunden.
- Es taucht bei Markus mehrfach auf:
 - Es soll geglaubt werden (Mk 1,15).
 - Es soll verkündet werden (Mk 13,10; 14,9; vgl. 16,15).
 - Es soll das ganze Leben bestimmen (Mk 8,35; 10,29).

Überall ist das Evangelium eng mit Jesus selbst verbunden, der es verkündet und verkörpert, aber nicht nur mit seinem Tod und seiner Auferstehung, sondern zuerst mit seinem Leben und mit seiner Botschaft von der Herrschaft Gottes. Deshalb ist das markinische Verständnis des Evangeliums besonders reich an Aspekten. Es ist nicht eine Kombination aus dem alttestamentlichen und dem urchristlichen Verständnis, aber bindet das Bekenntnis zu Jesus Christus an das Bekenntnis zu Gott zurück und den Auferstehungsglauben an die Erinnerung an das geschichtliche Wirken Jesu für die Herrschaft Gottes. Es ist ein eigenes Original – neben dem (vor)paulinischen. Es ist entscheidend durch Jesus selbst geprägt: Er hat die Gottesherrschaft – und damit indirekt sich selbst – verkündet, weil Botschaft und Bote zusammengehören. Er hat mit dieser Botschaft seinen Weg gemacht, der in den Tod geführt hat.

c. Der Genitiv „Jesu Christi“ ist deshalb sowohl als gen subj. (Jesus verkündet das Evangelium) wie auch als gen obj. zu verstehen (Jesus wird als/im Evangelium verkündet). Ob „Sohn Gottes“ dazugehört, bleibt aufgrund der Handschriftensituation strittig.

d. Markus stellt sich in den Dienst des Evangeliums, indem er dessen „Anfang“ erzählt, auf den man immer wieder zurückkommen muss, wenn man Jesus nahe sein will.

2.2 Das Schriftzitat (Mk 1,2f.)

a. Das Schriftzitat gleich am Anfang ist programmatisch: Das Evangelium kann nur im Geist der Prophetie Israels verstanden werden, weil Jesus nur in diesem Geist verstanden werden kann. Markus schreibt sein Buch nicht im theologischen Niemandsland, sondern im Raum des Evangeliums, das durch die Heilige Schrift Israels, die Gottes Wort im Wort der Propheten wiedergibt, vorbereitet ist.

b. Strittig ist der Einsatz mit dem „wie“ (*kathôs*).

- Bezieht er sich auf Mk 1,1 zurück? Dann müsste man die Überschrift als Nominalsatz verstehen: „Das Evangelium Jesu Christi (des Sohnes Gottes) ist, wie geschrieben steht“ Dann wäre auch Mk 1,1 nicht Überschrift, sondern Einleitung zur Täuferperikope. Aber Mk 1,1 erweckt nicht den Eindruck, ein Nominalsatz zu sein; und bei Reflexionszitatensätzen ist das Prädikat meist betont.
- Bezieht er sich auf Mk 1,4 (*egéneto*)? Dann müsste man paraphrasieren: „Wie geschrieben steht, ... geschah es“. Das macht Sinn; aber es entstünde ein Satzungetüm.
- Steht er für sich? Das wäre schlechtes Griechisch, aber Markus leistet sich im Sprachlichen einiges.

Vom Sinn her leitet das Schriftzitat die Täuferperikope ein.

c. Markus apostrophiert „Jesaja“, aber er zitiert nicht exakt sondern mixt: In Vers 2 orientiert er sich an Mal 3,1 und erst in Vers 3 an Jes 40,3^{LXX}. Nach Vers 2 (vgl. Mal 3,1) redet die Gottesstimme den Messias an; nach Vers 3 (Jes 40,3) kündigt hingegen Gott an, was sein Sprecher sagen wird. Nach Vers 2 (Mal 3,1) wird ein „Bote“ angekündigt; nach Vers 3 (Jes 40,3) wird seine Botschaft konkretisiert (wo und was).

d. Das „Du“ von Vers 2 ist das „Du“ von Mk 1,9: Gott spricht zu seinem Sohn. Jesus ist also schon im Hintergrund anwesend, bevor er in den Vordergrund tritt. Die Geschichte des Sohnes mit dem Vater beginnt nicht erst mit der Taufe; sie hat längst begonnen. Das Evangelium fängt mit Jesus an, nicht mit dem Täufer. Der ist Vorbereiter, nicht mehr und nicht weniger.

Einzelne leiten aus Mk 1,2 ab, dass es auch bei Markus eine Präexistenzchristologie gäbe.⁶ Das geht zu weit, auch wenn Markus keiner Präexistenzchristologie widerspricht. Richtig ist aber, dass es eine Vorgeschichte vor dem „Anfang“ gibt: die Verheißung Gottes.

e. Jesus ist nach Mk 1,3 (Jes 40,3) „Kyrios“ (vgl. Mk 12,35ff.). Der geht seinen Weg (Mal 3,1 – Mk 1,2). Aber er ist mit Johannes Gottes Bote („mein“), der ihm vorangeht. Das sind genau die christologischen Gewichte, die in Mk 1,8 und Mk 1,9-11 verteilt werden.

Der „Weg“ ist nicht nur ein anderes Wort für die Geschichte, die Jesus erleben, gestalten und erleiden wird, sondern theologisch qualifiziert: Als „Weg des Herrn“ ist er der Weg Gottes zu den Menschen, auf dem die zu Gott gelangen können.

⁶ So Rainer Kampling, *Israel unter dem Anspruch des Messias*.

2.3 Die Botschaft des Täufers (Mk 1,4-8)

a. In Mk 1,4-8 wird ausgeführt, wie der Täufer seinem Auftrag nachkommt, als „Bote“ (Mk 1,2 – Mal 3,1) Jesus voranzugehen und dem „Herrn“ den „Weg“ zu bereiten (Mk 1,3 – Jes 40,3).

b. Während Matthäus und Lukas aus der Redenquelle und dem Sondergut eine recht ausführliche Täuferpredigt tradieren, die vor allem das Motiv des Gerichts hervortreten lässt, konzentriert sich Markus auf drei Aspekte:

- die Umkehrpredigt (Mk 1,4f.),
- das Auftreten und Aussehen Johannes' (Mk 1,6f.),
- die Ankündigung des Stärkeren (Mk 1,8).

c. Die „Umkehr“, zu der Johannes ruft, steht in der Tradition der prophetischen Umkehrbotschaft, die apokalyptisch angeschärft ist. „Umkehr“ heißt: Gott in seinem heiligen Zorn Recht zu geben⁷ und ein neues Leben zu beginnen.

Die Taufe, die Johannes spendet, ist ein religionsgeschichtliches Novum, von dem auch die christliche Taufe profiziert.

- Sie wird gespendet.
- Sie wird mit Wasser gespendet, anscheinend durch Untertauchen.
- Sie ist einmalig.
- Sie ist mit einem Bekenntnis der Sünden verbunden.
- Sie vergibt die Sünden, die „abgewaschen“ werden.

Sie ist im Unterschied zur christlichen Taufe keine Geisttaufe.

d. Das Aussehen und Auftreten des Täufers erinnert an Elija (2Kön 1,8; 2,1-18; vgl. 1Kön 19,13.19).

- Das passt zum Elijabild des Alten Testaments, weil der Prophet dort ein glühender Verfechter des Glaubens an den einen Gott ist (1Kön 18-19) – aber mit seiner Geschichte insoweit nicht ans Ende kommt, als er in den Himmel entrückt wird (2Kön 2,1-18). Daran knüpft die Erwartung seiner Wiederkunft an (Mal 3,23f.; Sir 48,9f.; vgl. Mk 6,15 parr.; 8,28 parr.).
- Auch für Jesus ist nach Mk 9,11-13 par. Mt 17,10-13 und Mt 11,4 Elija sein Vorläufer. Dem entspricht das Benedictus (Lk 1,17).

e. Der „Stärkere“, den Johannes ankündigt, ist entweder Gott selbst oder aber - wegen des folgenden Anthropomorphismus eher – der Messias. „Stärker“ ist er, weil er mit Geist tauft, also nicht nur die Sünden abwäscht, sondern mit Gott verbindet; „stärker“ ist er auch, weil er den Weg geht, den Johannes vorbereitet. Umgekehrt: Weil der „stärker“ ist, tauft er mit dem Geist und geht den „Weg des Herrn“ (Mk 1,3). Seine „Stärke“ ist seine Gottessohnschaft.

Literatur zum Weiterstudium:

Ulrich B. Müller, Johannes der Täufer. Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu (Biblische Gestalten 6), Leipzig 2002

⁷ Vgl. Helmut Merklein, Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth (1979), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 107-126.

2.4 Die Taufe Jesu (Mk 1,9ff.)

a. Dass Jesus von Johannes getauft worden ist, gehört zu den sichersten Ereignissen seines Lebens. Es hat immer Probleme gemacht: Warum lässt er, der Stärkere, sich von Johannes taufen, der auf ihn hin die Taufe spendet? Ist er etwa der Umkehr und Sündenvergebung bedürftig?

Markus gibt keine direkte Antwort auf diese Frage (anders als Mt 3,15). Sie kann aber erschlossen werden: Jesus unterstützt Johannes; er greift mit der „Umkehr“ ein zentrales Stichwort der Täuferpredigt auf (Mk 1,15); er reiht sich in die Schar der Israeliten ein, die ihre Sünden bekennen: Er solidarisiert sich mit ihnen, wird einer von ihnen. Das aber ist gerade der Sinn der gesamten Sendung Jesu.

b. Markus betont mehr noch als die Taufe die Offenbarung Jesu: Vision (Mk 1,10) und Audition (Mk 1,11) gehören zusammen. Beides erzählt Markus – anders als Matthäus und Lukas – konzentriert auf Jesus, als ob Johannes und all die anderen, die sich taufen ließen, von der Bildfläche verschwunden wären. Dadurch wird ein erzählerischer Spannungsbogen aufgebaut: Die Leser wissen mehr als die Figuren im Evangelium – mit Ausnahme Jesu. Der Evangelist erzählt im Glaubenswissen dessen, der sich auf Jesus verlässt; daran partizipieren die Leser – und können beobachten, auf welchen verschlungenen Wegen sich der Glaube im Evangelium realisiert.

c. Der geöffnete Himmel zeigt die Verbindung zwischen dem Vater und dem Sohn. Der (Heilige) Geist ist die Verbindung zwischen beiden. Das „Herabkommen“ ist seine Bewegung, weil Jesus vom Himmel her mit Geist und Macht ausgestattet werden muss, um als Mensch seine Verkündigung zu beginnen und so den „Weg des Herrn“ (Mk 1,3) zu bahnen. Die Pneumatologie ist bei Markus (anders als bei Johannes) nicht sehr stark entwickelt. Aber das Vorzeichen von Mk 1,10 ist deutlich.

d. Die Stimme aus dem Himmel interpretiert nicht nur, was geschieht, sondern stellt selbst die Verbindung des Geistes her.

- Jesus ist für Gott, den Vater, ein „Du“.
- Er ist sein Sohn.
- An ihm hat er Gefallen gefunden. Das Wort steht im Aorist, bezieht sich also nicht auf die erzählte Gegenwart, sondern auf eine Vergangenheit, die – wie die von Mk 1,2f. – nicht erzählt wird, aber zum „Anfang“ gehört.

Die Himmelsstimme kombiniert zwei Gottesworte aus dem Alten Testament:

- Nach Ps 2,7 redet Gott den König von Israel als „mein Sohn“ an. Nach dem Modell einer Adoption wird der König Gottessohn, weil er nur so sein Amt, Gottes Recht zum Sieg zu verhelfen, verwirklichen kann. Für das Markusevangelium ist dies ein Hinweis auf die „starke“ Christologie (vgl. Mk 1,8) der Gottesherrschaft, die nur mit Macht zu verwirklichen ist.
- Nach Jes 42,1 redet Gott den prophetischen Gottesknecht an, der durch sein Wort das Recht Gottes verwirklicht, aber – liest man die Gottesknechtlieder zusammen – nach Jes 53 zum leidenden Gottesknecht wird. Für das Markusevangelium ist dies ein Hinweis auf die „schwache“ Christologie der Passionsgeschichte, in der Jesus seine Sendung vollendet.

Das einzige Wort, das nach Mk 1,11 hinzugefügt wird, ist „geliebter“. Dadurch werden beide Aspekte der Christologie zusammengehalten. Die christologische Grunddialektik des Markusevangeliums zwischen der Macht und dem Leiden Jesu wird in Mk 1,11 aufgerissen und aufgehoben.

2.5 Die Vorbereitung Jesu (Mk 1,12f.)

a. Matthäus und Lukas erzählen – auf der Basis der Redenquelle – recht ausführlich von Jesu Versuchungen. Markus beschränkt sich auf das Nötigste. Für ihn ist die Vorbereitung Jesu wesentlich.

b. Entscheidend ist, *dass* Jesus in Versuchung geführt wurde (und dass diese Versuchungen Jesu nicht verschwiegen werden). Das gehört zu seinem Menschsein (vgl. Hebr 2,18; 4,15). Markus hat es gewusst und erzählt, aber nicht sehr betont.

c. Der Geist führt Jesus in die Wüste: Sie ist der Ort der Vorbereitung. Die vierzig Tage erinnern an die vierzig Jahre Israels in der Wüste und an die vierzig Tage, die Mose auf dem Sinai verbringt (Ex 24,18). Es ist eine „runde“ Zahl.

Mk 1,13 erzählt, was alles gleichzeitig passiert: das Leben in der Wüste, die Versuchungen durch Satan, das Leben mit den (wilden) Tieren und das Bedientwerden durch Engel. Die Aspekte sind unterschiedlich.

- Die Wüste ist ein (zuletzt von Johannes) geheiligter Ort.
- Der Satan ist der Widersacher, der auch später Gegner verführen wird, Jesus in Versuchung zu bringen (Mk 8,11; 10,2; 12,15).
- Die Tiere sind eine potentielle Bedrohung, die sie aber für Jesus nicht sind. Er lebt „mit“ ihnen, in Frieden. Das ist ein Vorschein des neuen Paradieses (Jes 11,6ff.; Ps 91,11ff.).
- Die Engel, die ihm dienen, lassen ihn die vierzig Tage überleben; sie zeigen seine bleibende Verbundenheit mit dem Gott, dem Vater, die seiner Geistbegabung und Gottessohnschaft entspricht.

2.6 Die Verkündigung Jesu

a. Jesus predigt nicht in der Wüste; die hat er schon verwandelt. Er geht zu den Menschen in Galiläa. Er kommt auf sie zu, wie Gottesherrschaft ihnen nahekommt. Jesus beginnt sein Wirken erst, nachdem Johannes nicht mehr öffentlich auftreten kann (Mk 6,17-29). Er setzt dessen Wirken aber nicht fort, sondern verwirklicht, was der Täufer angekündigt hat.

c. Jesus verkündet das „Evangelium Gottes“: Er spricht von Gott; er bringt Gott zur Sprache; er lässt ihn zu Wort kommen.

d. Die Botschaft Jesu wird kurz und knapp in Vers 15 formuliert:

- Jesus beginnt mit einer doppelten Zusage, dann folgt eine doppelte Forderung. Die Abfolge ist charakteristisch. Die Gottesherrschaft kommt nicht unter der Bedingung des Glaubens nahe, sondern die Nähe der Gottesherrschaft ist die Bedingung des Glaubens. Der Glaube ist Antwort.
- Die „Zeit“ (*kairós*), die erfüllt ist, ist nicht nur die Zeit des Wartens, die jetzt zu Ende geht (man würde dann *chrónos* vermuten), sondern die denkbar dichteste Gegenwart. Deren Qualität wird durch die Nähe der Gottesherrschaft definiert.
- Die „Nähe“ ist nicht einfach die Gegenwart, sondern ein Andrängen, ein Beeinflussen, ein Vordringen, das die Zeit bestimmt.
- Im Griechischen steht zweimal Perfekt: ein Ereignis der Vergangenheit wirkt.
- Die Umkehr wird zum Glauben: Gott in seiner Liebe Recht geben ist ihr Sinn. Vertrauen und Bekenntnis kommen zusammen, weil Jesus die Augen öffnet.

3. Der Auftritt: Sabbat in Kapharnaum Mk 1,21-39

a. Nach dem Auftakt in Mk 1,1-15, der auf die konzentrierte Evangeliumspredigt in Mk 1,14f. zuläuft, schildert Markus einen starken Auftritt Jesu in Kapharnaum am See Genezareth, in seiner Hauptwirkungsstätte. Die dichte Szenenfolge spielt durchweg in und um Kapharnaum, wo Simon – mit seinem Bruder – ein Haus hat. Gerade in die Jüngerschaft berufen (Mk 1,16-20), bietet er Jesus ein Zuhause.

b. Die Ereignisse spielen bei Markus im Wesentlichen innerhalb eines Tages.

- Mk 1,16-20 beginnt in der Morgenfrühe, wenn man (bei Dunkelheit) noch fischt (vgl. Lk 5,1-11; Joh 21,1-10) und (nach Tagesanbruch wieder am Ufer zurück) die Netze flickt.
Mk 1,35-39 führt wieder in die Morgenfrische eines kommenden Tages und endet mit dem Aufbruchssignal Jesu, dass, was sich in Kapharnaum ereignet hat, paradigmatische Bedeutung hat und auch anderenorts in Galiläa realisiert werden soll.
- Mk 1,16-20 spielt an einem Werktag.
Mk 1,21-39 spielt an einem Sabbat, wobei am Abend (ab 18 Uhr) wieder gearbeitet werden kann, so dass die Kranken dann vor die Tür gebracht werden können (Mk 1,32ff.).
Was Jesus nach Mk 1,37f. vorhat, kann er vom anbrechenden Wochentag an verwirklichen.
- Am Sabbat hält Jesus sich nach Mk 1,21-39 dort auf, wo er nach jüdischer Sitte und theologischer Überzeugung sein darf: in der Synagoge und im Haus. In der Öffentlichkeit agiert er am Werktag.

Dass der Tag ein Sabbat ist, gibt ihm eine besondere Bedeutung. Ein Konflikt bricht noch nicht aus (anders als nach Mk 2,1 - 3,6), weil beim Exorzismus von Mk 1,21-28 Gefahr im Verzug ist und die Fieberheilung Mk 1,29ff. im Haus sich ereignet. Aber beide Aktionen Jesu stehen in Übereinstimmung mit seiner Sabbattheologie, die inkriminiert werden wird.

c. Die Räume, die sich am ersten Tag öffnen, sind kulturell vorgegeben (Synagoge, Haus), werden aber von Jesus mit seiner Sendung gefüllt und in einen größeren Rahmen gestellt.

- Jesus ist permanent in Bewegung. Er hat durchweg die Initiative.
 - Er geht ... sieht ... ruft (Mk 1,16-20).
 - Er geht ... lehrt ... befiehlt (Mk 1,21-28).
 - Er geht ... weckt auf ... berührt (Mk 1,29ff.).
 - Er heilt und treibt aus (Mk 1,32ff.).
 - Er steht auf ... geht ... betet ... sagt (Mk 1,35-38).
 - Er kommt ... verkündet ... treibt aus (Mk 1,39).Die Jünger folgen ihm (Mk 1,16-20.35-39).
- Jesus stellt Verbindungen her: Die Stadt Kapharnaum mit der Synagoge und dem Haus des Simon steht durch seinen Verkündigungsweg in Beziehung
 - zum See, an dem der Ort liegt und auf dem gearbeitet wird,
 - zur Einsamkeit, in der der Ort liegt und wohin Jesus sich zurückzieht,
 - zu Galiläa, wozu Kapharnaum, zur Grenzstadt geworden, noch gehört.

d. Das theologische Leitmotiv des Sabbattages ist die Macht Jesu.

- Sie wird in Mk 1,20-29 positiv entwickelt, was sich in der Reaktion der Menge spiegelt (Mk 1,21f.27f.), während sie in Mk 2,1 - 3,6 negativ entwickelt wird, weil sie die Kritik der Schriftgelehrten auslöst (vgl. Mk 11,28-33). Sie ist im Nachfolgeruf vorgegeben (Mk 1,16-20); sie wurzelt in der Gottesbeziehung Jesu, wie sein Gebet Mk 1,35 anzeigt, und drängt an die Öffentlichkeit, wie Mk 1,37ff. festhält.
- Die „Macht“ (*exousía*) Jesu ist nicht nur seine Fähigkeit, Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben; sie ist auch nicht nur seine Kompetenz, überzeugend zu lehren. Sie ist seine Autorität, die ihm als Sohn Gottes eignet, der gesandt ist, das Evangelium zu verkünden (Mk 1,9ff.14f.). Sie ist seine Freiheit, den „Weg des Herrn“ zu gehen (Mk 1,3 – Jes 40,3). Sie ist sein Recht, für Gott einzutreten, das ihm bestritten, das aber von ihm bewiesen wird. Sie ist die rettende Kraft der kommenden Gottesherrschaft selbst.⁸

Die Thematik der „Macht“ passt zum Sabbat, weil der Sabbat der Tag Gottes ist⁹. Mit seiner Macht füllt Jesus den Rahmen aus, den der Sabbat bietet. Die Dimensionen lotet das Vierte Evangelium in den erzählten Sabbatkonflikten Jesu aus: Wie Gott am Sabbat ruht und in dieser Ruhe nicht nur die Welt erhält, sondern vollendet, so Jesus in seinem vollmächtigen Wirken.

d. Die Szenenfolge ist von Markus gestaltet.¹⁰ Er wird Lokaltraditionen aus Kapharnaum aufgegriffen haben, am ehesten aus dem Umkreis der Familie von Simon und Andreas, Johannes und Jakobus, aufgrund der Länge der Zeit aber nicht auf direktem, sondern auf indirektem Wege. Alle Traditionen sind durch Gattungsmuster (Exorzismus; Therapie) geprägt, aber durch Markus aufgearbeitet und zusammengefügt. Das Summarium (Mk 1,32ff.) macht nur im Kontext des Evangeliums Sinn: Ein allgemeiner Eindruck, den Jesus in der Erinnerung seiner Jünger hinterlassen hat, wird in Worte gefasst. Auch die Notiz vom nächtlichen Gebet Jesu und dem Aufbruchssignal in einen neuen Tag und eine neue Zeit (Mk 1,35-39) greifen lebendige Erinnerungen an Jesus, den Beter, auf, sind aber literarisch durchformt.

⁸ Vgl. Klaus Scholtissek, Die Vollmacht Jesu.

⁹ Vgl. Ilse Müllner – Peter Dschulnigg, Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Themen 9), Würzburg 2002.

¹⁰ Redaktionsgeschichtlich mit einem hohen Optimismus bezüglich der Leistungsfähigkeit der Literarkritik aufgewiesen von Rudolf Pesch, Ein Tag vollmächtigen Wirkens Jesu in Kapharnaum (Mk 1,21-34.35-38), in: Bibel und Leben 9 (1968) 114-128.177-195.261-277.

3.1 Die Lehre des Exorzismus (Mk 1,21-28)

a. Mk 1,21-28 ist eine typische Exorzismusgeschichte mit einigen ungewöhnlichen Zügen.

Mk 1,21f.	Einleitung: Jesus als Lehrer in der Synagoge
Mk 1,23-26	Der Exorzismus 23f. Die Konfrontation des Geistes mit Jesus 34f. Die Austreibung des Geistes
Mk 1,27f.	Ausleitung: Das Staunen über die Lehre Jesu

Ungewöhnlich ist die Rahmung, die das Lehren betont und auf den Exorzismus anscheinend keinen Bezug nimmt.

Typisch ist der Mittelteil, der die Geisteraustreibung schildert.¹¹

- Weitere markinische Beispiele sind Mk 5,1-20 parr. und Mk 9,14-29 parr. sowie Mk 7,24-30 par.

Ein Beispiel aus der Redenquelle: Mt 9,32ff par. Lk 11,14f.

Ein Beispiel aus der Apostelgeschichte: Apg 16,16ff.

- Die Umwelt kennt spektakuläre Exorzismen durch einige wenige Stars der religiösen Szene, die übermenschliche Kräfte besitzen.

Unter den markinischen Beispielen ist Mk 1,23-26, der erste Beleg, der konventionellste. Typisch ist die Konfrontation. Der unreine Geist (vgl. Mk 3,11; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,25; – 3,30) leistet Widerstand – aber der nützt nichts. Jesus treibt den Dämon, den Geist, aus. Wer besessen ist, hat keine eigene Stimme – und erhält sie wieder.

- Mk 5,1-20 ist von Erzählwitz geprägt, weil sich die Legion Dämonen sofort ergeben und nur noch um einen gnädigen Tod bitten.
- Mk 7,24.30 und Mk 9,14-29 ist dadurch verändert, dass bittende Angehörige auftreten, eine Mutter und ein Vater. Dadurch entsteht eine Nähe zu Heilungen, in denen regelmäßig – als Bittsteller – die Kranken eine aktive Rolle spielen.

b. Dämonie ist ein schwer zu erklärendes und leicht zu missbrauchendes Phänomen, das aber zur Erfahrungswelt der Menschen in neutestamentlicher Zeit gehört. Exorzismen waren für Jesus typisch. Das zeigt nicht nur die Erzähl-, sondern auch die Wortüberlieferung.

- Die Austreibung der Dämonen ist ein Zeichen der vorstoßenden Gottesherrschaft (Lk 11,20 par. Mt 12,28).
- Die Austreibung von Dämonen wird zum Vorwurf an Jesus, mit dem Teufel im Bunde zu sein (Mk 3,22-30 parr.).
- Die Übertragung der Macht, Dämonen auszutreiben, gehört zur Aussendung der Jünger (Mk 6,7 parr.).

Dämonen zeigen die Unerklärlichkeit des Bösen, die Sinnlosigkeit des Leidens, die Unfreiheit der Gequälten an, denen nur Gott zu helfen vermag.

¹¹ Zum Gattungsschema vgl. *Gerd Theißen*, *Urchristliche Wundergeschichten*. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8), Gütersloh 1974.

- c. Markus nutzt die Tradition und Gattung, um Jesus zu portraituren.
- Wort und Tat bilden bei Jesus eine Einheit. Wie machtvoll (autoritativ, frei, souverän) seine Lehre ist, zeigt sein Exorzismus. Wie sehr die Austreibung der Wahrheit die Ehre gibt, zeigt seine Lehre (die erst später spezifiziert wird, während Matthäus hier die Bergpredigt einbaut).
 - Sein Wort und seine Tat lösen Staunen aus, das zur Frage wird (Mk 1,27), die im Evangelium immer wieder gestellt werden wird: von den Jüngern (Mk 4,41), auch von Jesus selbst (Mk 8,27ff.; vgl. 6,14ff.). Im Modus der Frage verbreitet sich die Kunde (Mk 1,28): Es ist das Jesusgerücht – nicht identisch mit der Verkündigung des Evangeliums, aber nicht ungünstig für seine Aufnahme, auch wenn Markus die Verbindung nicht direkt herstellt. Doch fasst der eigene Aufbruch Jesu (Mk 1,37ff.) einen Raum ins Auge, in dem sich nach Mk 1,28 die Fama Jesu schon verbreitet hat.
 - Im Zentrum wird Jesus dialektisch als Messias präsentiert:
 - Der unreine Geist spricht ein dämonisches Bekenntnis (vgl. Jak 2,19). Jesus ist „der Heilige Gottes“.
 - Der „unreine Geist“ ist ein Dämon. „Unrein“ ist der Gegensatz zu „heilig“. Unreinheit gehört nicht in die Synagoge und passt nicht zum Sabbat. An Jesus, der am Sabbat in die Synagoge geht, baut sich ein Widerspruch auf, der schon in der vorausgesetzten Situation angelegt ist. Jesus reinigt durch den Exorzismus den Sabbat und die Synagoge.
 - Der Abwehrversuch ist stereotyp (Ri 11,12; 2Sam 16,10; 1Kön 17,18; 2Kön 9,18), aber erfolglos.
 - Die Kenntnis Jesu eignet den Dämonen (vgl. 1,34; 3,11; 5,7). Sie ist übernatürlich. Sie ist sachlich richtig, aber moralisch falsch, weil nicht von Herzen kommend.
 - Jesus wird als Nazarener angeredet. Nazareth ist seine Vaterstadt (Mk 6,1-6a). Auf diese Herkunft wird er oft angesprochen (Mk 10,47; 14,67; 16,6). Sie steht in Spannung zu seiner Heiligkeit (vgl. 6,2f.). Diese Spannung wird aber nicht durch die Dämonen aufgelöst, sondern erst durch die Grabesengel (Mk 16,6f.), die den kompletten Gegensatz zum unreinen Geist bilden.
 - „Der Heilige Gottes“ (vgl. Lk 4,34) ist ein seltener, aber hochrangiger Titel (Joh 6,69) mit vielen Beziehungen zum Nasiräer Simson (Ri 16,17 B) und zum Priester Aaron (Ps 106,16; vgl. TestLevi 18,12) sowie zum Menschensohn (äthHen 55,4). Jesu Heiligkeit steckt an – und deshalb ist es mit dem Geist aus.
 - Jesus setzt sich in seiner Antwort nicht dadurch in Szene, dass er den Hoheitstitel, der ihm entgegengeschleudert wird, aufnimmt oder ändert, sondern
 - indem er den Geist verstummen lässt (was nicht ein „Messiasgeheimnis“¹² anzeigt, sondern die Freiheit Jesu)
 - und austreibt (was nicht an seinem Schicksal, sondern an der Befreiung des Besessenen interessiert ist).

¹² Vgl. *William Wrede*, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901 (⁴1969).

3.2 Die Heilung der Schwiegermutter (Mk 1,29ff.)

a. Mk 1,29ff. ist die kürzeste Wundergeschichte des Neuen Testaments. Ihre Schlichtheit spricht für eine geschichtliche Erinnerung. Ihre literarische Gestaltung ist dennoch eindrücklich.

b. Die Nachfolgegemeinschaft, die in Mk 1,16-20 begründet wurde, wird jetzt zur Hausgemeinschaft (Mk 1,27). Die sozialen Rollen sind vertauscht: Jesus ist bei Simon zu Gast. Aber die theologischen Rollen bleiben: Der in die Nachfolge ruft, ist der, der aus der Synagoge ins Haus des Simon vorangeht und – wie alle wissen – als einziger die kranke Schwiegermutter heilen kann.

c. Die Erzählung hat typische Momente einer neutestamentlichen Wundergeschichte (vgl. Mk 1,40-45):

- die Schilderung der Krankheit,
- die Bitte um Heilung, die hier – wegen der Schwäche und der Stellung der Frau nur stellvertretend geäußert werden kann,
- die umgehende Bereitschaft Jesu,
- die körperliche Nähe, die zur Berührung wird,
- die sofortige Heilung,
- die positive Reaktion.

Das Motivgerüst spiegelt nicht ein Interesse an therapeutischen Techniken, aber an der Begegnung zwischen Jesus und den Kranken.

d. Mk 1,29ff. ist eine der zahlreichen Frauengeschichten Jesu. Jesus verändert nicht den sozialen, aber den somatischen und religiösen Status der Frau.

- Die gesamte Szenerie spiegelt von der anfänglichen Bettlägerigkeit bis zum späteren Dienen¹³ die typische Rolle einer jüdischen Frau im antiken Palästina. Das Dienen hat eine späte Resonanz in Mk 15,40f.
- Jesus verändert diese Rolle zweifach: durch die körperliche Heilung und durch die Aufwertung des Dienens durch seine eigene Sendung (Mk 10,45). Es gehört zu diesem Dienst, dass er die Frau aufweckt (oder aufrichtet) und anfasst.

Die Heilung ist nicht nur das Ergebnis einer spirituellen Kraftübertragung, sondern auch der somatischen Präsenz Jesu. Der Gestus ist hier – und immer, anders als bei Elija nach 1Kön 18,31 – dezent¹⁴. Das spiegelt die Geschlechterdimension, aber mehr noch die Macht Jesu.

¹³ Vgl. *Henrik Hoet*, Opgewekt om te dienen, in: *Collationes* 30 (2000) 61-67.

¹⁴ Die Diskretion spricht nicht für einen dämonischen Krankheitshintergrund, der ab und an diskutiert wird: In *Defence of Ambiguity. Is there a Hidden Demon in Mark 1.29-31?*, in: *New Testament Studies* 43 (1997) 184-208.

3.3 Das Summarium (Mk 1,32ff.)

a. Das Summarium ist eine von Markus in den Galiläa-Kapiteln gern genutzte Form, um zu raffen, aber auch um den Eindruck von Jesus zu verstärken (vgl. Mk 3,7-12; 6,53-56)¹⁵.

- Mk 1,21-28 und 1,29ff. haben paradigmatische Funktion. Das Summarium klärt, dass es viele solcher Geschichten zu erzählen gäbe.
- Das Jesusgerücht (Mk 1,28) hat Wirkungen. Der Zulauf ist enorm – und wird auch später nicht abreißen (vgl. 2,1-12).

b. Das Summarium verstärkt die narrative Christologie der beiden Wundergeschichten.

- Jesus kümmert sich. Er kann und will heilen und befreien.
- Er verbietet den Dämonen den Mund, „weil sie ihn kennen“ (Mk 1,34) – um sie zu bannen und Freiraum für ein echtes Bekenntnis zu schaffen.

3.4 Rückzug und Aufbruch (Mk 1,35-39)

a. Der Rückzug Jesu in die Einsamkeit ist kein Widerspruch zu seiner rastlosen Tätigkeit nach Sabbatende vor der Haustür in Kapharnaum (Mk 1,32ff.), sondern entspricht einer Grundstruktur des Wirkens Jesu von Sammlung und Sendung, die bereits den Beginn seines Wirkens kennzeichnete (Mk 1,12f. – 1,14f.), später noch mehrfach seine Tätigkeit strukturiert (Mk 6,31f.45f.) und bis in die Passion durchgehalten wird (Mk 14,32-42), wo in Gethsemane auch Simon (Petrus), der nach Mk 1,36f. die Jünger zu Jesus führt, mit Andreas und Johannes – vergeblich – zum Mitwachen und Mitbeten – aufgefordert wird. Diese Dialektik von Sammlung und Sendung überträgt sich von der Mission Jesu auf die seiner Jünger: Sie werden gesammelt, um gesendet zu werden.

b. Mit dem Rückzug ist das Gebet Jesu verbunden (vgl. Mk 6,46). Lukas hat das Motiv noch stärker ausgebaut. Das Beten ist für Jesus charakteristisch, auch nach Markus. Das wichtigste spricht er in Gethsemane. Nur dort wird ein Inhalt mitgeteilt. Der impliziten Chronologie des Markus zufolge spricht Jesus dieses Gebet am Sonntag in aller Frühe. Das braucht nicht als Vorbild des Sonntagsgottesdienstes in der Frühe gestaltet worden zu sein (für den es spätere Zeugnisse gibt), korrespondiert aber im Markusevangelium mit dem Ostermarsch der Grabesfrauen (Mk 16,1f.).

c. Die Jünger verstehen Jesus und verstehen ihn nicht. Sie wollen ihn an Kapharnaum binden, wo noch viel zu tun ist und Jesus äußerst begehrt ist; später wird Jesus noch mehrfach in die Stadt zurückkehren. Aber Jesus würde sich binden. Er muss sich lösen, damit Kapharnaum zum Paradigma wird. Mithin erzählt Markus eine doppelte Ausweitung: Mk 1,21-28 und Mk 1,29ff. sind Beispiele für Kapharnaum (Mk 1,32ff.), Kapharnaum ist ein Beispiel für ganz Galiläa (Mk 1,35-39).

d. Mk 1,35-39 ist ebenso typisch für Jesus wie für Markus. Der Text erklärt sich am besten als Transformation mündlicher Überlieferungen in die Schriftgestalt des Evangeliums.¹⁶

¹⁵ Vgl. *Jozeph Verheyden*, Mark 1,32-34 and 6,53-56: Tradition or Redaction?, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 64 (1988) 415-428.

¹⁶ Vgl. *Samuel Byrskog*, From Orality to Textuality. The Emergence of a new form-critical Paradigm, in: *Estudios Bíblicos* 69 (2011) 39-53.

4 Die Auseinandersetzung: Streit in Galiläa Mk 2,1 – 3,6

a. Mk 2,1 – 3,6 versammelt eine Reihe Szenen in und um Kapharnaum, die nach dem grandiosen Auftritt Jesu in Kapharnaum (Mk 1,21-34), der in Galiläa multipliziert wird (Mk 1,35-39), eine starke Dynamik aufzubauen beginnen.¹⁷

2,1-12	Die Heilung des Gelähmten
2,13-17	Die Berufung des Levi
2,18-22	Das Fasten
2,23-28	Das Ährenpflücken
3,1-6	Die Heilung am Sabbat

Die Dynamik wird durch eine Spannung erzeugt.

- Einerseits setzt sich der Zustrom zu Jesus ungebrochen fort; er steigert sich noch (Mk 1,32ff. – 2,1-4; 1,21f.27f. – 2,12; 1,36 – 2,13). Das Volk ist auf seiner Seite. Es reagiert positiv auf seine Lehre und auf sein Wunderwirken.
- Andererseits formiert sich Widerstand gegen Jesus:
 - Nach Mk 2,1-12 erheben „einige Schriftgelehrte“ (Mk 2,6) in ihrem „Herzen“ den Vorwurf der Lästerung (Mk 2,7).
 - Nach Mk 2,13-17 richten „die Schriftgelehrten der Pharisäer“ an die Adresse der Jünger den Vorwurf, Jesus mache sich mit Sündern gemein (Mk 2,16).
 - Nach Mk 2,18-22 sprechen „die Pharisäer“ (Mk 2,24) kritisch Jesus auf das Verhalten seiner Jünger am Sabbat an.
 - Nach Mk 3,1-6 wird Jesus von ihnen belauert; und die „Pharisäer“ kommen mit den „Herodianern“ darin überein, Jesus zu töten (Mk 3,6).

Dieser Widerstand ist gefährlich. Der Vorwurf der Blasphemie führt nach Mk 14,64 zum Todesurteil durch den Hohenpriester und den Hohen Rat. Die „Herodianer“ wollen nach Mk 12,13-17 zusammen mit den Herodianern Jesus eine Falle stellen, indem sie ihm die Steuerfrage stellen.

Markus hat die Spannung aufgebaut, um zu zeigen, dass es im Grunde nichts anderes als die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat gewesen ist, die Jesus einerseits die große Zustimmung bei den Leuten gesichert (was im Blick auf die urchristlichen Missionschancen nicht das Schlechteste ist), andererseits aber den militanter werdenden Widerstand verschiedener jüdischer Gruppen und Strömungen ausgelöst hat, insbesondere der Pharisäer und Schriftgelehrten, aber auch der Herodianer. Alles spielt sich aber noch in Galiläa ab. Erst in Mk 3,22 werden Emissäre aus Jerusalem erwähnt, die Jesus mit dem Vorwurf konfrontieren, einen Pakt mit dem Teufel geschlossen zu haben. Die Sadduzäer erscheinen erst ab Mk 11 auf der Bildfläche.

¹⁷ Einen exegetischen Überblick auf den Wegen traditioneller historisch-kritischer Exegese verschafft *Wolfgang Weiß*, Eine neue Lehre in Vollmacht. Die Streit- und Schulgespräche des Markusevangeliums (Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 62), Berlin 1989.

b. Nachdem Mk 1,21-39 (sowie 1,40-44) an Konkretionen der Evangeliumsverkündigung interessiert gewesen ist, treten durch Mk 2,1-12 typische Lebensfelder der Jünergemeinschaft vor Augen, die für die spätere Kirche eine hohe Aktualität hatten und haben.

Mk 2,1-12	Sündenvergebung
Mk 2,17	Mahlpraxis (Reinheitsgebote; vgl. 7,1-23)
Mk 2,22	Fasten
Mk 2,27-3,6	Sabbat

Die Perikopen werden nicht nur durch das Ethos der Jüngerschaft, sondern auch durch die Christologie zusammengehalten:

Mk 2,1-12	Der Menschensohn	vergibt Sünden.
Mk 2,13-17	Der Arzt	heilt die Kranken.
Mk 2,18-26	Der Bräutigam	feiert ein Hochzeitsfest.
Mk 2,27-3,6	Der Menschensohn	füllt den Sabbat.

c. Ihrer Form nach sind die in Mk 2,1 – 3,6 gesammelten Geschichten Apophthegmata: kurze Szenen, die auf ein entscheidendes Wort zulaufen.

Mk 2,10	„Der Menschensohn hat die Macht, auf Erden Sünden zu vergeben.“
Mk 2,17	„Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder.“
Mk 2,22	„Neuer Wein in neue Schläuche!“
Mk 2,27	„Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“
Mk 3,4	„Ist es am Sabbat erlaubt, Gutes zu tun oder Böses zu tun? Leben zu retten oder zu töten?“

Die ältere Formgeschichte glaubte die Geschichten aus den Worten herausgesponnen. Tatsächlich sind sie auf Effekt hin erzählt. Die Szenen können aber durchaus Erinnerungen an – ideale oder momentane – Situationen erfassen, in denen die Worte (so oder ähnlich) gefallen sind oder gut gepasst hätten.

d. Das Lokalkolorit, die Gattungsähnlichkeit, die Fokussierung auf Felder christlicher Praxis und die Rahmung mit zwei Wundergeschichten lassen die Forschung mehrheitlich vermuten, dass Markus an dieser Stelle eine ältere Sammlung galiläischer Streitgespräche eingebaut hat.¹⁸

¹⁸ Vgl. Werner Thissen, *Erzählung der Befreiung*.

4.1 Sündenvergebung und Krankenheilung (Mk 2,1-12)

a. Mk 2,1-12 ist hermeneutisch problematisch, weil ein Zusammenhang von Sünde und Krankheit vorausgesetzt ist, der genau angeschaut und vor Missverständnissen bewahrt werden muss.

- Sünde macht krank. Das ist eine weisheitliche Erfahrung, die auch Paulus gemacht und reflektiert hat (Röm 6,23: „Der Sold der Sünde ist der Tod.“).
- Krankheit braucht aber keineswegs auf eine Sünde zurückzugehen. Der Umkehrschluss ist ein Zynismus, den Hiob erlitten und Jesus nach Joh 9,1ff. kritisiert hat.

Eine Heilung betrifft immer Seele und Körper. Eine Sündenvergebung belebt. Das erzählt Mk 2,1-12.

b. Das Streitgespräch, das durch Jesu Wort der Sündenvergebung ausgelöst wird, könnte man aus einer Heilungsgeschichte herauslösen, die dann von Vers 5a direkt nach Vers 10b spränge („Als er ihren Glauben sah, ... sagte er zu dem Gelähmten: ‚Steh auf ...‘“). Deshalb gibt es viele Literarkritiken, die mit einer nachträglichen Ergänzung einer ursprünglich einfachen Heilungsgeschichte (die ähnlich wie Mk 1,40-45 aufgebaut wäre) durch das Streitgespräch über das hoch theologische Thema der Sündenvergebung (Mk 2,5b-10a) rechnen, das nach einigen Stimmen eine ursprünglich selbständige Tradition, nach anderen aber eine nachträgliche Aufladung der Heilung sein soll. Die Erweiterung müsste schon vor dem Einbau der Perikope in die Sammlung galiläischer Streitgespräche erfolgt sein. Doch fragt sich, ob der exegetische Radar der Literarkritik so weit reicht.

c. Die Heilungsgeschichte variiert pittoresk das Gattungsmuster. Der Widerstand ist groß, der überwunden werden muss. Die Energie ist groß, zu Jesus zu kommen. Der Heilungserfolg ist groß. Ein Schlüssel ist der Glaube (Mk 2,5): das Vertrauen zu Jesus, das für ein Bekenntnis zu ihm, dem Menschensohn, offen ist, ohne dass es darauf bereits an der erzählten Stelle festgelegt würde.

d. Farbe erhält die Perikope durch den Mittelteil, der die Vergebung der Sünden behandelt. Der Widerspruch zeigt, dass es sich nicht um ein einfaches Verzeihen handelt, zu der – nicht nur – in Israel alle aufgefordert sind (Lev 19,17f.), sondern um ein eschatologisches Urteil, das letztinstanzlich ist, also vor Gott Bestand hat. In Israel ist die Vergebung an den Kult gebunden, in dem die Feier des *lom kippur* (Lev 16) besonderes Gewicht hat. Die Autoritätsfrage, die aufgeworfen wird, hat mit dem Tempel zu tun, aber auch mit dem Täufer Johannes, der gleichfalls eine eschatologische Vergebung abseits des Tempels verkündet hat (Mk 1,4). Beides wird in Mk 11,27-33 – nach der Tempelaktion Jesu (Mk 11,15-19) diskutiert (vgl. Kap. 8).

- Der Einwand der Schriftgelehrten trifft den Punkt: Nur Gott allein kann Sünden vergeben. Von Jesus wird das nach Markus wie nach den anderen Evangelien nicht bestritten.
- Der Einwand geht aber fehl, weil die Stellung Jesu verkannt ist: Er ist der „Menschensohn“, der – von Gott – die Macht (die Freiheit, das Recht, den Auftrag) hat, Sünden zu vergeben (Mk 2,10). Die Heilung ist für ihn die Demonstration seiner Macht der Sündenvergebung. Sie scheint schwerer, ist aber leichter.

e. Jesus nimmt nach Mk 2,1-12 als Menschensohn die Macht Gottes, eschatologisch Sünden zu vergeben, in Anspruch. Er formuliert im Präsens Passiv.

- Das Präsens zeigt an, dass sich in genau dem Moment, in dem Jesus spricht, die Vergebung ereignet: dadurch, dass Jesus redet. Mk 2,5 ist ein „Sprechakt“ (John L. Austin) – so wie es bis heute jede sakramentale Lossprechung ist.
- Das Passiv zeigt an, dass Gott handelt.¹⁹ Es ereignet sich, was die Gegner bezweifeln, Jesus aber mit Verweis auf die Macht des Menschensohnes begründet: Gott vergibt – durch das Wort Jesu.

Die Sündenvergebung entspricht dem Glauben – so wie nach wichtigen anderen Perikopen bei Markus der Glaube die Heilung bewirkt (Mk 5,25-34; 10,46-52; vgl. 5,21-24.35-43; 9,14-29). Der Glaube ist hier das herausgeforderte und bewährte Vertrauen zu Jesus: bei ihm Heilung zu finden, weil in ihm Gott mit seiner Herrschaft gegenwärtig ist. Die Träger des Gelähmten sind vier von vielen, die zu Jesus wollen. Sie glauben ganz ähnlich wie die vielen anderen, die Jesus bedrängen. Der Vertrauensglaube ist für den Bekenntnisglauben hin durchlässig, weil Jesus das in ihn gesetzte Vertrauen nur deshalb erfüllen (und die in ihn gesetzten Erwartungen – mit der Sündenvergebung – noch übertreffen) kann, weil er der „Menschensohn“ ist, der Gottes „Macht“ auf Erden ausübt.²⁰

f. Ob Jesus nicht nur Kranke geheilt, sondern auch Sünden vergeben hat, ist in der historisch-kritischen Exegese oft bezweifelt worden, weil man vermutet hat, die spätere Kirchenpraxis sei rückwärts auf die Verkündigung Jesu übertragen worden. Zur Debatte stehen neben Mk 2,1-12 parr. zwei andere Überlieferungen:

- Nach Lk 7,36-50 vergibt Jesus der Frau, die ihn salbt, ihre Sünden aufgrund ihrer Liebe und ihres Glaubens.
- Nach Joh 8,1-11 rettet Jesus die Ehebrecherin vor der Steinigung.

Daneben sind weitere Worte und Gesten Jesu einschlägig, vor allem die Gastmähler mit Zöllnern und Sündern (z.B. Mk 2,13-17 parr.) und das Letzte Abendmahl.

Gegen die verbreitete Skepsis ist an der Praxis der Sündenvergebung durch Jesus festzuhalten.

- Das Thema der Vergebung ist durch die Taufe des Johannes neu virulent. Jesus knüpft an das Wirken des Johannes an (Mk 1,4-8).
- Die Vergebung der Sünden passt sachlich genau zur Reich-Gottes-Botschaft Jesu. Es hat eine tiefe Entsprechung in den Krankenheilungen und in den Geisteraustreibungen Jesu: Jesus befreit die Menschen vom Bösen in jeder Gestalt.
- Die neutestamentlichen Zeugnisse über die Sündenvergebung sind so breit gestreut, dass eine Erklärung am leichtesten fällt, wenn sie auf Jesus zurückführt.

¹⁹ Mk 2,5b und Lk 7,47.49 sind als *passivum divinum* formuliert (vgl. Mk 3,28). Das bestreitet, die freie Aktivität Jesu betonend, *Otfried Hofius*, Jesu Zuspruch der Sündenvergebung. Exegetische Erwägungen zu Mk 2,5b, in: JBTh 9 (1994) 125-143: 125f. Ein sog. „passivum messianicum“ findet - mit Berufung auf Otto Betz – *Chon-Hyong Sung*, Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum (WUNT II/57), Tübingen 1993, 217.230.

²⁰ Vgl. *Thomas Söding*, Glaube bei Markus.

Exkurs: Menschensohn

a. „Menschensohn“ ist bei Markus einer der wichtigsten theologischen Hoheitstitel.²¹ Er hat zwei traditionsgeschichtliche Wurzeln:

- die Erwartung eines endzeitlichen Heilsmittlers (Dan 7,12f.²² – vgl. Mk 14,61f.),
- die Präsentation des Propheten bei Ezechiel (Ez 2,1f.)²³.

b. Die synoptische Tradition ist sowohl von Markus als auch von der Logienquelle geprägt. Hinzu kommt das Sondergut vor allem des Matthäus, z. T. auch des Lukas. Die Akzente sind unterschiedlich gesetzt, aber das Spektrum ist identisch.

- Der Menschensohntitel begegnet oft im Munde Jesu selbst.
- Jesus redet vom Menschensohn durchweg in der dritten Person.

Drei Bedeutungsdimensionen lassen sich unterscheiden:

- das geschichtliche Wirken,
- der Tod und die Auferstehung,
- die Wiederkunft.

c. Der Menschensohn ist gekommen (Mk 10,45 par. Mt 20,28 – Lk 7,34 par. Mt 11,19; Lk 19,10; vgl. Mt 13,37; 16,13).

- Er ist umstritten und wird missverstanden, nimmt aber die Vollmacht in Anspruch,
 - Sünden zu vergeben (Mk 2,10 parr.)
 - und den Sabbat neu zu definieren (Mk 2,28 parr.).
- Er ist arm (Mt 8,20 par. Lk 9,58), macht aber reich (Lk 19,10).
- Er dient und ist als Diener der Erlöser (Mk 10,45 par. Mt 20,28).

d. Der Menschensohn muss leiden und sterben (Mk 8,31 parr.; 9,31 parr.; 10,32ff. parr.; 14,21 par. Mt 26,24 – Mt 26,2.45 – Lk 22,48), wird aber auferstehen von den Toten (Mk 9,9-13 parr.). Beides gehört untrennbar zusammen:

- Es „muss“ so kommen (Mk 8,31 parr. – Lk 24,7).²⁴
- Es wird von Gott so gefügt (Mk 9,31 parr.; 10,32ff. parr.).
- Es entspricht dem Typ Jona (Mt 12,40 par. Lk 11,30).

e. Der Menschensohn wird am Ende der Zeit kommen (Mk 9,1 parr. – Mt 11,23 – Lk 12,40; 17,24.30; 18,8)

- als Richter²⁵ (Mk 8,38 parr.; Lk 12,8 – Mk 14,62 parr. – Mt 19,28; 24,44; 25,31-46 – Lk 21,36 – vgl. Mt 13,41; 16,27)
- und Retter (Mk 13,24-27 parr.).

²¹ Ein Standardwerk älterer Schule ist *Hans-Eduard Tödt*, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh ⁵1984. Neue Ansätze erschließt *Dieter Sänger (Hg.)*, *Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität (BThSt 67)*, Neukirchen-Vluyn 2004.

²² Vgl. *Klaus Koch*, *Der „Menschensohn“ in Daniel*, in: ZAW 119 (2007) 369-385.

²³ Vgl. *Christoph Dohmen*, *Der Menschensohn*, in: CiG 61 (2009) 115.

²⁴ Vgl. *Alexander Weihs*, *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen (FzB 99)*, Würzburg 2003.

²⁵ Problematisiert durch *Michael Reichardt*, *Endgericht durch den Menschensohn? Zur eschatologischen Funktion des Menschensohnes im Markusevangelium (SBB 62)*, Stuttgart 2009.

f. Folgt man der markinischen Akolouthie, wird Jesus erst als vollmächtiger Menschensohn eingeführt (Mk 2,10.28), dann als Leidender und Auferstehender (Mk 8,31; 9,31; 10,32ff.) und schließlich als derjenige, der zum Gericht und zur Vollendung wiederkommen wird (Mk 8,38; 13,24-27).

In der Redenquelle ist die Abfolge der Motive kaum noch zu rekonstruieren. Die Akzente liegen auf der Armut des prophetischen Lehrers (Mt 8,20 par. Lk 9,58) und der Auferstehung des Propheten von den Toten (Mt 12,40 par. Lk 11,30).

Matthäus hat die Gerichtsthematik stark betont, aber im Richter den armen Bruder erkennen lassen (Mt 25,31-46).

Lukas hat die Heilssendung Jesu (Lk 19,10), die in den Tod und durch ihn hindurchführt (Lk 24,7) mit dem Menschenohntitel verknüpft.

g. Strittig ist die Frage, ob Jesus selbst sich als Menschensohn gesehen hat.²⁶ Dass der Titel bis in die ältesten Überlieferungsschichten zurückreicht, wird von der historischen Kritik nicht bezweifelt, auch wenn starke Unterschiede gemacht werden:

- Unstrittig sind die futurisch-eschatologischen Ausweise (wegen Dan 7), auch wenn der stärkste Nachweis, Mk 14,61f., als christologische Interpolation gilt. Jesus identifiziere sich aber nicht mit dem Menschensohn, sondern unterscheide sich von ihm.
- Fraglich seien hingegen in erster Linie die Leidens- und Auferstehungsankündigungen, da Jesus weder seinen Tod habe voraussehen noch seine Auferstehung habe erwarten können.

Fraglich seien aber auch die präsentisch-eschatologischen Aussagen, weil hier kirchliche Interessen – an der Ablösung des Sabbats durch den Sonntag, an der Bußpraxis – Regie geführt hätten.

Die Debatte wird allerdings unter fragwürdigen methodischen Voraussetzungen geführt. Das sog. „Differenzkriterium“ stellt alle Resonanzen zur nachösterlichen Theologie unter Generalverdacht und grenzt sie aus. Deshalb sehen Kritiker die Menschenohndebatte als Indiz, dass die historisch-kritische Exegese ausgereizt worden sei.

- Die Rede in der 3. Person erlaubt eine Differenzierung: Der Menschensohn ist das *alter ego* Jesu. Er identifiziert sich mit einer Gestalt apokalyptischer Hoffnung (Dan 7) und prophetischer Kritik (Ez) - aber so, dass immer Spielräume des Verstehens bleiben und Spannungsbögen von Innovation und Tradition aufgebaut werden.
- Alle Menschenohnworte sind nachösterlich; aber alle fangen Reflexe der Verkündigung Jesu ein. Dass Jesus nicht auf seine Auferstehung gehofft und nicht mit seinem Tod gerechnet hätte, ist eine anachronistische Vorstellung.

Das „Selbstbewusstsein“ Jesu lässt sich nicht ergründen. Aber dass er sich auf die messianischen Hoffnungen Israels bezogen hat, ist sehr wahrscheinlich. Die

²⁶ Historisch-kritisch interessiert ist *Volker Hampel*, Menschensohn und historischer Jesus, Neukirchen-Vluyn 1990. Skeptisch hinsichtlich der Identifikation Jesu mit dem Menschensohn ist *Anton Vögtle*, Die „Gretchenfrage“ des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive (QD 152), Freiburg - Basel - Wien 1994. Die Skepsis teilt *Paul Hoffmann*, Jesus versus Menschensohn. Mt 10,32f und die synoptische Menschensohnüberlieferung, in: Lorenz Oberlinner - Peter Fiedler (Hg.), Salz der Erde - Licht der Welt. FS Anton Vögtle, Stuttgart 1991, 165-202.

Menschensohnworte verbinden die Zukunft mit der Gegenwart der Gottesherrschaft, die Macht mit dem Leiden, den Tod mit dem Leben. Das ist typisch jesuanisch.

4.2 Die Berufung des Levi (Mk 2,13-17)

a. Die Berufung eines Zöllners, der einem verachteten Beruf angehörte²⁷, zu einem Jünger (Mk 2,13-17)²⁸ ist eine Provokation Jesu, die einerseits genau seiner Sendung entspricht²⁹, in Galiläa Menschen für das Evangelium der Gottesherrschaft zu gewinnen, andererseits aber Protest auslöst, weil er die Ansteckungsgefahr der Sünde unterschätze und den Unterschied zwischen Guten und Bösen einebne.

- Bei Markus gehört Levi zum größeren Kreis der Jünger Jesu, aber nicht zu den Zwölf.

Im Matthäusevangelium wird er hingegen mit dem Zöllner Matthäus identifiziert (Mt 9,9), der zu den Zwölf gehört (Mt 10,3: „Matthäus der Zöllner“; par. Mk 3,18: „Matthäus“).

- Die größere Differenzierung ist bei Markus durchgängig (und bei Lukas noch stärker): Die Zwölf werden von Jesus aus dem Kreis der Jünger ausgewählt.

Die Form der Berufung ist in Mk 2,13f. genau so strukturiert wie in Mk 1,16-20: Die Initiative liegt durchweg bei Jesus. Es fehlt allerdings ein Missionsauftrag wie im Menschenfischerwort Mk 1,17.

b. Der Ruf in die Nachfolge zielt bei Levi nicht auf die Sendungs-, sondern die Mahl-Gemeinschaft. Die öffentlichen Gastmähler Jesu (liegen nicht auf derselben Ebene wie das Letzte Abendmahl im geschlossenen Raum, aber) sind prophetische Zeichenhandlungen: sprechende Gesten einer Zuwendung, die im Raum der Gottesherrschaft möglich wird und unendliche Dimensionen bis zum Gastmahl der Vollendung (Jes 25) gewinnen kann.³⁰

c. Mk 2,13-17 folgt insofern logisch auf Mk 2,1-12, als die explizite Sündenvergebung dort zu einer impliziten Sündenvergebung hier transformiert wird. Deshalb kommt es zur Kritik (die nicht ohne Grund geschieht), deshalb auch zur Selbstvorstellung Jesu.

d. Jesus präsentiert sich zweifach (Mk 2,17):

- als „Arzt“, der die Kranken heilt – körperlich und seelisch: wie Gott der Arzt Israels ist (Ex 15,26),
- als Rufer, der Sünder zur Umkehr, aber auch zum Glauben führt.

e. Die erzählte Szene ist historisch nicht unplausibel, weil Kapharnaum Grenzort zwischen dem Galiläa des Herodes Antipas und dem Herrschaftsgebiet des Philippus (Lk 3,1f: Ituräa und Trachonitis) war. Plausibilisierung ist noch kein historischer Beweis.

²⁷ Vgl. *Helga Kaiser*, Die Zöllner im Neuen Testament, in: WUB 47 (2008) 42; *Ernst Badian*, Zöllner und Sünder. Unternehmer im Dienst der römischen Republik, Darmstadt 1997.

²⁸ Vgl. *Franz Annen*, Vom Zöllner zum Jünger. Die Berufung des Levi und das Zöllnergastmahl in Mk 2,13-17, in: Max Küchler (Hg.), Randfiguren in der Mitte. FS Herman-Josef Venetz, Freiburg/Schw. 2003, 59-72.

²⁹ Vgl. *Fritz Herrenbrück*, Jesus und die Zöllner. Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen (WUNT II/41), Tübingen 1990.

³⁰ Vgl. *Thomas Söding*, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung 181ff.

Aber die Provokation ist so stark und charakteristisch, dass eine historische Erinnerung durchscheint.

4.3 Das Fasten (Mk 2,18-22)

a. Die Fastenfrage knüpft locker an den Erzählfaden an.

- War vorher von der Sündenvergebung und der Berufung in die Nachfolge die Rede, so kommt jetzt ein wichtiger Aspekt des Lebens in der Nachfolge zur Sprache.
- Nach dem Essen (Mk 2,15ff.) kommt das Fasten zur Sprache (Mk 2,18-22), danach der Sabbat (Mk 2,23 - 3,6).

b. Fasten ist in Israel ein Buß- und Trauerritus.³¹

- In der Täufertradition passt das Fasten zur Gerichtsbotschaft des Wüstenpredigers, der sich von „Heuschrecken und wildem Honig“ ernährt (Mk 1,6f.).
- In der pharisäischen Bewegung ist das Fasten Ausdruck der Erneuerung Israels, das sich auf seine Heiligkeit besinnen soll.

Nach Markus hat Jesus dem Fasten einen christologischen Sinn gegeben: Er wird zum Zeichen der Trauer über den Tod Jesu (Mk 2,20). Daraus erklärt sich der Brauch des Fastens am Karfreitag.

Daneben gibt es – nicht bei Markus, aber via Matthäus und Lukas – das Fasten bei Jesus in der Zeit der Vorbereitung auf sein öffentliches Wirken (Mt 4,1-11 par. Mk 4,1-13). Daraus erklärt sich die kirchliche Fastenzeit vor Ostern (und Weihnachten).

In der Bergpredigt wird Fasten – neben dem Almosengeben und Beten – als eines der drei Liebeswerke besprochen, die auch in der jüdischen Tradition große Bedeutung haben (Mt 6,16ff.). Dass man nicht in Sack und Asche gehen, sondern ein Festgewand anlegen und sich körperlich nicht vernachlässigen, sondern pflegen soll, nimmt die messianische Festfreude, die das Fasten relativiert, in die Fastenpraxis hinein.

c. Markus diskutiert nicht nur den wichtigen Einzelfall. Das Leitbild ist der Bräutigam (Mk 2,19f.).³² Es ist ein strahlendes Messiasbild (vgl. Mt 25,1-13; Joh 3,29). Es korrespondiert mit dem Bild der Tochter Zion als Braut (vgl. Jes 61,10; 6,25; Jer 33,11; Offb 21,2). Während Jesus nach dem Johannesevangelium Gast bei einer Hochzeitsfeier ist (Joh 2,1-11), feiert er nach Mk 2,19f. selbst Hochzeit. Zwei Aspekte stechen hervor:

- Die Gegenwart ist eine Zeit zum Feiern, weil Jesus da ist; sie ist messianische Freudenzeit. Sie entspricht dem erfüllten Kairos (Mk 1,15).
- Die Fastenpraxis ist neu. Diese Neuheit spiegelt das Neue der Verkündigung Jesu, das durch das Evangelium vorgegeben wird.

d. Zwei kurze, leicht verständliche Gleichnisse akzentuieren die Neuheit (Mk 2,21f.). Beide sind ideologisch schwer belastet worden, weil man die Verhältnisbestimmung zwischen Altem und Neuem Testament, Israel und der Kirche, Gesetz und Evangelium an dieser Thematik aufgehängt hat. Das ist eine Überfrachtung. Beide Bilder sprechen nicht von der Sprengkraft des Neuen, sondern von der Passgenauigkeit des Evangeliums: Das erste Bild erhellt die Sorgfalt bei Reparaturen, die das „alte Kleid“ nicht zer-

³¹ Eine theologisch ambitionierte Darstellung findet sich bei *Thomas Podella, Som – Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott (AOAT 224)*, Göttingen 1990.

³² Vgl. *Gabi Kern, Fasten oder feiern? Vom Bräutigam. Die Fastenfrage*, in: Ruben Zimmermann (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 265-272.

stören, sondern bewahren wollen. Das zweite Bild behauptet nicht, junger Wein sei besser als alter, sondern brauche eine neue Form der Aufbewahrung, um reifen und konsumiert werden zu können.

4.4 Das Ährenraufen am Sabbat (Mk 2,23-28)

a. Der Problemfall taucht am Rande des Erlaubten auf. Jesus wird von Pharisäern, die an genauer Gesetzeserfüllung um der Heiligung des Volkes willen sehr interessiert gewesen sind³³, eine Grenzverletzung vorgeworfen, die sicher nicht gravierend ist, aber paradigmatisch zu sein scheint. Die Kritik richtet sich nicht auf das Gehen, das auch Jesus mitmacht, sondern das Ährenraufen, das nur von den Jüngern berichtet wird: Das sei verbotene Arbeit; Jesus müsse einschreiten; er sei als Lehrer für seine Schüler verantwortlich.

b. Nach Mk 2,25ff. antwortet Jesus mit einem Gegenargument: Mundraub sei am Sabbat erlaubt; sonst hätte David ein Sakrileg begangen, als er und seine Begleiter im Tempel von Nob von den Schaubrotten aßen (1Sam 21,2-7).³⁴ Allerdings hatte David wie seine Begleiter Hunger; Jesus und seine Jünger können aber am Sabbat im Grunde nur einen kleinen Spaziergang gemacht haben.

Matthäus präzisiert die Geschichte dreifach (Mt 12,1-8):

- Er erklärt den Konflikt (Mt 12,3f.) und das andere Beispiel der Priesterarbeit am Sabbat (Mt 12,5);
- er nennt die christologische Pointe: „Hier ist mehr als der Tempel“ (Mt 12,6);
- und er beleuchtet den Hintergrund: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Hos 6,6 – Mt 12,8).

Markus ist weniger auskunftsfreudig. Aber seine Geschichte läuft in ähnlichen Bahnen.

c. Markus ist vor allem an der Paradigmatik interessiert, die den Pharisäern (wie er sie darstellt) auch aufgefallen war, die von Jesus aber (wie Markus ihn reden lässt) in eine andere Richtung gedreht wird. Der Sabbat sei „um des Menschen willen“ geschaffen, nicht umgekehrt (Mk 2,27). Der Menschensohn nimmt seine Autorität in Anspruch, dies durchzusetzen (Mk 2,28).

Diese Programmatik ist

- abgestimmt auf den Sabbat, den Jesus nach Mk 2,21-31 in Kapharnaum gefeiert hat,
- begründet in der alttestamentlichen Sabbatgesetzgebung,
 - die in Ex 20,8-11 die Arbeitsruhe als Einklang mit dem Schöpfungsfrieden
 - und in Dtn 5,12-15 die Arbeitsruhe vor allem der Sklaven mit der Erinnerung an den Exodus erhellt,
- die Vorbereitung für Jesu Handeln im kommenden Konflikt, den Mk 3,1-6 schildern wird.

³³ Vgl. *Günter Stemberger*, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144), Stuttgart 1991; *Roland Deines*, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Gaertz* (WUNT 101), Tübingen 1997.

³⁴ Der Hohepriester ist nach 1 Sam 21,2 Ahimelech; Abjatar war nach 1Sam 22,20 sein Sohn, nach 2Sam 8,17 sein Vater.

d. Die Sabbatprogrammatik ist typisch für Jesus. Sie spiegelt sich in erzählten Worten wie in erzählten Taten. Die Stellung der Konfliktgeschichte mag konstruiert sein. Der Fall ist so lebensnah und im Anlass banal, dass er nicht hätte erfunden werden müssen, wenn er nicht eine Erinnerung wiedergäbe.

4.5 Die Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand am Sabbat (Mk 3,1-6)

a. Mk 3,1-6 könnte für Markus am selben Tag spielen wie der Vorfall am Wegesrand. Jesus geht „wieder“ – ein weiteres Mal – in die Synagoge.

Seine Gegner werden in Mk 3,2 nicht näher vorgestellt. Es müssen aber die Pharisäer von Mk 2,24 sein, die sich nach Mk 3,6 mit den Herodianern verbünden, um Pläne zu schmieden, wie man Jesus loswerden könne. Auch das spricht für einen engen literarischen Zusammenhang. Mk 3,1-6 wirkt dadurch als Anschauungsunterricht für die Grundsätze von Mk 2,27f.

b. Waren der Exorzismus Mk 1,21-28 und die Fieberheilung Mk 1,29ff. nicht kritisiert worden, weil im ersten Fall Gefahr im Verzug war und im zweiten Fall der private Rahmen nicht verlassen wurde, so wird die Heilung in Mk 3,1-6 kritisch belauert: Die Pharisäer, so Markus, wollen sehen, ob Jesus angesichts des Kranken als Arzt (Mk 2,17) arbeitet, um zu therapieren. Da die Krankheit – eine Folge von Durchblutungsstörungen oder Diabetes, vielleicht auch Gicht – nicht lebensbedrohlich ist, hätte Jesus gefahrlos bis zum nächsten Werktag warten können.

c. Nach Markus nimmt Jesus die Provokation an, indem er den kranken Menschen in die Mitte stellt.

- Zuerst klärt Jesus angesichts der Skepsis und des Widerstandes den Sinn des Sabbats, bevor er den Menschen gesund werden lässt. Was Jesus zum Sinn des Sabbats sagt (Mk 3,4) passt genau zu Mk 2,27. Die Heilung ist zweifellos nichts Böses, sondern etwas Gutes. Der Sabbat ist aber der Tag der Schöpfungsgüte. Die Heilung macht an einem kleinen Punkt die Schöpfung, die erkrankt war, wieder gut. Das ist zwar keine lebensrettende Maßnahme, aber ein Zeichen für mehr – und tut der Seele gut.
- Dann kritisiert Jesus stillschweigend seine Kritiker, die gar nicht zu Wort kommen, aber Jesus schwere Vorwürfe machen. Der Vorwurf Jesu lautet, dass sie nur scheinbar das Gesetz auf ihrer Seite haben, in Wahrheit aber ihr hartes Herz offenbaren – das selbst geheilt werden müsste.
- Schließlich vollzieht Jesus die Heilung – aber gar nicht, indem er selbst eine arbeitsintensive Therapie vornimmt, sondern so, dass er nur auffordert, der Mensch solle die Hand ausstrecken. Das bewirkt schon die Heilung. Mk 3,5 ist ein starkes Beispiel für die Typik von neutestamentlichen Wundergeschichten, dass Jesus nicht mühsam, sondern anstrengungslos heilt und dass er nicht mühsam nach Rezepten suchen muss, sondern nur ein Wort zu sagen braucht.

d. Am Ende steht der Todesbeschluss, den die Pharisäer und Herodianer betreiben wollen. Die Pharisäer sind die religiösen Autoritäten, die Herodianer die politischen, die zum Hof des galliläischen Landesherrn von Galiläa, Herodes Antipas, gehören (Josephus, ant. 14,450; vgl. bell. 1,351). Die Mischung ist gefährlich (vgl. Mk 8,14-21); beide Gruppen versuchen auch in der Passion, die Schlinge um Jesus zuzuziehen (Mk 12,13-17).

e. Markus will zeigen, dass gerade die Wahrnehmung der Macht Jesu als Menschensohn im Namen Gottes für die Menschen letztlich zum Tod Jesu geführt haben. Daraus folgt, dass der Heildienst seines Wirkens mit dem Heildienst seines Todes zusammengehört. Das eine ist die Konsequenz des anderen (Mk 10,45).

5. Die Lehre: Das Geheimnis der Gottesherrschaft im Gleichnis Mk 4,1-34

a. Nachdem vorab mehrfach erwähnt worden war, dass Jesus „lehrte“ (Mk 1,21f.27f.; 2,13), „predigte“ (Mk 1,15.39) und „das Wort sagte“ (Mk 2,2), ohne dass differenzierte Inhalte mitgeteilt worden wären, bietet das Gleichniskapitel Mk 4,1-34 das erste Beispiel einer ausgeführten Lehre (Mk 4,1f.33f.).

Was Jesus nach Mk 4,1-34 zu sagen hat, liegt auf derselben theologischen Ebene wie seine galiläischen Streitgespräche. Aber die Form hat sich geändert. In den Streitgesprächen muss Jesus reagieren: Er kommentiert und verteidigt seine Aktionen. Hier hingegen agiert er. Deshalb spricht er in Parabeln. In den Streitgesprächen können Gleichnisse eine Position, die Jesus klarstellen will, abstützen, indem sie die Augen für das Öffnen, was neu ist (Mk 2,21f.). Hier jedoch ist die Lehre grundständig. Deshalb enthält Mk 4,1-34 nicht nur Beispiele für Jesu Gleichnisrede, sondern auch eine Theorie der Parabeln (Mk 4,10ff.), die äußerst umstritten ist.

b. Die Form der Lehre in Gleichnissen ist bei Markus essentiell. Er unterstreicht durch die Komposition seines Evangeliums, was auch auf anderen Traditionswegen, nicht nur durch die Redenquelle, sondern vor allem auch durch das Sondergut des Matthäus und Lukas aufscheint. Die Theologie hat das nicht immer so gesehen und erst langsam wieder neu entdeckt.³⁵

- Gleichnisse sind nicht nur Illustrationen einer Wahrheit, die man besser anders sagen kann, aber aus volkspädagogischen Gründen in eine Bildgeschichte packt, sondern machen eine Realität sichtbar, die ohne Gleichnis nicht vor Augen träte.
- Gleichnisse verbinden als Erzählungen zwei Funktionen:
 - Sie entwerfen eine erzählte Welt, die Zusammenhänge erschließt:
 - zwischen der Welt und dem Reich Gottes,
 - zwischen den Hörern und dem Evangelium.Das „Wie“, der ausdrückliche Vergleich, die Identifizierung als Parabel laden zum Nachdenken und Kombinieren ein. Die Geschichten liefern positive und negative Identifikationsangebote für die Hörerschaft. Sie führen zu einem Urteil: über Gott und die eigene Person, die Welt und Israel, nicht zuletzt über Jesus.
 - Sie stellen eine Entwicklung dar, einen Prozess, ein kleines Drama oder eine klare Folgerichtigkeit und entsprechen dadurch sowohl der Dynamik des Kommens der Gottesherrschaft wie des menschlichen Lebens.
- Gleichnisse können als Bilder sichtbar machen, was sonst unsichtbar bliebe. Sie definieren nicht, sondern stellen dar. Damit machen sie Diskussionen und

³⁵ Vgl. Th. Söding, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, 302-348.

Definitionen nicht überflüssig, geben ihnen aber ein Fundament. Sie machen die Gottesherrschaft in ihrer Verborgtheit offenbar und in ihrer Präsenz so geheimnisvoll, wie sie ist.

Für Markus haben die Gleichnisse eine allegorische Bedeutung (Mk 4,13-20). Sie dienen im Zuge der Verkündigung der Verstockung. Sie wahren das Geheimnis der Gottesherrschaft (Mk 4,11), das allen offensteht, die glauben und Jesus nachfolgen.

c. Alle Saatgleichnisse in Mk 4 sind „Gleichnisse im engeren Sinn“, die einen typischen Vorgang beschreiben – allerdings in gezielten Ausschnitten und Akzentuierungen, die jeweils in sich stimmig, aber stark unterschiedlich sind.

d. Bei Markus stehen nicht wenige, aber meist recht kurze Gleichnisse³⁶:

- Bräutigam (Mk 2,18ff.),
- Alter Mantel und neuer Wein (Mk 2,21ff.),
- Gespaltenes Reich (Mk 3,22-26),
- Dieb (Mk 3,27),
- Feigenbaum (Mk 13,28),
- Türhüter (Mk 13,34).

Groß ausgeführt ist neben der Gleichnisrede Mk 4, die gleich drei Parabeln enthält, nur das Winzergleichnis Mk 12,1-12.

e. Mk 4,1-34 hat eine klare Gliederung, die sich aufgrund der erzählten Situation ergibt.

Vers	Thema	Adressaten
4,1f.	Einleitung	Volk mit Jüngern
4,3-9	Gleichnis vom Sämann	
4,10-12	Parabeltheorie	Jünger allein
4,13-20	Auslegung des Sämannvergleichnisses	
4,21-25	Weisheitsworte zur Offenbarung	
4,26-29	Gleichnis von der selbstwachsenden Saat	Volk mit Jüngern
4,30ff.	Gleichnis vom Senfkorn	
4,33f.	Schluss	

In den drei erzählten Gleichnissen wird die Lehre konkretisiert, die Jesus dem Volk zuteil werden lässt (Mk 4,3-9.26-32).

Im Mittelteil, der im Haus spielt, werden die Gleichnisse mit den Jüngern besprochen, damit sie in ihre Form und ihren Inhalt eingeführt werden.

Im Schlussteil wird das, was Jesus nach Mk 4,10-25 den Jüngern über seine Gleichnislehre gesagt hat, als typisch jesuanisch ausgewiesen, sodass die drei Saat-Gleichnisse als paradigmatische Verkündigung ausgewiesen werden.

f. Die Saatgleichnisse sind – bereits vor Markus – in einer kleinen Sammlung zusammengestellt worden, die Jesu Lehre dokumentiert. Im Zuge dieser Sammlung wird das Sämannvergleichnis mit der Deutung Mk 4,13-20 verbunden. Die Parallele in Mt 13 zeigt, dass der Sammlungsprozess über Markus hinaus weitergeführt worden ist. Alle Gleichnisse sind unbestritten jesuanisch.

³⁶ Auslegungen: *Ruben Zimmermann (Hg.)*, Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007.

5.1 Die Saat der Lehre Jesu

a. Die Saatgleichnisse findet Jesus im „Buch der Natur“. Die Schöpfung, die aus dem Saatkorn Frucht bringt, wird zum Bild der Gottesherrschaft, die die Vollendung bringt. Vorbild ist Jes 61,11: „Denn wie die Erde die Saat wachsen lässt und der Garten die Pflanzen hervorbringt, so bringt Gott, der Herr, Gerechtigkeit hervor und Ruhm vor allen Völkern.“

b. Das Leitmotiv der Saat und des Samens richtet in der Sprache des Alten Testaments den Blick auf das Wort Gottes (vgl. Mk 4,13). Bezugsvers ist Jes 55,10f.: „¹⁰Denn wie der Regen und der Schnee vom Himmel fällt und nicht dorthin zurückkehrt, sondern die Erde tränkt und sie zum Keimen und Sprossen bringt, wie er dem Sämann Samen gibt und Brot zum Essen, ¹¹so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verlässt: Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will, und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe.“ Die Saatgleichnisse haben durch ihr Bildfeld einen Bezug zur Verkündigung Jesu.

c. Das Sämanngleichnis Mk 4,3-9 arbeitet mit dem Kontrast zwischen dem dreifachen Misserfolg, der zuerst zu beobachten ist, und dem dreifach gestaffelten Erfolg, der alle Verluste mehr als ausgleicht.³⁷

Übertragen: Alle Rückschläge, die Gottes Herrschaft – gerade in der Verkündigung Jesu – zu erleiden hat, sprechen nicht gegen den unausweichlichen, weil im Aussäen, d. h. im Wirken Jesu begründeten Ernteerfolg am Ende. Das kann ebenso mutlosen Jüngern neue Kraft geben wie spöttische Gegner zum Nachdenken bringen.

d. Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat Mk 4,26-29³⁸ überlagert das Bild des kontinuierlichen Wachstums mit dem Gegensatz zwischen der Aktivität des Samens und der Passivität des Bauern. Es gibt zu verstehen, dass der Same nicht obwohl, sondern weil der Bauer „nicht weiß, was geschieht“, den Halm und die Ähre hervortreibt: „von selbst“ („automatisch“).

Übertragen: Die Gottesherrschaft ist tatsächlich die Herrschaft Gottes; Gott selbst setzt sie ins Werk, kein Mensch vermag Gottes Werk zu übernehmen. Das kann über-eifrige Jünger dazu bringen, ihr Vertrauen in Gott allein zu setzen, wie Gegner Jesu, die auf die Schwäche seiner Mittel hinweisen, den Wind aus den Segeln nehmen.

e. Das Gleichnis vom Senfkorn Mk 4,30ff. akzentuiert den Widerspruch zwischen der Kleinheit des Samenkorns und der Größe der ausgewachsenen Pflanze. Es arbeitet aber nicht nur diesen Kontrast heraus, sondern sieht in ihm einen Zusammenhang begründet: Nur das Senfkorn, das kleiner als alle anderen Samenkörner ist, bringt die große Staude hervor.

Übertragen: Die Gottesherrschaft wird groß herauskommen, nicht obwohl, sondern weil sie klein anfängt. Das kann wiederum Jüngern Mut machen und Gegner zum Nachdenken bringen. Vor allem weist es auf die gewaltfreie Dynamik der Verkündigung Jesu hin, die bis in seinen Tod reicht.

³⁷ Vgl. *Gerhard Lohfink*, Das Gleichnis vom Sämann, in: *Biblische Zeitschrift* 30 (1986) 36-69.

³⁸ Vgl. *Claudia Janssen*, Sehen lernen. Das Gleichnis vom Senfkorn und der wachsenden Saat sozialgeschichtlich ausgelegt, in: *Bibel und Kirche* 63 (2008) 68-71.

f. Im Überlieferungsprozess rückt – der Verkündigungsthematik komplementär – die Verstehensproblematik in den Vordergrund. Sie dominiert den gesamten Mittelteil Mk 4,10-25.

- Die Deutung des Sämannvergleichnisses Mk 4,13-20 nennt typische Gründe, die Botschaft zu überhören (vgl. Lk 14,15-24 par. Mt 22,1-10). Hier werden manch frustrierende Missionserfahrungen im Jüngerkreis deutlich, die nachösterlich aufgearbeitet werden müssen, aber strukturell nicht anders als vorösterlich aussehen.
- Das um die allegorische Auslegung aufgebaute Schulgespräch über den Sinn der Gleichnisse Mk 4,10ff. und Mk 4,21-25 stellt die konkreten Erfahrungen in einen weiteren Rahmen.
 - Mk 4,10ff. holt mit Rekurs auf Jes 6 weiter aus. Dass es zum Missverstehen und Überhören der Botschaft kommt, ist Teil des Heilsplanes Gottes. Gott „verstockt“, um die Widerstände aufzudecken, die sich gegen ihn und sein Reich aufbauen. Die Verstockung führt aber, biblisch-theologisch verstanden, nie in den endgültigen Untergang, sondern immer zur endgültigen Rettung. Die Gleichnisse dienen ebenso einerseits der Verstockung wie andererseits der Offenbarung des „Geheimnisses der Gottesherrschaft“ (Mk 4,11), weil sie Jesu Botschaft so klar und angreifbar machen. Sie müssen ausgelegt werden, weil sie nur dann ihren wahren Sinn zu erkennen geben, wenn Jesus, der Erzähler, als Christus geglaubt wird.
 - Diese Dialektik wird im Pendant-Text Mk 4,21-25 zum Ausdruck gebracht. So wie am Ende der Aussaat die Ernte steht, so am Ende der Zeit die Offenheit der Gottesherrschaft.

Literatur zum vertieften Studium:

Kurt Erlemann, Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen – Basel 1999, 94ff.

5.2 Verstockung durch Verkündigung

a. Enorm irritierend ist die Deutung der Gleichnisrede in Mk 4,10ff. und überhaupt der Verkündigung Jesu als „Verstockung“ im Sinn von Jes 6,9f.

- Gewöhnlich gelten Gleichnisse als „kinderleicht“ (Julius Schniewind). Nach Mk 4,10ff. bergen sie aber ein „Geheimnis“.
- In der historisch-kritischen Exegese gelten die Gleichnisse als verständliche Illustrationen schwieriger Sachverhalte³⁹. Nach Mk 4,10ff. sind sie aber schwer zu verstehen: Die Jünger müssen fragen; „denen draußen“ bleibt das „Geheimnis der Gottesherrschaft“ verschlossen. Deshalb werden die Verse mit der „Parabeltheorie“ bis in die jüngste Zeit hinein als redaktionelles Missverständnis der Gleichnisse Jesu erklärt, das sich aus den negativen Missionserfahrungen erkläre.

Möglicherweise ist aber das Missverständnis produktiv – oder gar keines.

b. Das Verstockungsmotiv ist im Neuen Testament breit bezeugt.⁴⁰

- Es begegnet nicht nur bei Markus
 - als Basis der Parabeltheorie in Mk 4,10ff.⁴¹ mit allen synoptischen Parallelen (Mk 13,11-17; Lk 8,9f.)
 - sowie als Motiv der Jüngerkritik (in Mk 6,52; 8,17),
- sondern auch
 - am Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach dem Johannesevangelium (Joh 12,39ff.)⁴²,
 - nach der Apostelgeschichte als Indikator ungelöster Probleme der paulinischen Heidenmission (Apg 28,25ff.),
 - im Römerbrief als Bindeglied der Israeltheologie im Römerbrief (Röm 9,17f.; 11,7-10)⁴³.

Das Motiv geht auf Jes 6,9f.⁴⁴ zurück – eine der am meisten zitierten Passagen aus dem Alten Testament im Neuen Testament.

³⁹ Klassisch: *Adolf Jülicher*, Die Gleichnisreden Jesu (1886/1898), Darmstadt 1976 (Nachdruck der 2. Aufl. 1910).

⁴⁰ Redaktionskritisch: *Joachim Gnilka*, Die Verstockung Israels. Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker (StANT 3), München 1961; religionswissenschaftlich: *Günter Röhser*, Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie (TANZ 14), Heidelberg 1994.

⁴¹ Eine – intelligent, doch leicht konfuse – Kritik der traditionellen Zuordnung zur Geheimnistheorie bei *Heikki Räisänen*, *Die Parabeltheorie im Markusevangelium* (SFEG 26), Helsinki 1973.

⁴² Vgl. *Roman Kühschelm*, Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchungen zum „Dualismus“ und „Determinismus“ in Joh 12,35-50 (BBB 76), Frankfurt/Main 1990.

⁴³ Vgl. *Franz Mußner*, Die „Verstockung“ Israels nach Röm 9-11, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 109 (2000) 191-198; *Enno Edzard Popkes*, Jes 6,9f. MT als impliziter Reflexionshintergrund der paulinischen Verstockungsvorstellung. Ein Beitrag zur paulinischen Jesajarezeption, in: U. Schnelle (Hg.), *The Letter to the Romans* (BETHL 226), Leuven 2009, 755-769.

⁴⁴ Vgl. *Torsten Uhlig*, *The Theme of Hardening in the Book of Isaiah. An Analysis of Communicative Action* (FAT II/39), Tübingen 2009.

c. In der Bibel ist „Verstockung“ kein moralischer Begriff, der ein Charakterproblem oder ein unreifes Verhalten anzeigt, sondern ein soteriologischer, der unter einem bestimmten Aspekt erfasst, dass Gottes Heil durch Gottes Gericht erfolgt⁴⁵. Gott führt in die Krise – nicht aus Willkür, sondern um die Konsequenzen eines verfehlten Lebens oder einer falschen Entscheidung zu zeigen. Die Verstockungsthematik ist immer mit dem Gericht, zuweilen mit der Strafe Gottes verbunden. Aber es ist Gott, der handelt – und weil er der Gott Israels ist, der Vater Jesu, zielt sein Handeln zwar auf eine Verurteilung, eine Bestrafung und Distanzierung, hat aber als Ziel die Aussöhnung, die Versöhnung, die Vergebung und Annäherung.

d. In Mk 4 wird die Verstockung – nicht wie in der Parallele Mt 13 als Grund, sondern – als Ziel der Gleichnisverkündigung Jesu angegeben.⁴⁶ Damit ist aber keine Verwerfung des Volkes, das ja positiv zu Jesus steht, wenngleich unentschieden, präjudiziert, sondern prophezeit, dass es zu genau den in den Saatgleichnissen aufgedeckten und in Mk 4,13-20 besprochenen Prozessen kommt. Der Weg zum Erfolg führt über Misserfolge (Mk 4,3-9) und durch die Kleinheit hindurch (Mk 4,30ff.), weil die Menschen sind, wie sie sind. Die Gleichnisse erschließen ihnen die Gottesherrschaft gerade dadurch, dass sie sie in die Prozesse des wachsenden Verstehens einbeziehen, aber dabei zuerst ihre Widerstände aufdecken. Jesus wahrt in den Gleichnissen das Geheimnis der Gottesherrschaft, ist aber kein Geheimniskrämer, sondern arbeitet an der Offenheit der Verkündigung und der Freiheit des Glaubens. Mk 4,21-25 macht diese Dialektik deutlich.

- Mk 4,21: Die Leuchte des Evangeliums kann nicht unter den Scheffel gestellt werden; sie muss strahlen.
- Mk 4,22: Das Verbergen (das Wahren des Geheimnisses) dient dazu, es zu offenbaren.
- Mk 4,23 Das Öffnen der Ohren weist auf das Sämanngleichnis zurück (Mk 4,9).
- Mk 4,24: Das Übermaß auf Seiten Gottes nimmt die Bildeindrücke der Gleichnisse auf und hält zur reichen Verkündigung an.
- Mk 4,25 Dem Reden muss das Hören entsprechen. Das Drama des Verstehens wird auf den Punkt gebracht.

⁴⁵ Zu dieser Struktur biblischer Soteriologie vgl. *Helmut Merklein*, Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus (1990), in: id., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, 60-81.

⁴⁶ Vgl. *Enno Edzard Popkes*, ‚Das Mysterion der Botschaft Jesu‘. Beobachtungen zur synoptischen Parabeltheorie und ihren Analogien im Johannesevangelium und Thomasevangelium, in: Ruben Zimmermann (Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu (WUNT 231), Tübingen 2008, 294-320.

6. Die Sendung: Die Beauftragung und Belehrung der Jünger Mk 6,6b-13 von Robert Vorholt

6.1 Exegetische Analyse

a. Nach der Berufung der ersten Jünger (Mk 1, 16-20) und der Einsetzung der Zwölf (Mk 3, 13-19) erzählt Markus die Aussendung der Zwölf (Mk 6).

Der Evangelist nimmt im Bericht über Jesu Herbeirufen und Aussenden der Zwölf (V. 7) nahezu wörtlich Aussagen aus dem Bericht über ihre Einsetzung auf (Mk 3, 14f.): Es gibt also ein Netz von formalen und inhaltlichen Verbindungen.

Die Aussendungsrede wird kontrastiert durch die voranstehende Abweisung Jesu in seiner Heimat (Mk 6, 1-6).

(1) Traditions- und Formanalyse

Zu Jesu Instruktionen (VV8-11) gibt es eine Q-Parallele (Lk 10,2-12): Aussendung der siebenzig Jünger. Eine weitere Parallele ist Lk 9,1-6 (Aussendung der Zwölf); vgl. auch Mt 9,37 – 10,16.

Unterschiede:

- Lk 9,6/ Mt 10,10a verbieten Stock; Mk 6,9a erlaubt ihn.
- Missionare sollen nach Lk 9,3/ Mt 10,10 barfuß gehen; Mk 6,9 sieht Sandalen vor.
- Unterschiedlicher Verkündigungsinhalt. Bei Lk 9,2; 10,9 und Mt 10,7 Fortsetzung der Predigt Jesu vom Anbruch der Basileia; bei Markus fehlt eine ausdrückliche Botschaft. Alles steht im Licht vom Mk 1,14f.
- Auftrag, Kranke zu heilen, fehlt (Lk 10,9a/ Mt 10,8a). Allerdings Summarium Mk 6,13f.
- Quartier-Regel „Esst, was man euch vorsetzt“ (Lk 10,8) fehlt.

Zum Aufbau des markinischen Sendungsberichts:

- Überleitung (V6)
- Auftrag und Vollmacht (V7)
- Missions-Regeln (VV8-11)
 - a) Weg-Regeln (VV 8-9)
 - b) Quartier-Regeln (VV10-11)
- Sammelbericht über die Erfüllung des Auftrags
 - a) Umkehr-Bericht (V12)
 - b) Exorzismen und Therapien (V13)

Markus hat die urchristliche Missionssituation im Blick: christliche Häuser, Wanderprediger.

6.2. Theologische Interpretation

Die theologische Tiefenschärfe der Perikope wird gewonnen, wenn man die kaleidoskopische Zusammengehörigkeit von Mk 6,6-13 (Aussendung); Mk 1,16-20 (Berufung der ersten Jünger) und Mk 3,13-19 (Einsetzung der Zwölf) berücksichtigt.

Es ergeben sich zwei Argumentationslinien:

- Jesus behält das Evangelium nicht für sich, sondern vertraut es seinen Jüngern an, damit die es wiederum anderen anvertrauen.
- Die Jünger sind die Nachfolger Jesu – nicht in dem Sinne, dass sie ihn ablösen und ersetzen, sondern in dem Sinn, dass sie seine Unersetzlichkeit und bleibende Heilsbedeutung bezeugen.

6.2.1 Sammlung und Sendung

a. Das Ziel Jesu besteht darin, ganz Israel zu sammeln und als Gottesvolk neu zu erschaffen. Die Aussendung der Jünger zur Evangeliumsverkündigung (Mk 6,6b-13; Lk 10,1-12; Mt 10,7-16) dokumentiert, dass Jesus möglichst vielen Menschen in Israel jede Chance bieten wollte, sein Wort zu hören und von seiner charismatischen Wunderkraft zu profitieren.

Jesus will keinen „Heiligen Rest“, sondern möglichst alle erreichen. Darum will er sich insbesondere um die Ausgegrenzten kümmern: Kranke, Besessene, Sünder (vgl. die Seligpreisungen der Bergpredigt).

In der Gemeinschaft der Jünger findet sich das eschatologische Gottesvolk, das Jesus sammeln will. Die Rede Jesu von den wahren Verwandten (Mk 3,31-35) weist mit ihrer Familienrhetorik auf die Nähe und Vertrautheit innerhalb der Jüngergemeinschaft hin. Beides resultiert aus der gemeinsamen Erwartung der Basileia und dem gemeinsamen Glauben an Jesus.

b. Die Strukturen der Jüngerschaft sind locker; die Formen der Zugehörigkeit vielfältig: Es gibt eine größere Zahl von Menschen, die sich von Jesu Person beeindruckt lassen; es gibt andere, die ihm Gastfreundschaft gewähren und ihn finanziell unterstützen (Mk 9,41ff.); es gibt einige, die nicht genug von ihm sehen und hören können; es gibt einzelne, die Jesus in seine Nachfolge ruft, damit sie – seine Heimatlosigkeit teilend – von Jesus lernen und wie er das Evangelium verkünden; nicht zuletzt gibt es die Gruppe der Zwölf, die Jesus zu den Stammvätern, den Repräsentanten jenes eschatologischen Israel gemacht hat, das im Kreis der Jünger schon lebendig ist.

Ursprünglich hat Jesus nicht alle Menschen, denen er das Evangelium nahebringen wollte, auch in seine Nachfolge gerufen. Sie bleibt die Aufgabe und die Möglichkeit weniger, die die Armut und das Wanderleben Jesu teilen, um die Menschen in Israel zum Glauben an das Evangelium zu führen. Nachösterlich wird die Nachfolge hingegen nicht mehr nur als Antwort einzelner Auserwählter, sondern aller gesehen, die an das Evangelium glauben (Mk 8,34).

6.2.2 Der Primat Jesu

a. Jesu Ruf in die Nachfolge knüpft an das Lehrer-Schüler-Verhältnis an, das die Pharisäer und Schriftgelehrten kennen, lässt sich an entscheidender Stelle aber nicht in den vorgegeben Rahmen pressen.

b. Gemeinsam ist, dass Jesu Jünger seine Schüler sind (was das griechische „mathethes“ ursprünglich bedeutet); sie leben in Gemeinschaft mit ihm, um von ihm zu lernen, was es mit dem „Geheimnis der Gottesherrschaft“ auf sich hat (Mk 4,11); sie übernehmen seine Gesetzesauslegung und tragen seine Botschaft weiter. Aber es gibt einen Unterschied: Zwischen Jesus und seinen Schülern herrscht prinzipiell keine Gleichberechtigung.

c. Der absolute Primat kommt Jesus zu. Das wird deutlich profiliert:

- Die Berufungsgeschichten sind so konstruiert, dass die Initiative immer von Jesus ausgeht. Am Anfang stehen sein erwählender Blick und sein erwählendes Wort (Mk 1,16-20). Markus erzählt aber auch eine Geschichte, in der Jesus bei einem Reichen nicht die erhoffte Wirkung erzielt (Mk 10,17-31), was zeigt, dass die Freiheit der Berufenen gewahrt bleibt. Aber so wie nur Jesus die Gottesherrschaft bringen kann, so kann auch nur er die Nachfolge begründen.
- Jesus bleibt immer der „Herr und Meister“. Der Primat Jesu ist absolut, weil er der Messias ist. Petrus will nicht wahrhaben, dass der Messias leiden muss (Mk 8,27-34). Darauf reagiert Jesus zornig: „Geh, hinter mich, Satan“ (Mk 8,33). Der Anklang an die Erstberufung ist deutlich. Petrus will einen Messias nach menschlichen Maßstäben und wird von Jesus getadelt. Er muss wieder in die Position des Nachfolgenden: hinter Jesus. Jesus nachzufolgen, meint im wörtlichen und übertragenen Sinn, hinter ihm herzugehen: auf dem Weg, den er vorgeht (Mk 10,32ff.); in den Spuren, die er gelegt hat. Jesus ist indes bereit, für seine Sendung in den Tod zu gehen. Nachfolge Jesu ist darum Kreuznachfolge (Mk 8,34-38).

d. Kehrseite des absoluten Primats Jesu ist die radikale Gleichheit aller Jünger. Zwar gibt es unterschiedliche Biographien, Talente, Aufgaben und Rollen: aber sie sollen einander dienen und nicht beherrschen, weil sie alle nur einen einzigen Herrn haben, Jesus (vgl. Mk 10,35-45).

6.2.3 Die Aufgabe der Jünger

a. Jesus behält den Umstand seiner Bevollmächtigung, i.e. im Namen und in der Wirkmacht Gottes zu handeln und zu sprechen, nicht für sich allein. Er gibt denen, die seinen Ruf in die Nachfolge bejahen, Anteil an seiner Vollmacht. Das geschieht nicht im Sinne einer Auszeichnung, sondern im Interesse aller, die noch für die Basileia gewonnen werden sollen.

Die Jünger sollen das Evangelium verkünden, wie Jesus es verkündet hat; sie sollen Kranke heilen, wie Jesus Kranke geheilt hat; sie sollen Dämonen austreiben und sogar Tote auferwecken.

6.2.3.1 Die Übertragung der Vollmacht

a. Was die Jünger sollen, müssen sie auch können. Sie können es aber nicht von sich aus. Sie können es nur, weil Jesus ihnen den Auftrag und die Vollmacht gibt. Das aber ist ein Teil der Sendung und der Vollmacht Jesu, diese Möglichkeit seinen Jüngern zu eröffnen, die zu ihrem Auftrag wird.

Erste Konkretion: Einsetzung des Zwölfekreises (Mk 3,14f.)

*Er macht Zwölf (die er auch Apostel nannte),
dass sie mit ihm seien
und er sie aussende,
zu verkünden
und Vollmacht zu haben, Dämonen auszutreiben.*

Die Aussendung zielt darauf, dass die Jünger in der Vollmacht Jesu das Evangelium wortmächtig und tatkräftig verkünden.

Es ist und bleibt die volle Vollmacht Jesu. Aber die Jünger haben an ihr vollen Anteil.

Jesus will, dass das Evangelium von den Jüngern weiter verbreitet wird, als er es persönlich könnte. Jesus will auch, dass diejenigen, die von den Jüngern Gottes Wort hören, nicht gegenüber denen benachteiligt sind, die es von ihm selbst hören.

Zweite Konkretion: Aussendungsrede (Mk 6, 7-13)

Es gehört zur Vollmacht Jesu, dass er seine Jünger an ihr teilhaben lässt. Im Ergebnis können sie dasselbe sagen und tun, was Jesus sagt und tut: Die Nähe der Basileia verkünden, Kranke heilen, Dämonen austreiben.

Es ist nicht ihre eigene, es ist und bleibt die Vollmacht Jesu, aber er macht seine ureigene zu der ihren.

Weil Jesus von seiner Sendung nicht ablässt, werden die Jünger zu vollmächtigen Boten.

6.2.3.2 Die Mission

- a. Jesus sammelt seine Jünger, damit sie das Evangelium verkünden. Die Jünger sollen Menschen für die Herrschaft Gottes und die Gemeinschaft mit Jesus gewinnen. Die beauftragten und bevollmächtigten Jünger sind die Gesandten Jesu. Sie handeln in seinem Auftrag und an seiner Stelle; sie repräsentieren Jesus und partizipieren an seiner Autorität (vgl. Mk 9,37).
- b. Sammlung zielt auf Sendung. Vorösterlich: begrenzt auf Israel (nicht ohne Ausnahmen); nachösterlich: Völkermission. Der Sendungsgedanke ist religionsgeschichtlich verankert: Mischnah: „Der Gesandte ist wie der Sendende selbst“ (mBer 5,5). Bei Markus ist der Sendungsgedanke christologisch begründet und theozentrisch verankert: Die Basileia-Verkündigung Jesu ist ihrerseits in der Sendung durch Gott, den Vater, begründet.
- c. Vollmachtsübertragung hat ein Ziel: nicht die Stellung, sondern die Sendung der Jünger. Die Leitende Perspektive ist eine diakonische: Teilhabe am Leben der Basileia.

6.2.3.3 Die Partizipation

- a. Die Teilhabe an der prophetischen Sendung umfasst auch die Teilhabe am prophetischen Leiden. Jesus plädiert dafür, dass die Jünger vor dem Leiden um des Evangeliums willen nicht zurückschrecken, sondern die Stunde der Anfechtung und Bedrängnis zur Stunde des Zeugnisses für das Evangelium werden lassen – wo es nicht anders geht, in der Form des Gerichts, das der Unterscheidung der Geister dient (Mk 6,11ff.); wo irgend möglich jedoch in der Form geistgewirkter Rede (Mk 13,11).
- b. Aussendungsrede Mk 6,6-13: Die Teilhabe an der Sendung Jesu bestimmt den Lebensstil der Missionare. Jesus erzieht seine Jünger: zu Boten des Evangeliums, die seinen Lebensstil nachahmen: die Armut der Armen zu teilen, das falsche Sich-Sorgen hinter sich zu lassen.
- c. Die Praxis, zu der Jesus die Jünger anhält, ist auch missionsstrategisch interessant: Die gute Tat ist die Schwelle, über die die Boten Jesu in Haus und Herz der Menschen gelangen.

6.2.4 Der Kreis der Jünger

6.2.4.1 Der Status des Jüngerkreises

- a. Die sozialgeschichtliche Exegese hat seit den 70er Jahren mit Nachdruck das Egalitäre des Jüngerkreises betont: Starkes Ethos der Geschwisterlichkeit. Prinzip wechselseitigen Dienens. Die wesentliche Gleichheit ist Ausdruck der Einheit, die im Evangelium selbst begründet ist.
- b. Wer zugleich das ekklesiologische Prinzip der Sendung konkretisieren will, muss nach den verschiedenen Formen fragen, in denen sich die Nachfolge verwirklicht.
- c. Suche nach typischen Strukturen oder Formen der Nachfolge, die Jesus gebildet hat. Diese Formen sind nicht einfach identisch mit nachösterlichen ekklesialen Strukturen. Aber der Blick zurück auf die Formen der Nachfolge Jesu weitet den Blick nach vorn in die Zukunft der Kirche.

6.2.4.2 Petrus

a. Nach allen Evangelien gibt es einen Primus inter pares: Simon Petrus. Zusammen mit Andreas als erster berufen (Mk 1,16); der erste der Apostel (Mk 3,13-19). Nach allen Evangelien verleiht ihm Jesus den Titel Petrus/Fels, Stein. Simon hat durch Jesus eine fundamentale Bedeutung für die Jüngerschaft und damit auch für die Kirche. Sie ist an das Messiasbekenntnis gebunden, das er in Caesarea Philippi ablegt (Mk 8,29).

b. Petrus repräsentiert die Jünger gegenüber Gott und Jesus, mitten in Israel vor den Menschen. Bereits hier deutet sich die Stunde des Verrats an. Nach Markus ist die Ansage der Verleugnung aber mit der Verheißung eines neuen Vorangehens Jesu und einer neuen Nachfolge verbunden (Mk 14,26-31).

6.2.4.3 Die Zwölf

a. Simon spielt keine isolierte Rolle. Er ist Primus der Zwölf, so wie es die Zwölf nicht ohne Petrus gibt.

b. Die Zwölf sind für die Nachfolge Jesu grundlegend: Jesus hat die Zwölf „gemacht“ (Mk 3,14-19), sie sollen „mit ihm sein“ und zugleich von ihm ausgesendet werden, damit sie das Evangelium in Wort und Tat verkünden.

Markus: Es blieb nicht bei der Ankündigung, sondern Jesus hat sie tatsächlich vorösterlich ausgesandt (Mk 6,6-13) – mit mehr oder weniger großem Erfolg (Mk 6,30f.).

c. Die Bedeutung der Zwölf bestimmt sich in zwei Zusammenhängen:

- Bezug auf die zwölf Stämme Israels, repräsentiert durch zwölf Patriarchen. Sie stehen für das ganze Gottesvolk, so wie Gott es berufen und wie es nach einer im Frühjudentum verbreiteten Erwartung in der Endzeit wieder hergestellt wird.
- Einsetzung des Zwölferkreises dokumentiert den Anspruch Jesu auf ganz Israel und seine Hoffnung auf die Erlösung ganz Israels, für die er gekommen ist. Die Zwölf sind Repräsentanten dieser Hoffnung.

Alle Zwölf sind Jünger, aber nicht alle Jünger gehören zu den Zwölf. Sie stellen einen inneren Kreis dar.

In kreuzestheologischer Brechung: Einer der Zwölf hat Jesus ausgeliefert. Das wird bis an die Schmerzgrenze betont (Mk 14,10.20.43). Die Zwölf sind kein monolithischer Block. Sie sind in ihrer Mitte angegriffen und verletztlich. Als Jesus beim Letzten Abendmahl ankündigt, einer der Tischgenossen werde ihn verraten, wissen keineswegs alle, dass es nur Judas sein kann (Mk 14,18).

6.2.4.4 Die Jünger, männlich und weiblich

Prominentester Jünger, der nicht zu den Zwölfen zählt: Zöllner Levi (Mk 2,13f.).

Frauen unter dem Kreuz sind Jesus „schon in Galiläa nachgefolgt“ (Mk 15,40f.).

6.2.4.5 Die Vielen

Jesu Hingabe für viele hat einen Sitz im Leben (vgl. Menschensohnlogion Mk 10,45; Abendmahlswort Mk 14,22ff.).

7. Die Wende: Das Messiasbekenntnis und seine Dimensionen Mk 8,27 – 9,13

7.1 Das Petrusbekenntnis und seine Dialektik (Mk 8,27-38)

a. Nach dem Markusevangelium stellt Jesus in der Mitte seines öffentlichen Wirkens die Frage nach seiner Identität. Er fragt zuerst, für wen die Menschen (Mk 8,27), dann, für wen die Jünger ihn halten (Mk 8,29). Er fragt dem Evangelisten zufolge nicht aus persönlicher Unsicherheit, sondern um nach seinen vielen Zeugnissen der Reich-Gottes-Verkündigung (Mk 1,14f.), nach seinen Machttaten und Gleichnissen, nach seinen Streit- und Schulgesprächen christologische Klarheit zu schaffen. Er fragt am nördlichsten Punkt seiner Wanderungen, von denen Markus erzählt; er fragt, bevor er seinen Weg nach Jerusalem beginnt, der ihn auf die *via dolorosa* führen wird.

b. Die Szene in Caesarea Philippi hat einen klaren Aufbau:

Mk 8,27f.	Die Frage Jesu und die Antworten des Volkes im Bericht seiner Jünger
Mk 8,29f.	Die Frage Jesu und die Antwort der Jünger im Messiasbekenntnis des Petrus
Mk 8,30ff.	Das Schweigegebot und die 1. Leidens- und Auferstehungsankündigung Jesu
Mk 8,32-38	Der Einspruch des Petrus und der Ruf Jesu in die Kreuzesnachfolge

Die Exegese arbeitet traditionell mit tiefen Einschnitten in den Text, um seine Genese zu analysieren⁴⁷, zerstört damit aber eine in sich geschlossene dramatische Erzähleinheit, die in ihrer gegenwärtigen Form dem Evangelisten verdankt ist, aber kaum anders denn als literarische Gestaltung und theologische Stilisierung einer historischen Erinnerung zu erklären ist.⁴⁸

c. Den Schlüssel zur Interpretation bildet das Fragen Jesu. Es passt zu einer Vielzahl anderer Szenen mit Fragestellungen und Problematisierungen in den Evangelien. Sie klären dreierlei: 1. Es darf gefragt werden. 2. Es wird geantwortet. 3. Die Antworten werden zu neuen Fragen. Dass gefragt wird, zeigt, wie wenig selbstverständlich die Messianität Jesu ist; dass geantwortet wird, wie ernst die Fragen genommen werden; dass neue Fragen entstehen, wie herausfordernd die Antworten sind.

⁴⁷ So Joachim Gnllka, Das Evangelium nach Markus II (EKK II/2), Neukirchen-Vluyn 1979, 10-14.

⁴⁸ Vgl. Ulrich Wilckens, Theologie des Neuen Testaments I/2, Neukirchen-Vluyn 2003, 4-9; Peter Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments I, Göttingen³2005 (1992), 113f.

d. Die populären Antworten, die von den Jüngern referiert werden, spiegeln den positiven Gesamteindruck wider, den Jesus trotz mancher Enttäuschungen (vgl. Mk 4,3-9) und Rückschläge (Mk 6,1-6a) im Volk gemacht hat, anders als bei Pharisäern, Herodianern und Schriftgelehrten, die Jesus kritisieren (Mk 2,1 - 3,6) und nach dem Leben trachten (Mk 3,6), weil sie ihn mit dem Teufel im Bunde wännen (Mk 3,20-31). Des Volkes Stimme klingt ähnlich wie die des Herodes Antipas, des „Landesvaters“ Jesu (Mk 6,14ff.).

- Johannes der Täufer gilt als Prediger, der das Gericht Gottes verkündet und deshalb zur Umkehr gerufen hat, bis der Retter käme (Mk 1,4-8). Er ist durch Herodes Antipas zum Märtyrer geworden (Mk 1,14; 6,17-29).
- Jesus ist kein zweiter Johannes, weil er selbst der vom Täufer verheißene Stärkere ist und deshalb nicht nur verkündet, dass Gott mit seinem Zorn, sondern dass er mit seiner Liebe im Recht ist, und weil er zwar wie Johannes das Martyrium erlitten, aber als Gottesknecht seinem Tod Heilsbedeutung verliehen hat (Mk 14,22-25).
- Elija gilt nicht nur als Vorkämpfer des Monotheismus in Israel (1Kön 17 – 2Kön 2), sondern auch als Vorläufer des Messias (Mal 3,23f.).
- Jesus ist nicht Elija, weil Johannes der Täufer dessen Rolle spielt (Mk 1,2f.; 9,4f.11ff.) und Jesus den Gottesglauben nicht verbreitet, indem er Gewalt verübt, sondern erleidet.
- Die Propheten sind Gottes Boten, auch wenn sie auf Widerstand im Gottesvolk stoßen.
- Jesus gehört in ihre Reihe (Mk 12,1-12), ist aber nicht „einer“ von ihnen, sondern der geliebte Sohn des Vaters.

e. Petrus bringt den Messiasstitel auf (Mk 8,29) – will sich Jesus aber entgegenstellen, da er den Weg des Leidens geht (Mk 8,32). Nach Matthäus bekennt Petrus auch den Gottessohn (Mt 16,16), was ihm nur Gott selbst offenbart haben könne (Mt 16,17), aber gleichfalls nicht sein Nein zum Leiden Christi hindert (Mt 16,22).

Jesus spricht von sich als Menschensohn (Mk 8,31) und verbindet dies sowohl mit seinem Leiden als auch mit seiner Auferstehung (vgl. Mk 9,31; 10,32ff.) – stößt damit aber auf den Widerstand des Petrus, der menschlich denkt und dadurch dem Teufel in die Hände spielt.

Die Hoheitstitel, die Mk 8,27-38 in seltener Dichte versammelt, sind nach Markus nicht dazu da, die christologische Reflexion ruhigzustellen, sondern anzufachen, weil sie in die Spannungen von menschlichen Erwartungen und göttlichen Handlungen, traditionellen Prägungen und neuen Verwirklichungen hineinführen.

f. Die Forderung der Kreuzesnachfolge entspricht der christologischen Selbstoffenbarung Jesu und zieht die Linie der Jüngerschaft weiter aus (Mk 8,34-38).

7.2 Die Verklärung (Mk 9,2-13)

a. Die Erzählung von der Verklärung Jesu (Mk 9,2-8 parr.) ist nicht nur ein beliebtes Motiv von Ikonen, sondern selbst eine Geschichte, die ein Bild Jesu Christi zeichnet: das Bild einer Verwandlung (Metamorphose).

b. Die Verklärungsgeschichte steht bei den Synoptikern mitten im Evangelium. Markus, der die Vorgabe macht, lässt sie auf die erste Leidens- und Auferstehungsansage folgen (Mk 8,31), die auf das Unverständnis Petri stößt (Mk 8,32) und den Ruf zur Kreuzesnachfolge begründet (Mk 8,34).

Unmittelbarer Anknüpfungspunkt ist die Verheißung der Parusie Mk 9,1.

Die Verklärungserikope hat drei Etappen:

- Aufstieg (Mk 9,2)
- Gipfelerlebnis (Mk 9,3-8)
- Abstieg (Mk 9,9-13)

c. Die Verklärungsgeschichte wird in der Exegese unterschiedlich interpretiert:

- als eine vorweggenommene Ostererscheinung,
- als Vorgriff auf die Parusie,
- als Symbol der Gottessohnschaft Jesu.
- als Vision der Jünger im Leben Jesu.

Eine Antwort muss zuerst die Ebenen unterscheiden:

- der Gattung der Geschichte im Rahmen der Evangelienerzählung,
- und das historische Geschehen, das ihr – vielleicht – zugrundeliegt.

Im Kontext der synoptischen Evangelien ist Mk 9,2-8 eine Epiphanieerzählung, die in die irdische Geschichte Jesu gehört: Jesus wird als Sohn Gottes epiphan.

- Die Unterschiede zu den Ostergeschichten sind signifikant: Dort muss der Aufgestandene als Jesus identifiziert, hier Jesus als Verherrlichter erkannt werden; dort finden sich regelmäßig Sendungsaufträge an die Adresse der Jünger, hier müssen sie den Weg hinab vom Berg mit Jesus weitergehen.
- Die Parusie ist nach Mk 13 parr. ein Ereignis, das Himmel und Erde in den Grundfesten erschüttern und Jesus auf dem Weg herab vom Himmel auf die Erde zeigt; hier aber führt der Weg hinauf auf den Berg und dann wieder hinunter in die Ebene des täglichen Lebens (an dessen Ende der Tod stehen wird).
- Eine Symbolisierung des Christosdogmas – die Theorie geht davon aus, dass eine solche Verklärung gar nicht passiert sein kann – stößt sich mit der Betonung der Leiblichkeit Jesu.
- Visionsberichte der Jünger – wie sie vor allem die Apostelgeschichte kennt – sprechen außerhalb der Ostergeschichten von der Offenbarung bestimmter Ansichten und Eindrücke, nicht aber von der Erkenntnis Jesu Christi. Mk 9,2-8 ist aber nicht als Erscheinung erzählt (Mk 9,4: ὄφθη), als Geschehen, das sich „vor ihnen“ oder „ihnen gegenüber“ (ἐμπροσθεν αὐτῶν) ereignet.

Inwieweit die Epiphanie der Göttlichkeit im irdischen Leben Jesu ein geschichtliches Ereignis sein kann, ist Gegenstand einer fundamentaltheologischen Reflexion über das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte. Die Synoptiker haben ein geschichtliches Geschehen zu erzählen geglaubt. Der neuzeitliche Historismus lässt eine Verklärung nicht zu. Der Schluss, daraus folge, es könne sie nicht gegeben haben, ist unzulässige Schlussfolgerung, die von der Normativität eines säkularistischen Weltbildes ausgeht.

d. Zeit und Ort sind genau markiert.

- „Nach sechs Tagen“, also am siebten Tag, einem Sabbattag, spielt die Geschichte. Die Frage eines möglichen Sabbatverstoßes wird aber nicht gestellt. Die Verklärung ist eine Krönung der Arbeit Jesu.
- Der Berg gemahnt an den Sinai (Horeb), der mit Mose, aber auch mit Elija verbunden ist.
- Die drei Jünger, die Jesus mitnimmt, (Simon) Petrus, Jakobus und Johannes (die beiden Söhne des Zebedäus), gehören zu den Zwölf. Es sind dieselben, die auch bei der Erweckung der Tochter des Jäirus von den Toten dabei sind (Mk 5,37) und im Garten Gethsemane mit Jesus wachen sollen (Mk 14,33). Hier werden Zusammenhänge mit der Vollmacht und der Ohnmacht Jesu sichtbar.

e. Die entscheidende Aussage steht gleich zu Beginn: Jesus „wurde vor ihnen verwandelt“ (Mk 9,2: καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν). Die „Metamorphose“ meint einen Gestaltwandel, der mehr ist als ein Kleiderwechsel. „Morphe“ ist eine Form, in der sich der Inhalt ausprägt. Eine Metamorphose ist eine neue Erscheinung, in der ein neues Wesen sichtbar wird: Jesus wird in seiner Zugehörigkeit zu Gott offenbart; als Sohn Gottes (Mk 9,7). Dafür steht das strahlende Weiß seiner Kleider (Mk 9,3). Umgekehrt zeigt sie, dass Jesus in unverklärter Gestalt als Mensch unter Menschen gelebt hat, und dass seine Gottessohnschaft nicht nur eine Idee ist, sondern sich verleiht. Die Jünger sind die Adressaten.

- „Vor ihren Augen“ geschieht es, nicht „in“ ihren Augen.
- Es geschieht vor „ihren“ Augen, weil Jesus sich nur denen in seiner Gottessohnschaft offenbart, die er ausgewählt hat und die dem Nachfolger folgen, weil ihr „Geist willig“ ist, auch wenn ihr „Fleisch schwach“ ist (Mk 14,38).

f. Mose und Elija „erscheinen ihnen“ (Mk 9,4)

- als Repräsentanten von Gesetz und Propheten?
- als Träger messianischer Verheißungen?

In jedem Fall markieren sie den Zusammenhang, in dem Jesu Gottessohnschaft zu sehen ist:

- mit der Verheißung eines Propheten „wie“ Mose Dtn 18,15 (Mk 9,7),
- mit der Wiederkunft Elijas in Gestalt des Täufers Johannes (Mk 9,10-13).

g. Den Höhepunkt bildet die Himmelsstimme. Sie variiert Mk 1,11: von direkter Anrede („Du bist ...“) in die dritte Person („Dieser ist ...“).

- Es bleibt der Rekurs auf Ps 2,7 und die königliche Messiasstheologie des Alten Testaments.
- Es wechselt der Bezug auf Jes 42,1, die Anrede an den prophetischen Gottesknecht („an dir habe ich Gefallen gefunden“), zum Bezug auf Dtn 18,15, die Verheißung eines Propheten „wie Mose“ – die bislang nicht in Erfüllung gegangen ist (Dtn 34,1ff.).

h. Die Jünger, Petrus an der Spitze, haben zwar ein Gespür für das Besondere der Situation, sind aber nicht in der Lage, angemessen zu reagieren. Petrus will drei Hütten bauen und den Moment festbannen. Beim Abstieg diskutieren sie über die Auferstehung und Elija, ohne etwas zu verstehen.

Das Schweigegebot Jesu deckt diese Probleme auf und nennen den Lösungsschlüssel: die Auferstehung Jesu.

8. Die Provokation: Jesu Einzug in Jerusalem Mk 11,1 -12,12

a. Der Einzug Jesu in Jerusalem ist

- einerseits die Konsequenz des Wirkens Jesu, der aus Galiläa ins Zentrum Israels vorstößt, was seiner Heilssendung entspricht,
- andererseits die Einleitung der Passionsgeschichte, die durch die Tempelaktion Jesu einen Antrieb erfährt.

Markus betont die Macht resp. das Recht und ebenso die Resonanz Jesu beim Volk, um zugleich den Widerstand aufzubauen, der Jesus in den Tod führen wird.

b. Die Perikopenfolge setzt starke christologische Akzente.

- Mk 11,1-11 Jesus ist der Kyrios, der im Namen Gottes kommt und die messianische Herrschaft verwirklicht.
- Mk 11,12-25 Jesus ist der Prophet, der das Haus Gottes zu einer Gebetsstätte für alle Völker macht und seine Jünger dafür schult.
- Mk 11,27-33 Jesus wird nach seiner Vollmacht resp. seinem Recht gefragt
- Mk 12,1-12 und antwortet mit dem Winzergleichnis.

Die Christologie ist mit der Ekklesiologie eng verknüpft.

- Mk 11,1-11 Jesus weckt die größten Hoffnungen für das Heil Israels, verwirklicht sie aber auf dem Leidensweg.
- Mk 11,12-25 Jesus kündigt die Zerstörung des Tempels an, wird aber erklären, dass sie nicht das Ende Israels ist (Mk 13), und schließt Jerusalem mit seinem Heiligtum für die Völker auf.
- Mk 11,27-33 Jesus konfrontiert seine Gegner mit der Gerichtsbotschaft und der Hoffnungsbotschaft des Täufers Johannes.
- Mk 12,1-12 Jesus erzählt im Gleichnis seine eigene Geschichte im Rahmen der Geschichte Israels.

Markus arbeitet die Dramatik und den Ernst der Lage heraus. Er macht deutlich, dass die Passion Jesu die Krise, aber auch die Rettung Israels ist. Der Grund besteht darin, dass Jesus angesichts des Jubels und angesichts des gewaltbereiten Widerstandes seiner Sendung, seinem Evangelium, seinem Dienst (Mk 10,45) treu bleibt.

c. Der Einzug ist eine Provokation: Er ist ein Aufruf zum Glauben; er fordert zur Entscheidung für Gott, seine Herrschaft und für Jesus. Die Geschichte spitzt sich zu. Die Entscheidung ist unausweichlich.

d. Auf die Provokation folgt die Konfrontation: Als Pendant zu den galiläischen (Mk 2,1 – 3,6) folgen Jerusalemer Streitgespräche, die abschließend klären, wofür Jesus eingetreten ist und weshalb ihn die Autoritäten abgelehnt haben.

8.1. Der Einzug in die Stadt Davids (Mk 11,1-11)

a. Mk 11,1-11 leitet die letzte Phase des Wirkens Jesu ein, ist aber auch der erste Teil der Passion (was die Liturgie des Palmsonntags feiert).

- Sprichwörtlich ist der Gegensatz zwischen dem „Hosanna“ des Einzugs und dem „Kreuzige ihn“ beim Pilatusprozess (Mk 15,13).
- Eine erzählerische Brücke baut Markus zum Bericht vom Letzten Abendmahl, weil das Aussuchen des Festsaaes parallel zur Auswahl des Reittieres gestaltet wird (Mk 14,12-16).

b. Mk 11,1-11 ist einfach aufgebaut.

Mk 11,1ff.	Der Auftrag
Mk 11,4ff.	Die Ausführung
Mk 11,7ff.	Der Einritt
Mk 11,12	Der Abschluss

Der Aufbau lässt die Souveränität Jesu hervortreten. Die Jünger machen grade das, was Jesus will; es kommt alles genau so, wie Jesus sagt. Er wird begeistert empfangen, hat aber seine eigenen Pläne.

c. Im Vordergrund steht ein starkes Messiasbild. Jesus wird als König willkommen geheißen, der siegreich in seine Stadt einzieht.

- Die Szene ist als kleiner Triumphzug gestaltet (Mk 11,7f.).
- Das „Hosanna“ ist ursprünglich ein Hilferuf, der aber zum Jubelruf mutiert ist (Mk 11,9-10).
 - Er richtet sich zuerst an den irdischen Jesus (V. 9),
 - dann an Gott in der Höhe (V. 10).

Er verbindet also die Sphären, die auch das Evangelium verbindet.

Er aktualisiert Ps 118,25f.

- Dort begrüßen die Priester (V. 26b) den Pilger, der gebetet hat (V. 25) und von Gott willkommen geheißen worden ist (V. 26a).
- Hier begrüßen die Jerusalemer mit einem Gebet, aus dem sie das Gotteswort zitieren, den Pilger, der „im Namen des Herrn“ kommt (V. 9), und bringen mit ihm ihre davidisch-messianisch geprägte Heilshoffnung zum Ausdruck.
- Jesus „kommt im Namen des Herrn“: Er ist von Gott gesandt. Er kommt, wie die Gottesherrschaft kommt. Er bringt den Segen Gottes mit sich. Er verwirklicht die Herrschaft Davids, die nach 2Sam 7 dem Davidssohn verheißen wird.

Das erkennt das Volk in der Sprache des Psalters und im Horizont ihrer eigenen Messiashoffnung.

d. Die Dialektik dieser Messiashoffnung wird allein durch Jesus selbst bestimmt: durch die Wahl seines Reittieres: Er kommt nicht – wie Alexander der Große – auf einem weißen Schlachtross, sondern auf einem Esel. Den alttestamentlichen Hintergrund beleuchtet Matthäus mit dem Hinweis auf Sach 9,9 (Mt 21,4f.), wo Gen 49,10f., der Jakobssegens an Juda, den Hintergrund bildet. Jesus ist der messianische Friedenskönig. Das ist bei Markus angelegt. Es entspricht der Verbindung von Macht und Ohnmacht, ohne die Jesus nicht der Retter sein kann.

8.2 Die Austreibung des Tempels (Mk 11,15-19)

a. Durch die Rahmung des Feigenbaumwunders (Mk 11,12ff.20f.) wird die Tempelaktion als Gerichtsprophetie Jesu gedeutet (vgl. Mk 13,2).

Durch die Gebetslehre Mk 11,21-25 wird die Prophetie konkretisiert, dass und wie der Tempel „ein Haus des Gebetes für alle Völker“ wird, was nach Jes 56,7 seine göttliche Bestimmung ist: Die Jünger sollen mit ihrem Gebet, das ihrer Vergebungsbereitschaft entspricht, den Platz für die Völker bereiten, die bei ihnen einen Ort des Gebetes finden können. Nach der Tempelzerstörung wird das wichtiger denn je.

b. Die Tempelaktion Jesu selbst ist traditionell vieldeutig, insbesondere auf der historischen Ebene: Reinigung oder Abschaffung, Reform oder Revolution, Destruktion oder Transformation sind die Alternativen.

c. Die Szene spielt im Vorhof der Heiden, wo Opfertiere gekauft werden konnten und Geld gewechselt werden konnte. Im Tempel wurde als Zahlungsmittel nur die tyrische Tetradrachme akzeptiert (vgl. Marius Reiser, Numismatik und Neues Testament, in: Biblical Studies on the Web 81 [2000] 457-488: 473).

Populär ist eine sozialetische Deutung: Jesus habe skandalisiert, dass mit dem Tempel Geld verdient worden ist. Das scheint zur „Räuberhöhle“ sehr gut zu passen. Allerdings gibt es zwei Probleme: 1. Der Betrieb war um der Opfer willen notwendig; die Kosten waren nicht unverhältnismäßig hoch. 2. Bei Jeremia ist der Vorwurf viel grundsätzlicher; er zielt auf ein Auseinanderbrechen von Gottes- und Nächstenliebe, das auch zu einer Kontamination des Kultes führt.

d. Nach Markus will Jesus nicht einen reibungsloseren Verlauf des Opferdienstes herbeiführen, sondern den Tempel von Grund auf neu konstruieren.

- Die Aktion im Tempel unterbricht die Riten. Sie zeigt auf, dass es zwischen dem Kommen der Gottesherrschaft, die Segen und Vergebung bringt, und dem Tempelkult keinen direkten Bezug gibt. Die provokative Unterbrechung zeigt an, wie tief der Graben ist.
Durch die Tempelaktion entsteht eine Leerstelle, die durch das Letzte Abendmahl, die Eucharistie Jesu, ausgefüllt wird.
- Der Rückgriff auf Jesaja unterstreicht
 - die Spiritualität („Haus des Gebetes“), die aber nicht gegen die Sakralität ausgespielt werden kann, sondern im Gegenteil gerade die Qualität der Liturgie erhöhen soll,
 - die Universalität („für alle Völker“), die aber nicht das Ende Israels anzeigen, sondern eine Zukunft des Gottesvolkes inmitten der Völker im Geist des Gebetes erschließen soll – auch wenn es keinen steinernen Tempel mehr gibt.
- Der Rückgriff auf Jeremia unterstreicht die Notwendigkeit einer radikalen Reform. Es fehlt die Gerechtigkeit, die der Gottesherrschaft konform geht und allein den Menschen dient.

Das verdrehte Zitat der falschen Zeugen beim Prozess vor dem Hohen Rat (Mk 14,58) bringt die Dialektik der Aktion heraus.

e. Die Tempelaktion steht in der Linie des messianischen Einzuges, weil einerseits die Hilfe Gottes nicht vom Tempel, sondern nur von Jesus erwartet werden kann, andererseits aber die Aufrichtung der Gottesherrschaft den Tempel neu aufbaut.

8.3 Die Vollmachtsfrage (Mk 11,27-33)

- a. Dass die Frage nach der Lizenz Jesu gestellt wird, zeigt, dass seine Gegner die Revolutionäre der Aktion erfasst haben: Die Rückfrage ist ähnlich scharf wie die nach der Sündenvergebung in Galiläa (Mk 2,1-12). Dort wird sie von Schriftgelehrten gestellt, hier von Fraktionsmitgliedern des Hohen Rates.
- b. Die Antwort Jesu ist kein Ausweichmanöver, sondern eine indirekte Kritik seiner Kritiker. Jesus führt den Täufer Johannes an, weil er mit seiner Jordantaufe abseits des Tempels eine eschatologische Sündenvergebung verkündet und verwirkt hat, die gleichfalls den Tempel relativiert (Mk 1,4).
- c. Das Ausweichen der Fragesteller, das rein taktische Gründe hat, zeigt, dass sie nicht Interesse an einer Antwort, sondern an der Verurteilung Jesu haben.

8.4 Das Winzergleichnis (Mk 12,1-12)

- a. Die positive Antwort auf die Frage nach seiner Vollendung gibt Jesus mit dem Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1-12). Die Parabel deutet aber nicht nur die Tempelaktion, sondern setzt die gesamte Sendung Jesu ins Bild.
- b. Den Schlüssel zum Verständnis liefert das Bild des Weinbergs.
 - Mk 12,1f. spielt Jes 5,1-7 ein, das Weinberglied des Propheten. Der Weinberg steht für Israel.
 - Die Bildpointe ist aber sehr unterschiedlich.
 - Nach Jes 5 gibt der Weinberg selbst, obwohl bestens angelegt, keine Früchte und wird deshalb verwüstet.
 - Nach Mk 12 gibt der Weinberg durchaus Früchte, aber die Winzer wollen den anstehenden Pachtzins nicht zahlen. Deshalb wird der Weinberg an andere verpachtet.

Mk 12 setzt nicht das Ende Israels ins Bild, sondern die Krise der Sadduzäer und Presbyter, die abgewirtschaftet haben und deshalb das Nutzungsrecht verlieren.

c. Die Geschichte des Weinbergs wird als Drama der Prophetie erzählt. Die vom Herrn gesandten Boten werden misshandelt und getötet. Hier scheint die geschichtstheologische These des Deuteronomiums durch, dass Israel immer schon die Propheten abgelehnt und verfolgt hat (Neh 9,26).

d. In die Geschichte von der Verfolgung der Propheten wird die Geschichte des geliebten Sohnes eingezeichnet, die im Lichte von Mk 1,11 und Mk 9,7 nur christologisch gedeutet werden kann: Jesus stirbt im Zuge seiner Sendung, weil er seine prophetische Autorität, seine prophetische Kritik und seine prophetische Sendung ernst nimmt.

- e. Das abschließende Eckstein-Bild verknüpft – via Ps 118 – Christologie und Ekklesio-logie.
 - Der Eckstein gehört – auch – zum Tempel.
 - Ps 118 ist bereits in Mk 11,1-11 zitiert.
Dort inspirieren die Verse 25f. das Hosanna derer, die Jesus begeistert begrüßen.
Hier erklären die Verse 22f. die Voraussetzung dafür, dass es zu einer Gottesbegegnung kommt.

9. Der Übergang: Das Paschamahl Jesu Mk 14,12-31

a. Nachdem Mk 12,13-44 Gespräche zusammengestellt hat, die, meist im Streit, aber auch im Konsens, die wichtigsten Themen der Verkündigung dokumentieren, und Mk 13, die „kleine synoptische Apokalypse“, den Ausblick Jesu auf die Zerstörung des Tempels und darüber hinaus zeigt, seine Kritik der Naherwartung und seine Hoffnung auf Erlösung jenseits des Gerichtes, beginnt sich mit Mk 14,1 die Lage zuzuspitzen:

Mk 14,1f.	Der Entschluss des Hohen Rates, Jesus zu töten
Mk 14,3-9	Die Salbung Jesu in Bethanien
Mk 14,10f.	Der Verrat des Judas
Mk 14,11-25	Das Letzte Mahl
Mk 14,26-31	Die Ankündigung der Verleugnung
Mk 14,32-42	Das Gebet in Gethsemane
Mk 14,43-52	Die Verhaftung Jesu

Mit der Verhaftung (Mk 14,43-52) beginnt der Entschluss des Hohen Rates, Jesus zu töten, in die Tat umgesetzt zu werden. Dieser Entschluss kann nach Markus nur realisiert werden, weil „einer der Zwölf“ Jesus verrät (Mk 14,10f.); bei der Verhaftung wird es sich zeigen, weil der Judaskuss Jesus identifiziert. Der Verrat wird von Jesus vorhergesagt (Mk 14,17-21) – aber auch die Verleugnung durch Petrus und die Flucht aller, die an Jesus irre werden (Mk 14,26-31).

Diesen Negativfaktoren der Passion stehen drei positive Aussagen entgegen, die sie integrieren und verwinden:

- Die Salbung Jesu in Bethanien ist eine Art Weihe des Messias für den Tod (Mk 14,3-9).
- Das Letzte Abendmahl gibt der Passion einen theologischen Sinn im Glauben an die Auferstehung und das kommende Reich Gottes (Mk 14,22-25).
- Das Gebet Jesu in Gethsemane ist seine freiwillige Einwilligung in den Weg, den Gott, der Vater, ihn führt.

Im theologischen Zentrum steht das Letzte Abendmahl Jesu. Hier bündeln sich:

- die Vorbereitung Jesu selbst und seiner Jünger auf seinen Tod,
- das Gebet Jesu,
- die Annahme und Überwindung der Schuld – auf Seiten derer, die den Tod Jesu zu verantworten haben, und auf Seiten derer, die in ihn durch Unterlassen verstrickt sind.

b. Der Mahlbericht selbst hat eine einfache Struktur.

Mk 14,12-16	Die Vorbereitung des Mahles
Mk 14,17-21	Die Ankündigung des Verrates
Mk 14,22-25	Die Eucharistie

Die Struktur hat theologische Bedeutung.

- Durch die Vorbereitungsszene (Mk 14,12-16) wird die Paschatematik stark betont.
 - Die Paschatematik öffnet einen weiten theologischen Horizont.
 - Zur Zeit Jesu hat das Paschafest im Judentum eine doppelte Bedeutung⁴⁹:
 - Es vergegenwärtigt den Exodus: unter dem Aspekt der Befreiung aus dem Totenhaus Ägypten und der Berufung zur Freiheit im Land der Verheißung.
 - Es befruchtet die Hoffnung auf die endgültige Erlösung.

Die liturgische Feier, die sich von Ex 12 herleitet, nimmt beide Aspekte auf: den Aufbruch in Eile, der auch im Gelobten Land wichtig bleibt, weil es eine Zukunft jenseits der irdischen Existenz gibt.

 - Diese jüdische Bedeutung des Festes wird christlich transformiert. Im Horizont der Befreiungs- und Hoffnungsgeschichte Israels werden gefeiert
 - der Durchgang Jesu durch den Tod
 - und die Mitnahme der Jünger auf diesem Heilsweg.Diese Feier vergegenwärtigt den Heilstod.
 - Die Paschatematik wirft schwerwiegende historische Fragen auf.
 - Nach Johannes hat Jesus kein regelrechtes Paschamahl gefeiert, sondern ein Abendmahl am Rüsttag. Das ist historisch plausibler als die synoptische Chronologie, die mit einem Tod am Paschatag selbst rechnet.
 - Die synoptische Chronologie hat einen tiefen theologischen Sinn, der sich nicht widerspruchsfrei zur Historie ergibt, aber den Horizont des Paschafestes plausibilisiert, den auch Johannes nachzeichnet (Joh 13,1f.).

Wenn die johanneische Chronologie richtig, die synoptische Kontextualisierung aber nicht ganz falsch ist, kann mit einem vorgezogenen Paschamahl gerechnet werden, das Jesus vorab feierte, weil er ahnte oder wusste, dass er keine Zeit mehr haben würde.
- Die Ansage des Verrates verdichtet die anthropologische und ekklesiologische Dimension der Leidensgeschichte. Jesus feiert nach Markus mit dem Verräter (Judas Iskarioth) und den Versagern (Petrus und den anderen der Zwölf) das Paschafest als Fest der Versöhnung. Alle Jünger geben indirekt zu erkennen, dass sie der Verräter sein könnten – und deshalb Jesu Opfer bedürfen.

⁴⁹ Vgl. *Tamara Prosic*, *The Development and Symbolism of Passover until 70 CE* (Journal for the Study of the New Testament. SS 414), London 2004.

c. Mk 14,22-25 beschreibt ein Festmahl.

- Das zentrale Element des Paschamahles, das Paschalam, spielt allerdings keine Rolle: Jesus selbst ist gegenwärtig als der, der sich hingibt. Das bleibt in Mk 14,22-25 implizit, wird in 1Kor 5,9 aber explizit.
- Dass es sich um ein Festmahl handelt, wird durch den Wein deutlich.

Das Letzte Abendmahl gehört in die Reihe der Gastmähler Jesu, die als prophetische Zeichenhandlungen Vorverweise auf das Gastmahl der Vollendung im Reich Gottes sind (vgl. Jes 25,6ff.). Dass es ein Mahl ist, macht Sinn: Es verweist auf die noch ausstehende Gottesherrschaft und antizipiert ihre künftige Vollendung (vgl. Mk 14,25).

Allerdings macht das Letzte Abendmahl einen qualitativen Sprung:

- Es wird angesichts des Todes Jesu gefeiert.
- Es ist keine Massenveranstaltung, sondern eine Feier im kleinen Kreis der Zwölf, die Jesus nachgefolgt sind.
- Es ist ein programmatischer Abschluss, der einen programmatischen Anfang setzt: Das Letzte Abendmahl ist die erste Eucharistie.

d. Mk 14,22-25 folgt der Konvention eines jüdischen Festmahles und bricht mit theologischen Gründen aus ihr aus.

- Konventionell ist,
 - dass gebetet wird,
 - dass zu Beginn eines Festmahles Brot gebrochen und verteilt wird: Zeichen der Mahlgemeinschaft, die durch das Essen desselben Brotes entsteht (vgl. 1Kor 10,16f.),
 - dass bei einem Festessen während des Mahles (Mk 14,23) und „nach dem Mahl“ (Lk 22,20) Wein getrunken wird; beim Paschamahl gibt es mehrere Becher, die rituell getrunken werden (Lk 22,17.20).
- Aus der Konvention bricht aus:
 - dass Jesus das gesegnete, gebrochene und verteilte Brot eigens deutet, wodurch er die Gabe dieses Brotes selbst zu einem theologischen Ereignis macht,
 - dass Jesus während des Mahles oder nach dem Mahl einen Becher mit Wein kreisen lässt, so dass alle aus einem trinken (vgl. 1Kor 11,26) und dass er den Wein resp. den Becher deutet, so dass wiederum das Geben selbst zum theologischen Ereignis wird.

Durch die literarische Gestaltung werden starke Ausschnitte gebildet. Zwei Gesten und zwei Worte werden entscheidend. Das zielt auf eine Ritualisierung. Sowohl die konventionellen Züge als auch deren Durchbrechung prägen den Ritus: Ohne Brot und Wein, ohne Essen und Trinken gibt es keine Eucharistie – aber ohne Stilisierung, die kenntlich macht, worauf es theologisch ankommt, gibt es keinen Kult.

e. Jesus übernimmt die Rolle des Hausvaters und Gastgebers, ist aber selbst ein Gast im Hause eines Jerusalemer Bürgers, der zu seinen Sympathisanten gehört haben muss.

- Dass er Gastgeber ist, entspricht seiner Rolle als Messias.
- Dass er Gast ist, entspricht seiner Art, die Messiasrolle auszufüllen.

Die Zwölf sind die Gäste Jesu, weil sie ihm bis Jerusalem nachgefolgt sind. Als Zwölf stehen sie stellvertretend für alle, die Gott in sein Volk und sein Reich berufen will. Dass einer Jesus verrät und alle an ihm irre werden, weiß Jesus. Deshalb feiert er mit ihnen Eucharistie.

- f. Die entscheidenden Handlungen Jesu sind Nehmen, Beten, Geben und Reden.
- Jesus kann Brot wie Wein „nehmen“, weil die Schöpfung beides bereithält. Dass er „nimmt“, zeigt, dass er sich in der Abendmahlsfeier nicht von der Welt abwendet, sondern sie annimmt. Das ist der Grundsinn seines Evangeliums.
 - Das Gebet Jesu ist nach Mk 14,22-25 Eulogie und Eucharistie.
 - Eulogie kann
 - sowohl (in der absteigenden Linie der Theozentrik) Segnen
 - als auch (in der aufsteigenden Linie der Theozentrik) Loben sein. Beide Aspekte müssen einander nicht ausschließen, weil der Segen kein magischer Zauber, sondern eine Offenheit für Gott voraussetzt und das Loben Gottes Gnade verwirklicht.
 - Eucharistie ist Dank, der aber nicht nur reagiert, sondern agiert, indem er
 - sowohl annimmt, was geschenkt ist,
 - als auch Gott entgegenhält und darbringt, was angenommen ist.

Jesu Segens-, Lob- und Dankgebet prägt die Eucharistie der Ekklesia; sie ist Teilhabe am Gebet Jesu.

- Als Gebet ist sie die Antwort, in der die Gnade Jesu empfangen wird.
- Die Anamnese ist im Gebet nicht *imitatio*, sondern *participatio Christi* in Form des eucharistischen Gebetes.

Segen, Lob und Dank erschließen unterschiedliche, aber kohärente Dimensionen der religiösen Dimension des Abendmahles.

- Jesu Segnen stellt die Gaben der Schöpfung, Brot und Wein, in den Raum der Basileia und macht auf diese Weise die Lebensmittel zu Heilmitteln.
- Jesu Lob macht die Feier des Mahles zum Ausdruck der Freude über das Kommen der rettenden Herrschaft Gottes und verbindet die Pflege der Gemeinschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern mit der preisenden Verehrung Gottes.
- Jesu Dank bringt die Abhängigkeit von den Gaben Gottes der Schöpfung und Erlösung so zum Ausdruck, dass sie im Glauben bejaht und im Genuss, im Essen und Trinken, vollzogen wird.

Eulogie und Eucharistie öffnen sich für das spätere Verständnis der „Weihe“ der Gaben. Essen und Trinken ist Gebet; Gebet ist in höchster Form Eucharistie.

- Das Geben ist die Grundbewegung Jesu im Leben und Sterben.
 - Es ist einerseits, von ihm her, betrachtet, Hingabe, die bis zum Einsatz des Lebens geht (Mk 10,45). Das Brechen des Brotes ist eindeutig.
 - Sie ist andererseits, auf die Jünger hin betrachtet, Anteilgabe, die eine Verbindung dadurch schafft, dass Jesus auf die Jünger eingeht und ihnen schenkt, was sie brauchen.

Brot und Wein sind Gaben, weil Jesus sie schenkt. Das Essen und Trinken ist die Annahme der Gabe – in Dankbarkeit für den Geber (Eucharistie), im Lob Gottes für Jesus und im Raum der Gnade, die Jesus schenkt.

- Das Reden ist beim Brot wie beim Becher notwendige Deutung, aber als Äußerung Zuwendung und deshalb Spendewort.

g. Die materiellen Elemente des Abendmahles sind Brot und Wein. Beide haben einen ebenso hohen Nähr- wie Symbolwert.

- Brot ist das elementare Lebensmittel, um das täglich im Vaterunser gebetet wird (Mt 6,9-13 par. Lk 11,1-4).
- Wein ist das von Gott geschenkte Mittel der Lebensfreude, das dankbar genossen werden darf (Ps 104,15).

Diese „Materien“, die nicht nur Schöpfungsgaben, sondern auch Kulturprodukte sind, also Ergebnisse der Arbeit von Menschen, die wiederum Gott erschaffen und begabt hat, haben ihre theologische Bedeutung nicht an und für sich, sondern werden von Jesus identifiziert und kommuniziert

- als Brot, das Jesus genommen, gesegnet, gebrochen und gegeben hat
- als Wein, und das die Jünger gegessen haben, den Jesus in einem Becher genommen, für den er gedankt und den er gereicht hat und den die Jünger getrunken haben.

Die Gabe- und Spendeworte Jesu machen – im Zuge seiner Eucharistie und Eulogie – Brot und Wein zu Zeichen und Mitteln der Anteilgabe am Heil der Gottesherrschaft.

- Die Gaben von Brot und Wein stehen nicht in einem additiven oder komplementären, sondern synthetischen Verhältnis: Beide besagen und bewirken im Kern dasselbe, aber mit unterschiedlichen Worten und Zeichen. Die Doppelung dient der Verstärkung des Gleichen. Sie geht von der Sinnlichkeit aus, um die Spiritualität zu vertiefen.
- Dass in der Urkirche *sub una* kommuniziert wurde, ist im Lichte von Lukas (Apg 2,42) und Johannes (6,51-59) nicht auszuschließen. Aber die Abendmahlsberichte spiegeln die „Kommunion unter beiderlei Gestalt“.

h. Das Wort zum Brot lautet: „Das ist mein Leib“.

- „Das“ bezieht sich trotz einer leichten grammatikalischen Inkonsistenz auf das Brot, das Jesus genommen, gesegnet, gebrochen und gegeben hat, damit die Jünger es essen.
- „Leib“ ist nach biblischer Anthropologie⁵⁰ der ganze Mensch unter dem Aspekt, dass er geschaffen und geboren wurde, mit allen Sinnen leibt und lebt, sehen, hören, fühlen, schmecken, denken kann, in Bewegung ist – aber auch sterben muss.
- „Das ist mein Leib“ lässt sich also paraphrasieren: Das bin ich. Oder: Das ist mein Ich.

Geste und Wort erhellen einander. Jesus ist, der sich gibt. Seine Existenz ist Proexistenz. Er gibt sich selbst. Das Brot steht für das Leben, das er spendet; das Brechen symbolisiert seinen Tod; das Essen die Gemeinschaft mit ihm.

⁵⁰ Udo Schnelle, *Anthropologie des Neuen Testaments* (BThSt 18), Neukirchen-Vluyn 1991; Eckhardt Reinmuth, *Anthropologie im Neuen Testament* (UTB 2768), Tübingen – Basel 2006. Zum biblisch-theologischen Kontext: Christian Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (QD 237), Freiburg - Basel - Wien 2010.

i. Das Wort zum Becher ist bei Markus ebenso strukturiert wie das Wort zum Brot, aber ergänzt.

- Parallel ist: „Dies ist mein Leib“ – „Dies ist mein Blut“.
- Der Sinn ist kongruent: Blut ist das Leben (Lev 17,11) - unter dem Aspekt, dass es verletzt wird und verloren gehen kann.
So also, wie das Brotwort sinngemäß besagt: „Das bin ich selbst in meinem Leben“, so besagt das Becherwort: „Das bin ich selbst in meinem Sterben“.

Das Becherwort ist theologisch stark ausgebaut. Dieser Ausbau ist notwendig, weil die Anstößigkeit des Bluttrinkens enorm ist und im Judentum wie in der gesamten Antike auf massive Vorbehalte stößt.

- Das „Blut des Bundes“ ist eine Redeweise, die durch das Bundesopfer des Mose in Ex 24,6ff. vorgegeben ist.
 - Mose sprengt einen Teil des Opferblutes auf den Altar, einen Teil auf das am Fuß des Sinai versammelte Volk Gottes, um die – von Gott gestiftete und von ihm her unverbrüchliche – Einheit zwischen Gott und Israel herbeizuführen.
 - Die Bundestheologie gehört konstitutiv zur Abendmahlstradition: Sie expliziert das ekklesiale Moment, das in der gesamten Reich-Gottes-Botschaft Jesu angelegt ist und sich in der Abendmahlsfeier als Bundesfeier verwirklicht.
 - Strittig ist, ob der Rekurs auf Ex 24 antithetisch oder synthetisch zu verstehen ist.
 - Bei einem antithetischen Verständnis würde der Sinaibund durch den eucharistischen Bund abgelöst.
 - Bei einem synthetischen Verständnis würde der Sinaibund durch den eucharistischen Bund erfüllt.Die Entscheidung kann nicht einzelexegetisch, sondern nur im Rahmen der gesamten Verkündigung Jesu und der markinischen Theologie gegeben werden. Für die Ablösung spricht nichts, für die Erfüllung alles.
 - Die lukanisch-paulinische Parallele geht auf die Verheißung des Neuen Bundes in Jer 31,31-34 zurück, die eine radikale Erneuerung des Volkes durch eine Herztransplantation Gottes erwartet und die Spannung zwischen Gottes Treue und des Volkes Untreue alttestamentlich so auflöst, wie das Neue Testament das Verhältnis denkt.
- Das „vergossene“ Blut ist das Blut des Opfers.
 - Das Blutvergießen im Kult (Ex 29,12; Lev 4,18.25.34) dient dazu, die tödliche Macht der Sünde im Prozess der Vergebung sichtbar zu machen.
 - Das Bundesopfer, das im Letzten Abendmahl dargebracht wird, ist nicht das eines unschuldigen Tieres, sondern eines unschuldigen Menschen. Das entspricht der Inhumanität des Bösen und ermöglicht die Freiwilligkeit des Opfers, die in archaischen Riten inszeniert, hier aber realisiert wird.

Das „Blut des Bundes“, das „vergossen“ wird, erhellt den Opfercharakter der Eucharistie. Es ist nicht dem *do ut des* verpflichtet, sondern der Hingabe aus Liebe.

j. Das entscheidende Wort der Abendmahlstradition ist – bei Markus und Matthäus nur beim Becher-, bei Lukas und Paulus auch beim Brotwort – das „Für“ (ὕπέρ). Es ist die zentrale soteriologische Präposition im gesamten Neuen Testament.

- Das „Für“ hat drei grammatikalische Grundbedeutungen.
 - Jesus ist „zugunsten“ der Menschen gestorben: Er befreit sie von der Schuld und öffnet ihnen das Reich Gottes. Das ist der neutestamentliche Grundsinn von „Sühne“: Es wird durch Einsatz wieder gut gemacht, was verschuldet wurde. Hier: Es wird durch Jesus wieder gut gemacht, was Menschen schlecht gemacht haben.
 - Jesus ist „wegen“ der Menschen gestorben. Sie haben seinen Tod verursacht: nicht nur diejenigen, die damals die Hauptverantwortung trugen, sondern alle, die sich der Sünde verschreiben.
 - Jesus ist „anstelle“ der Menschen gestorben. Eigentlich sind sie des Todes, weil sie Sünder sind. Diesen Tod nimmt Jesus auf sich und lässt sie deshalb neu leben. Das ist Stellvertretung.

Die drei Grundbedeutungen gehören zusammen:

- Der Tod Jesu ist heilsnotwendig, weil sonst das Leiden der Opfer wie die Schuld der Töter negiert würde („wegen“).
 - Jesu Tod ist heilseffektiv, weil Jesus sich mit Leib und Seele in den Dienst der sündigen Menschen und des rettenden Gottes stellt („zugunsten“).
 - Der heilsnotwendige Dienst kann nur deshalb heilseffektiv sein, weil Jesus stellvertretend die Schuld auf sich nimmt („anstelle“). Diese Stellvertretung ist – gegen das Urteil Kants – nur deshalb möglich, weil Jesus der Sohn Gottes ist, der als Mensch für das Heil Gottes eintritt.
- Das „Für“ ist die Sinnlinie des gesamten Lebens und deshalb auch des Sterbens Jesu. So wie Jesus „für“ die Menschen gelebt hat, ist er auch „für“ sie gestorben.

Durch den Tod, den er „für viele“ gestorben ist, wird Jesus als der leidende Gottesknecht dargestellt.

- Im Alten Testament gibt es als Unikat das Vierte Lied vom Gottesknecht (Jes 52,13-53,12), in dem ein leidender Gerechter, ein verfolgter Prophet (vgl. Jes 42,1-9; 49,1-9; 50,4-9), das ihm zugefügte Unrecht vor Gott auf sich nimmt, damit die Übeltäter, die es verursacht haben, nicht bestraft werden, sondern eine Vergebung erlangen, die nicht „billig“ ist, sondern aus dem Leiden selbst heraus geschieht, durch das Opfer. So wird das Leiden nicht gottgefällig, aber auf die Bitte seines Knechtes hin von Gott zum Guten gewendet, für das Opfer und für die Täter. Gott steht zu seinem leidenden Knecht, indem er sein Leiden zur Sühne für die ihm angetane Schuld erklärt. Allerdings ist die Identität dieses Knechtes unklar.
- Im Neuen Testament gibt es vorösterliche (Joh 1,29: „Seht, das Lamm Gottes ...“) und nachösterliche (1Kor 15,3-5: „für unsere Sünden gestorben“; Röm 4,25: „hingegen unserer Übertretungen wegen, auferweckt unserer Rechtfertigung wegen“; 1Petr 2,22-25) Glaubenszeugnisse, die von Jes 53 inspiriert sind. In der Jesustradition ist es vor allem die Abendmahlsüberlieferung, die einschlägig ist (Mk 14,22-25 parr.).

Jesus macht seinen Tod zum Sühneopfer. Das wird in der Eucharistie gefeiert.

k. Hoch umstritten⁵¹ ist derzeit das „*pro multis* / ὑπὲρ πολλῶν“. Die philologisch korrekte Wiedergabe heißt „für viele“; die theologisch angemessene Interpretation: für alle.

- Im Rückgang auf das Vierte Lied vom Gottesknecht zeigt sich, dass die Pointe nicht „viele“ im Gegensatz zu „alle“, sondern zu „einzelne“ meint (Jes 52,14; 53,11.12). „Viele“ bezieht sich auf
 - „viele Völker“ (Jes 52,15),
 - „wir“ (Jes 53,2.4.5),
 - die „Menschen“ (Jes 53,3),
 - sein Volk (Jes 53,8),mithin auf alle, die an am Gottesvolk schuldig geworden sind.
- In der Abendmahlstradition bleibt dieser Bezug auf das Volk und die Völker erhalten
 - durch den Bezug auf das Reich Gottes (Mk 14,25),
 - durch die Feier mit den Zwölf,
 - die das ganze Gottesvolk repräsentieren
 - und allesamt selbst Sünder sind, die der Vergebung bedürfen.

Das Letzte Abendmahl hat Jesus nicht mit allen, aber für alle gefeiert.

Deshalb wird auch die Eucharistie der Kirche nicht von allen, aber für alle gefeiert, unabhängig von der Frage, wie das deutsche Hochgebet demnächst formuliert werden soll. So sagt es auch das I. Hochgebet am Gründonnerstag: „Am Abend, bevor er für unser Heil und das Heil aller Menschen das Leiden auf sich nahm ...“

l. Das letzte Wort Jesu beim Letzten Abendmahl ist ein Wort der Hoffnung auf das kommende Reich Gottes und die Zukunft Jesu jenseits seines Todes. Jesus spiegelt die Gastmahlsituation. Er spricht von dem, was seiner wartet, weil das Trinken des Weines zum Bild für das wird, was den Jüngern verheißen ist.

m. Die Traditionsgeschichte ist schwierig. Die Tradition ist uralte. Ein historisches Ereignis ist nicht zu bezweifeln. Die nachösterliche Prägung der Erzählungen ist unzweideutig. Die beiden akzentuierten Gesten stehen im Mittelpunkt. Die Deutungsworte sind im Kern („Leib“ und „Blut“ – „mein“ – „Bund“) identisch, in der Ausgestaltung frei, so dass die liturgische Praxis des paulinischen (kleinasiatisch-griechischen) und des markinisch-matthäischen (syrischen) Traditionsraumes der Überlieferung eingeschrieben wird. „Blut“ und „Bund“ sind nur durch Ex 24 verbunden. Deshalb könnte die markinisch-matthäische Version an dieser Stelle älter sein, zumal sie durch die direkte Verbindung von Wein und Blut anstößiger klingt. Zuweilen wird diskutiert, ob Mk 14,25 das ursprüngliche Becherwort war. Aber das ist eine Spekulation.

Literatur:

Thomas Söding (Hg.), Eucharistie. Positionen katholischer Theologie, Regensburg 2003

⁵¹ Vgl. Magnus Striet (Hg.), Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis“ (Theologie kontrovers), Freiburg - Basel - Wien 2007.

10. Die Krise: Der doppelte Prozess Mk 14,53 - 15,20

10.1 Die Brisanz des Textes

a. Der markinische Prozessbericht ist unter verschiedenen Aspekten brisant:

- Er ist historisch entscheidend, weil er die älteste Quelle ist, wirft aber durch die Doppelung des Prozesses vor dem Hohen Rat und vor Pilatus rechtsgeschichtliche Fragen auf, die nicht leicht zu beantworten sind, zumal weder Lukas noch Johannes von einem regelrechten Prozess vor dem Synhedrion berichten.
- Er ist religionspolitisch heikel, weil er die Frage, wer schuld am Tode Jesu war, aufwirft, sie aber in einer Weise beantwortet, die früher dem Antijudaismus Nahrung gegeben hat, heute jedoch als Basis jüdisch-christlicher Verständigungen gelesen wird.
- Er ist theologisch aufschlussreich, weil er mit der Einstellung Jesu zu seinem Tod Ernst macht, aber Jesus nicht nur redend, sondern auch schweigend darstellt und nicht die Sprache der urchristlichen Soteriologie verwendet, sondern der Reich-Gottes-Botschaft Jesu.

b. Die Brisanz nötigt zu exegetischer Sorgfalt und hermeneutischem Problembewusstsein.

- Die historische Frage kann nicht nur durch eine Markusexegese allein beantwortet werden, sondern verlangt eine rechtshistorische Analyse, die zum einen alle neutestamentlichen Überlieferung kritisch heranzieht und zum anderen jüdische und römische Quellen auswertet. Eine historische Rekonstruktion erlaubt, den Quellenwert der Markusp passion zu bestimmen und Überlieferungstendenzen abzuheben.
- Die religionspolitische Frage kann nicht nach den Kriterien des – begründet – Gewünschten, sondern denen des historisch Wahrscheinlichen und literarisch Dokumentierten diskutiert werden – mit dem Ergebnis, dass der Beitrag der Markusp passion zum jüdisch-christlichen Gespräch differenziert bestimmt wird.
- Die theologische Frage kann nicht die Differenzen zwischen dem Textbild und dem theologischen Panorama des Neuen Testaments ausgleichen wollen, das beim schwierigsten Thema, dem Kreuzestod Jesu, am farbenreichsten gestaltet ist, sondern muss versuchen, die Spezifika der markinischen Darstellung zu erfassen und im Vergleich ihre Aussagekraft zu messen.

10.2 Die Struktur und Genese des Textes

a. Mk 14,53 – 15,20 schildert eine kohärente Ereignisfolge: Jesus wird zuerst vom Hohen Rat, dann von Pilatus zum Tode verurteilt. Der Bericht gewinnt im ersten Teil durch die Verschränkung mit der Petrusgeschichte an Dramatik.

Mk 14,53-72	Jesus vor dem Hohen Rat		
14,53	Die Vorführung		
	14,54	Petrus im Hof	
14,55-59	Die falschen Zeugen		
14,60ff.	Das Verhör des Hohenpriesters		
14,63f.	Die Verurteilung Jesu zum Tode		
14,64	Die Verspottung Jesu		
	14,66-72	Die Verleugnung Jesu	
Mk 15,1-20	Jesus vor Pilatus		
15,1	Die Überstellung		
15,2-5	Das Verhör Jesu		
15,6-15	Die Amnestie des Barabbas und die Verurteilung Jesu		
15,16-20	Die Verspottung Jesu		

Die Berichte sind eng aufeinander bezogen.

- Der Prozess vor dem Hohen Rat führt zur Anklage vor Pilatus.
- Treibende Kräfte sind hier wie dort die Hohenpriester.
- Im Mittelpunkt des ersten Prozessberichtes steht die Gottessohnschaft Jesu, im Mittelpunkt des zweiten die Königswürde Jesu.
Beide christologischen Themen greifen die Reich-Gottes-Botschaft auf (Mk 1,9-15).
- Beide Male ist Jesus als Angeklagter seinen Richtern ausgeliefert, beide Male bestimmt er aber durch sein Reden und sein Schweigen hintergründig das Geschehen.
 - Vor dem Hohenpriester
 - reagiert Jesus zuerst mit Schweigen auf die falschen Anschuldigungen (Mk 14,60f.),
 - bevor er auf die Messiasfrage (Mk 14,62) mit einem klaren christologischen Selbstbekenntnis reagiert (Mk 14,63: „Ich bin's ...“).Das führt zu seiner Verurteilung.
 - Vor Pilatus
 - spiegelt Jesus zuerst die Messiasfrage (Mk 15,2a) an den Fragesteller zurück (Mk 15,2b: „Du sagst es“),
 - bevor er auf die Anklagen der Hohenpriester (Mk 15,3) mit Schweigen antwortet (Mk 15,4f.).
- Beide Berichte enden mit einer Verspottungsszene, die die Verspottung unter dem Kreuz vorwegnimmt.

b. Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist der doppelte Prozessbericht ein Teil der vormarkinischen Passionsüberlieferung, eine zusammenhängende Erzählung, die mit dem Kreuzigungsbericht fortgesetzt worden ist und von Markus überarbeitet wurde.

10.3 Der Prozess vor dem Hohen Rat (Mk 14,53.55-65)

a. Da bereits die Verhaftung Jesu von den Hohenpriestern ausgegangen war (Mk 14,43-52), scheint die Einberufung des Hohen Rates für Markus stimmig (Mk 14,53).

- Das Synhedrion ist das oberste jüdische Verwaltungs- und Justizorgan. Im Rahmen der römischen Religionspolitik kann es verschiedene Rechte ausüben:
 - Es vertritt die kulturelle Autonomie des Judentums in Jerusalem, aber auch in Judäa und für die Diaspora. Es trifft verbindliche Entscheidungen in juristisch-theologischen Zweifelsfragen.
 - Es hat polizeiliche und richterliche Aufgaben besonders im Rahmen des Religionsrechts in Jerusalem und Judäa.

Der Hohepriester⁵² ist der Vorsitzende des Hohen Rates. Er ist der wichtigste Verbindungsmann zu den Römern. Zur Zeit Jesu war es Kaiaphas; Hannas, sein Vater, ist aber die graue Eminenz im Hintergrund.

- Die Fraktionen des Synhedrions sind in Mk 14,53 benannt:
 - Die Hohenpriester sind die Sadduzäer (vgl. Mk 12,18-27), denen der Tempelkult anvertraut ist. Sie bilden den Priesteradel der Stadt Jerusalem. Aus ihren Reihen geht der Hohepriester hervor.
 - Die Presbyter (Ältesten) sind die Vorsitzenden der Synagogengemeinden.
 - Die Schriftgelehrten sind die Theologen und Juristen.

Die Pharisäer bilden keine eigene Fraktion. Aber sowohl unter den Presbytern wie auch den Schriftgelehrten wird es Pharisäer gegeben haben.

- Alle drei Fraktionen stehen auch in der Leidensankündigung Jesu (Mk 8,31) und bei der Vollmachtsfrage (Mk 11,27) sowie bei der Gefangennahme Jesu (Mk 14,43) zusammen.

Der Prozess vor dem Hohen Rat ist für Markus von langer Hand vorbereitet und von Jesus vorausgesehen.

b. Wie es das jüdische Prozessrecht vorschreibt, werden Zeugen verhört (Mk 14,55-59). Ihr Zeugnis muss übereinstimmen, damit ein Urteil gerechtfertigt ist. Nach Markus hat es aber eine solche Übereinstimmung nicht gegeben. Der Prozess ist damit eine Farce. Jesus antwortet nicht, weil ihn die Aussagen nicht belasten können.

c. Eine eigene Betrachtung braucht das Tempelwort Mk 14,58, weil es abweichende Überlieferungen im Neuen Testament gibt, die fragen lassen, worin das Lügnerische bestehen soll.

- Bei Markus hat Jesus sich niemals so zum Tempel eingelassen, wie es ihm zur Last gelegt werden soll, sondern bei seiner Tempelaktion (Mk 11,15-19) auf Jes 56,7 und Jer 7,11 rekurriert.

Das Tempelwort scheint aber sehr gut zur Todes- und Auferstehungsprophezie Jesu (Mk 8,31; 9,31; 10,32ff.) zu passen, vor allem wegen der „drei Tage“, und zum Eckstein-Bild in Mk 12,10ff., das Israels Gotteshaus von Grund auf zu erneuern verspricht.

⁵² Vgl. *James C. VanderKam*, *From Joseph to Caiaphas. High Priests after the Exile*, Minneapolis/Assen 2004.

- Bei Matthäus ist der Wortlaut etwas verschoben, vor allem aber nicht als falsches Zeugnis gekennzeichnet, sondern als übereinstimmende Aussage zweier Zeugen (Mt 26,60f.) und damit als plausibler Grund für die Intervention des Hohenpriesters (Mt 26,62).
- Bei Lukas fehlt das Wort im Prozess Jesu, taucht dafür aber im Munde der Ankläger des Stephanus auf (Apg 6,14).
- Nach Johannes erklärt sich aber Jesus selbst bei seiner Tempelaktion, die im Vierten Evangelium zu Beginn des Wirkens steht (Joh 2,13-22) mit einer weiteren Variante des Tempelwortes (Joh 2,19), das eingehend besprochen wird (Joh 2,20ff.).

Die unübersichtliche Überlieferung spiegelt Deutungsprobleme, die sich nicht ganz befriedigend lösen lassen.

- Nach Matthäus und Johannes ist die Sache am relativ klarsten: Jesu Tempelaktion hat den Sinn des Tempelwortes, den Jesus durch seinen Tod und seine Auferstehung einlöst.
- Nach Lukas besteht die Anklage gegen Stephanus darin, dass ihm eine religiöse Militanz gegen den Tempel vorgeworfen wird; die Rede räumt den Vorwurf aus, offenbart aber eine radikale Tempelkritik, die in der Geschichte des Tempelbaus selbst begründet wird.
- Nach Markus ist die Sachlage am schwierigsten. Im Widerspruch stehen zueinander, dass der Wortsinn passen könnte, dass aber die Zeugen als Lügner und das Zeugnis trotz des klaren Zitates als nicht übereinstimmend gekennzeichnet wird. Das lässt sich am ehesten so erklären, dass der Evangelist den jesuanischen Kern des Wortes herausschält, aber die Zeugen als unglaubwürdig hinstellt, weil sie nur vom Hörensagen wissen und den Sinn oder Wortlaut verzerrt haben.

Mithin ist für Markus das Tempelwort ein Schlüssel zum Verständnis der Tempelaktion und des Blasphemie-Vorwurfs, der Jesus gemacht wurde.

d. Markus spitzt den Prozess christologisch zu. Während nach der Tempelaktion die Vollmachtsfrage eher sachlich gestellt wurde (Mk 11,28: „Mit welchem Recht tust du das?“), wird der Hohepriester hier persönlich: „Bist du ...?“ (Mk 14,62).

- Der Hohepriester stellt die Frage so, dass er das volle Gewicht der messianischen Gottessohnschaft in die Waagschale wirft, ohne den Namen Gottes auszusprechen.
- Jesus antwortet mit einem klaren Ja (Mk 14,62), dem ersten des gesamten Evangeliums. Da unmittelbar das Todesurteil folgt (Mk 14,63f.), wird der für die markinische Christologie entscheidende Zusammenhang zwischen Macht und Leiden fokussiert.

Jesus greift die Titel des Messias und Gottessohnes auf, akzentuiert selbst aber den Menschensohntitel, wie zuvor bereits oft im Evangelium, bleibt bei den bereits eingeführten Aspekten der Macht (Mk 2,6 u. ö.) und des Leidens wie der Auferstehung (Mk 8,31 u. ö.), entwickelt sie aber futuristisch eschatologisch im Vorausblick auf die Parusie, indem er, auf Ps 110 verweisend (vgl. Mk 12,35ff.), seine Erhöhung zur Rechten des Vaters voraussagt, und, auf Dan 7,13f. verweisend, seine Parusie als Beginn für die Vollendung der Gottesherrschaft ankündigt.

Damit ist der christologische Anspruch auf die profilierteste Weise ausgedrückt.

10.4 Die Verleugnung durch Petrus (Mk 14,54.66.72)

a. Jesus hat nicht nur den Verrat durch Judas (Mk 14,17-21)⁵³, sondern auch die Verleugnung durch Petrus⁵⁴ angekündigt (Mk 14,26-31). Nachdem bei der Verhaftung die erste Voraussage traurige Wahrheit geworden ist (Mk 14,43-52), bewahrheitet sich jetzt unter dramatischen Umständen die zweite: Während Jesus sich durch sein Selbstbekenntnis dem Tod ausliefert (Mk 14,60ff.), sagt sich Petrus von Jesus los (Mk 14,66-72). Dass er „von ferne“ Jesus „nachfolgte“ (Mk 14,54), ehrt ihn und entspricht seinem guten Vorsatz (Mk 14,31), deutet aber schon eine Distanzierung an, die sich fatal auswirken wird.

b. In der Geschichte der Kirche ist der Unterschied zwischen Petrus und Judas nicht an der Schwere der Schuld, sondern am Umgang mit der Schuld festgemacht worden.⁵⁵

- Judas gilt als Typ des Verzweifelten, der an der Möglichkeit der Vergebung irre wird. Das wird aber nicht – wie tendenziell heute – psychologisch zu gute gehalten, sondern moralisch zur Last gelegt, weil sich in der Verzweiflung sein Stolz gebrochen widerspiegelt, Gott Vorschriften zu machen.
- Petrus gilt als Typ des reuigen Sünders, der weiß, dass nicht zu rechtfertigen ist, was er getan hat, aber Gott zutraut, was des Menschen Möglichkeiten unendlich übersteigt.

Diese Typisierungen erfüllen eine Funktion in der Etablierung eines soteriologischen Denksystems der Dogmatik und mögen eine moralische Wirkung entfalten, sind aber nicht geeignet, die neutestamentliche Überlieferung zu erfassen, geschweige die historische Realität, die größte Mühe bereitet hat.

c. Während die Evangelien die Verleugnung durch Petrus festhalten, spielt sie in den Petrusbriefen keine Rolle. Sie gehört aber zum historischen Gedächtnis der Petrusgeschichte, von der sich auch eine Theologie des Petrusamtes nicht dispensieren kann. Profiliert deutet Joseph Ratzinger⁵⁶: „Er, der von Gott her Felsgrund sein darf, ist vom Eigenen her ein Stein auf dem Weg, der den Fuß zum Stolpern bringen will ... Die Spannung zwischen der Gabe vom Herrn her und dem eigenen Vermögen wird hier auf erregende Weise sichtbar; irgendwie ist hier das ganze Drama der Papstgeschichte vorweggenommen, in der uns immer wieder beides begegnet: dass das Papsttum durch eine nicht aus ihm selbst stammende Kraft Fundament der Kirche bleibt und dass zugleich einzelne Päpste aus dem Eigenen ihres Menschseins heraus immer wieder zum Skandalon werden, weil sie Christus vorangehen, nicht nachfolgen wollen; weil sie glauben, aus ihrer Logik heraus den Weg festlegen zu müssen, den doch nur er selbst bestimmen kann.“

⁵³ Vgl. *Hans-Josef Klauck*, Judas – ein Jünger des Herrn (QD 111), Freiburg - Basel - Wien 1987; *Martin Meiser*, Judas Iskariot. Einer von uns, Leipzig 2004.

⁵⁴ Vgl. *Jürgen Becker*, Simon Petrus im Urchristentum (BThSt 105), Tübingen 2009; *Martin Hengel*, Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien, Tübingen 2006; *Joachim Gniffka*, Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten, Freiburg - Basel - Wien 2002; *Peter Dschulnigg*, Petrus im Neuen Testament, Stuttgart 1996.

⁵⁵ Vgl. *Friedrich Ohly*, Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld (Vorträge. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften G 207), Opladen 1976.

⁵⁶ Zur Gemeinschaft berufen. Kirche heute verstehen, Freiburg - Basel - Wien 1991, 56.57.

10.5 Der Prozess vor Pilatus (Mk 15,1-20)

a. Pilatus⁵⁷ hat als Prokurator in Judäa die Kapitalgerichtsbarkeit inne. Als römischer Richter muss er den Prozess nach römischem Recht führen. Deshalb spielt in Mk 15 nicht die Zeugeneinvernahme, sondern die Befragung des Beschuldigten die entscheidende Rolle (Mk 15,2-5). Markus erzählt, dass Pilatus von der Unschuld Jesu überzeugt gewesen ist, aber dennoch Jesus zur Kreuzigung verurteilt hat, weil er dem Druck der Straße nachgegeben hat.

b. Pilatus greift die (von Markus nicht erzählte) Anklage gegen Jesus auf, wenn er ihn fragt, ob er der „König der Juden“ sei (Mk 15,2). Als solcher wird Jesus verurteilt werden (Mk 15,9.12.26; vgl. 15,18).

- „König der Juden“ ist die Bezeichnung im Munde des Römers, „König von Israel“ (Mk 15,32) ist die genuin jüdische Bezeichnung, ein Messiasstitel in der Davidstradition.
- Der Königstitel ist in einem genuin jüdischen Kontext präzise, weil er den Messias aus dem Hause Davids (vgl. 2Sam 7) mit der Gottesherrschaft in Verbindung bringt (vgl. Mk 11,1-10), er ist aber vor einem römischen Richter gefährlich, weil er den Eindruck eines antirömischen Aufruhrs erweckt.

Die Antwort Jesu: „Du sagst es!“ ist für Markus keine Bestätigung; sonst hätte Pilatus das Wort als Geständnis gewertet und sich das weitere Verfahren gespart, sondern eine Belastung des Richters mit dem Vorwurf, den er übernommen hat, aber prüfen müsste. Deshalb werden danach die Anklagen referiert, die Jesus aber nicht kommentiert. Sein Schweigen spiegelt ihre mangelnde Substanz: Er ist nicht der, als der er durch die Hohenpriester hingestellt werden soll.

c. Die Barabbas-Episode dient Pilatus bei Markus als Ablenkungsmanöver, das aber fehlschlägt.

- Ob es historisch eine Pascha-Amnestie gegeben hat, ist strittig, weil die vier Evangelien es sagen, jüdische Quellen aber fehlen.
- Barabbas („Sohn des Vaters“) wird von Markus als Terrorist vorgestellt; dass er aus religiösen Gründen Aufstand gemacht hat wie später die Zeloten, kann vermutet werden, ist aber nicht klar. An seiner Blutschuld gibt es keinen Zweifel.
- Das Volk, das sich von den Hohenpriestern aufputschen lässt, fordert die Freilassung des Mörders und den Tod des Unschuldigen. Das widerspricht der bisherigen Darstellung des Volkes bei Markus, das eher zu Jesus gestanden hat. Die moralische Verantwortung tragen für Markus die Hohenpriester.

Nach Markus hat Pilatus als römischer Richter versagt: Während das römische Recht die Unschuld Jesu herausgebracht hätte, ist ein schwacher Richter für das Urteil verantwortlich.

d. Die Verspottung Jesu durch die römischen Soldaten ist die Travestie einer Königsproklamation (Mk 15,16-20).

⁵⁷ Vgl. *Helen K. Bond*, *Pontius Pilate in History and Interpretation* (SNTS.MS), Cambridge 1999; *A. Demandt*, *Hände in Unschuld. Pontius Pilatus in der Geschichte*, Köln 1999, 152f.

Exkurs: Historische Rückfrage zum Prozess gegen Jesus

(1) Die Lage der Quellen

Vom Prozess Jesu berichten – neben Tacitus (ann. 15,44) und Josephus (ant. 18,3,3) – die vier Evangelien. Ein offizielles Protokoll hat sich nicht erhalten oder ist nicht angefertigt worden. Die Evangelien sind keine objektiven Tatsachenberichte, sondern Glaubenszeugnisse der Leidensgeschichte Jesu. Die Autoren sind von der Unschuld Jesu überzeugt; sie glauben an die Auferstehung des Gekreuzigten; sie sehen im Tod Jesu die Kulmination seines Heildienstes. Sie haben aber aus christologischen Gründen ein lebhaftes Interesse an der Geschichte. In den Evangelien wird sie nicht besprochen, wie in den Glaubensformeln, sondern erzählt: aus theologischen Gründen und mit theologischen Interessen.

(2) Die Auskunft der Evangelien

a. Die Evangelien stimmen (mit Tacitus und Josephus) in wesentlichen Punkten überein.

- Pontius Pilatus hat Jesus gekreuzigt. Er hat das Todesurteil gefällt und vollstrecken lassen. Das Credo hält dieses Faktum fest: *crucifixus sub Pontio Pilato*.
- Jesus ist als „König der Juden“, d. h. als politischer Messias, der zum „heiligen Krieg“ aufrufen wollte, von Pilatus verurteilt worden. Diese Schuld stand beim oder über dem Kreuz geschrieben (*titulus*).
- Der Hohepriester Kaiaphas hat, unterstützt von Mitgliedern des Hohen Rates, Jesus gefangen gesetzt und vor Pilatus angeklagt.
- Jesus ist wegen seines – direkten oder indirekten – Anspruchs, als messianischer Sohn Gottes die Herrschaft Gottes zu vermitteln, verhaftet worden, um verurteilt und hingerichtet werden zu können.
- Der Anklage vor Pilatus ist bewusst und gegen die Intention Jesu eine politische Wendung gegeben worden, indem Jesus als Aufrührer hingestellt wurde.

b. Neben diesen Gemeinsamkeiten gibt es beträchtliche Unterschiede in der Darstellung der jüdischen Seite.

- Nach Markus und Matthäus findet in der Nacht eine Vollversammlung des Hohen Rates statt. Jesus wird mit widersprüchlichen Zeugenaussagen konfrontiert und auf Befragung des Hohenpriesters nach seinem Messiasbekenntnis von allen wegen Gotteslästerung verurteilt (Mk 14,53-65 par. Mt 26,57-68).
- Nach Lukas versammelt sich der Hohe Rat unter dem Vorsitz des Hohenpriesters bei Tagesanbruch zu einer Anhörung Jesu, die zur Erkenntnis seiner „Schuld“ führt, den Messiasanspruch erhoben zu haben (Lk 22,66-71).
- Nach Johannes (18,12-27) kommt es nicht zu einer Ratsversammlung und auch nicht zu einem jüdischen Todesurteil, sondern zu einer Befragung Jesu im Haus des Hannas, des Schwiegervaters von Kaiaphas, die im Sande verläuft, aber den bereits längst vorher gefassten Beschluss bestätigt, Jesus aus Gründen politischer Opportunität zu opfern (Joh 11,45-53).

c. Einige Unterschiede gibt es auch in der Darstellung des Pilatusprozesses.

- Markus und Matthäus erzählen von der Geißelung als Begleitstrafe zur Kreuzigung (Mk 15,15 par. Mt 26,26); nach Lukas (23,16) und Johannes hingegen (19,1) ist sie eine eigene Strafe, mit der Pilatus den Volkszorn besänftigen will, um die Kreuzigung vermeiden zu können.
- Pilatus sieht nach Markus in Jesus einen Unschuldigen, verurteilt ihn aber, um die aufgeputzte Menge zufrieden zu stellen (Mk 15,15).

Matthäus akzentuiert das Wissen des Pilatus um Jesu Unschuld: Seine Frau hat einen Albtraum wegen der möglichen Hinrichtung des unschuldigen Jesus (22,19); er selbst, da er gegen den inszenierten Volksauflauf nicht ankommt, wäscht sich, die Hände in Unschuld (27,24), während das Volk ruft: „Sein Blut über uns und unsere Kinder!“ (27,25).

Lukas lässt die Synhedristen neben dem messianischen Königsanspruch weitere Anklagepunkte nennen: Volksverhetzung (*seditio*) und Aufruf zum Steuerboykott (23,2.5.14); er schiebt, von Pilatus als Ablenkungsmanöver gedacht, die Episode mit Herodes Antipas ein, dem Landesvater Jesu (23,6-12); Pilatus ist von Jesu Unschuld überzeugt, gibt aber dem Drängen der Masse nach (23,24f.).

Johannes baut den Pilatusprozess zu einer Schlüsselszene des ganzen Evangeliums aus, in der die Wahrheits- und die Machtfrage im Zentrum stehen (18,28 – 19,16). Pilatus entzieht sich dem Anspruch Jesu: „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18,38). Er will, von Jesu Schuld nicht überzeugt, Jesus freilassen und gibt ihn dennoch zur Hinrichtung frei, weil er fürchtet, nicht mehr als „Freund des Kaisers“ zu gelten (19,12), wenn er den – vermeintlichen – Aufrührer laufen lässt.

(3) Kriterien der Urteilsbildung

a. Im Wesentlichen passen die Prozessberichte in den rechtshistorischen Rahmen, der für römische Kapitalprozesse in Judäa (das zur kaiserlichen Provinz Syrien gehörte) um 30 n. Chr. rekonstruiert werden kann. Vieles bleibt allerdings unsicher. Die Quellen fließen spärlich; die neutestamentlichen Evangelien sind nicht die unwichtigsten, aber sie sind z. T. vieldeutig.

b. Als Parallele ist auch der Prozess gegen Jesus ben Ananias 30 Jahre später lehrreich, von dem Josephus berichtet (bell. 6,300-309). Weiter ab liegen, aber dennoch zu berücksichtigen sind die Christenprozesse in Bithynien, über die sich Plinius d.J. um 130 in Briefen an Kaiser Hadrian erkundigt (ep. X 96).

c. Die Kreuzesstrafe ist zur Zeit Jesu eine römische Strafe. Sie trifft Mörder, Terroristen, Aufständische. Sie wird nicht bei römischen Bürgern, sondern bei Sklaven und Provinzialen verhängt. Sie gilt als schändlichste Todesart überhaupt. Nach Dtn 21,23 (vgl. Gal 3,13) gilt: „Verflucht ist, wer am Holze hängt“. Die Tempelrolle aus Qumran (11 QTR) bestätigt das Wissen um den Fluch des Kreuzestodes für die Zeit Jesu. Die jüdische Strafe für Gotteslästerung ist die Steinigung (vgl. Apg 8).

(4) Die historisch-kritische Beurteilung des Pilatusprozesses

a. Die Kapitalgerichtsbarkeit (das *ius gladii*) lag, nachdem Judäa 6 n. Chr. Provinz geworden war, in den Händen der Römer (Ios., bell. 2,117; ant. 18,2). Johannes beschreibt geltendes Recht: „Uns [Juden] ist es nicht gestattet, jemanden hinzurichten!“ (18,35). Vermutlich bezog sich das römische Privileg nicht nur auf die Vollstreckung, sondern auch auf die Verhängung eines Todesurteils. Nur der Prokurator persönlich kann – durch kaiserliches Mandat – einen Kapitalprozess führen. Ausnahmen, z. B. die Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus (vgl. Ios., ant. 20,200), bestätigen die Regel; das Martyrium des Stephanus (Apg 7-8) ist ein Akt von Lynchjustiz, nachdem der Prozess aus dem Ruder läuft. Pilatus allein hat die Zwangsgewalt (*coercitio*); er hat sich ein eigenes Urteil gebildet; er hat Jesus zum Tode verurteilt und durch seine Soldaten das Urteil vollstrecken lassen.

b. Pilatus wird nicht aus eigener Initiative, sondern aufgrund einer Beschuldigung tätig, die im wesentlichen vom Hohenpriester verantwortet wird. Jesus ben Ananias ist ein Parallelbeispiel.

c. Strittig ist, ob Pilatus einen reinen Verwaltungsakt (*recognitio*) – aufgrund einer Denunziation oder einer eher formlosen Anklage – gesetzt oder einen regelrechten Prozess (*pro tribunale*) – aufgrund einer förmlichen Anklage – geführt hat. Die Grenzen waren wohl fließend. Die Synoptiker und Tacitus (*imperitante per procuratorem*) lassen an das erste denken, Johannes gibt dem „Prozess“, der eher ein Strafverfahren war, zum Schluss einen offizielleren Anstrich: Pilatus „setzte sich auf seinen Richterstuhl an dem Ort, der Lithostrotos, auf hebräisch aber Gabbata heißt“ (19,13). Der Kreuzestitus weist auf ein Urteil des Pilatus.

d. Der harte Kern aller vier Berichte ist die (römisch gestellte) Frage: „Bist du der König der Juden?“ samt der vielsagenden Antwort „Du sagst es“ und dem beredten Schweigen Jesu. Mit hinreichender Sicherheit kann daraus auf eine Anklage wegen Staatsverbrechens (*perduellio*) oder Majestätsverbrechen (*crimen maiestatis imminutae*) geschlossen werden. Johannes baut mit Hilfe „theologischer Rhetorik“ (Klaus Rosen) den Grundstock aus; dass er im Pilatusprozess, der bei ihm besonders ausführlich ist, geschichtliche Erinnerungen aufnimmt, wird von der Forschung nahezu einhellig abgelehnt, ist aber doch in Erwägung zu ziehen.

e. Hat Pilatus das „Du sagst es!“ als Geständnis (*confessio*) oder das Schweigen Jesu als Widerspenstigkeit (*contumacia*) gewertet? Oder hat er dem Druck der Menge nachgegeben und wollte den Hohenpriestern einen Gefallen tun? Hat er aus dem Verhalten Jesu und den aufregenden Umständen genug Anhaltspunkte gehabt, um Unruhestiftung (*seditio*) zu erkennen? Die neutestamentlichen Berichte betonen, dass Pilatus eigentlich von Jesu Unschuld überzeugt gewesen sei und ihn wider besseres Wissen doch verurteilt habe, um seine Position vor der Öffentlichkeit zu wahren. Die Botschaft: Wäre es nach (römischem) Recht und Gesetz gegangen, hätte Jesus freigelassen werden müssen; Pilatus aber war ein schlechter Richter und Sachwalter Roms. Die apologetische Absicht ist unverkennbar, die historische Substanz unsicher. Am wahrscheinlichsten ist ein Akt politischer Justiz.

(4) Die historisch-kritische Beurteilung des Pilatusprozesses

a. Die Berichte der Evangelien weisen erhebliche Unterschiede auf.

- Der markinischen und matthäischen Szene eines Synhedralprozesses mit Todesurteil stehen erhebliche rechtliche Bedenken gegenüber. Die Quellen des mischnischen Prozessrechts, aus dem das zur Zeit Jesu geltende sadduzäische Recht rekonstruiert werden müsste, sind deutlich jünger als das Neue Testament. Legt man sie dennoch zugrunde, hätte es keine Verurteilung aufgrund eines (angeblichen) Geständnisses, sondern nur aufgrund übereinstimmender glaubwürdiger Zeugenaussagen geben dürfen, kein Todesurteil, ohne dass es eine Nacht überschlafen worden wäre, keine Vollstreckung am Tag der Verurteilung, keine Verhandlung während der Nacht.
- Die lukanische Variante stößt sich nicht mit den prozessuralen Regeln, setzt aber immer noch eine Synhedralversammlung voraus; das könnte sich überlieferungsgeschichtlich aus dem Einfluss der markinischen Quelle erklären.
- Am plausibelsten ist die johanneische Überlieferung, dass unter der Ägide des Hannas und Kaiaphas eine kleine Gruppe von Synhedristen den Pilatusprozess vorbereitet hat.

b. Im jüdischen Verfahren spielte nach allen Berichten der Messiasanspruch Jesu die entscheidende Rolle. Die synoptische Tradition nennt auch Jesu Tempelkritik, die johanneische seine Jünger und seine Lehre (Joh 18,19). Nicht jeder Messiasanspruch wäre Grund für eine Verfolgung und Auslieferung zur Tötung gewesen. Aber Jesus verkündet Gottes Herrschaft so, dass die Frage virulent wird, wie die Gottessohnschaft des Messias sich zur Einzigkeit Gottes verhält. Das haben die Evangelien auf unterschiedliche Weise stark akzentuiert. Nach Joh 11,45-53, ob die Szene eine historische Imagination ist oder nicht, war machtpolitisches Kalkül im Spiel. Beides passt gut zur Anklage vor Pilatus als „König der Juden“.

Literatur:

- Paul Mikat, Art. Prozeß Jesu II. Rechtsgeschichtlich, in: Lexikon für Theologie und Kirche 8 (1999) 676-678 (Lit.)
- Klaus Rosen, Der Prozeß Jesu und die römische Provinzialverwaltung, in: FS H. Hürten, Freiburg - Basel - Wien 1988, 121-143 (vgl. ders., Kurzer Prozeß. Was ist historische Wahrheit? Die Passions schilderung der Evangelien erlaubt eine rechtliche Würdigung, in: F.A.Z. 6. April 2004 [Nr. 82] 40)
- G.O. Kirner, Strafgewalt und Provinzialherrschaft. Eine Untersuchung zur Strafgewalt spraxis der römischen Statthalter in Judäa (6-66 n.Chr.) (Schriften zur Rechtsgeschichte 109), Berlin 2004
- Geza Vermes, Die Passion. Die wahre Geschichte der letzten Tage Jesu, Darmstadt 2006
- Wolfgang Reinbold, Der Prozeß Jesu, Göttingen 2006
- Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth II. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg - Basel - Wien 2011
- Oda Wischmeyer, Der Tod Jesu aus der Sicht des Papstes, in: Th. Söding (Hg.), Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes (Theologie kontrovers), Freiburg - Basel - Wien 2011, 33-64

10.6 Hermeneutische Reflexion

a. Markus hält das historische Geschehen des Prozesses gegen Jesus fest, dass „Pilatus ihn auf Betreiben der Vornehmsten unseres Volkes zum Kreuzestod verurteilte“ (Josephus, ant. XVIII 3,3), belastet aber sowohl die Hohenpriester und den Hohen Rat als auch Pilatus und stellt auch das jüdische Volk in einem schlechten Licht dar. Durch historisch-kritische Forschung wird die markinische Darstellung relativiert und profiliert.

- Markus hat ein starkes Interesse, die Öffentlichkeit des Prozesses gegen Jesus zu betonen und alle relevanten Instanzen beteiligt zu sehen, auch den Hohen Rat. Damit unterstreicht er – wenngleich dialektisch – die Bedeutung Jesu.
- Markus will durch die Darstellung des Prozesses vor dem Hohen Rat
 - die Haltlosigkeit der Vorwürfe betonen, die gegen Jesus gerichtet werden, der einfach unschuldig ist,
 - aber auch die Christologie als den eigentlichen Dissens zwischen Jesus und dem Hohen Rat betonen.

Damit hat er erzählerisch konturiert, was historisch nicht ganz unplausibel ist.

- Als Hauptgegner Jesu und als Hauptverantwortliche an seinem Tod erscheinen durchgängig die Hohenpriester mit Kaiaphas an der Spitze. Die Erzählung profiliert hier die Geschichte.
- Markus will durch den Pilatusprozess Jesus entlasten, Pilatus aber belasten, womit er akzentuiert, was historisch wahrscheinlich ist. Dass die Hohenpriester nicht aus Sorge und Empörung, sondern aus „Neid“ gehandelt haben, ist eine „Erkenntnis“, die Pilatus zugeschrieben wird (Mk 15,10), aber *de facto* eine Unterstellung.
- Das Volk wird als verführbare Masse hingestellt. Durch das „Kreuzige ihn!“ fällt ein Schatten auf das „Hosanna!“ von Mk 11. Aber da der Evangelist dort die starken Töne der Christologie dem Volk in den Mund legt, während Jesus selbst durch sein Reittier die Schwäche des Messias zeigt, ist auch hier die Schwäche des Volkes, das sich verführen lässt, kein Einwand gegen die Stärke der messianischen Gottesherrschaft, die Jesus verkörpert.

b. Der markinische Prozessbericht macht die Problematik klar, die der „längste kurze Prozess der Weltgeschichte“⁵⁸ aufwirft. Er legt damit auch den Finger auf einen wunden Punkt des jüdisch-christlichen Verhältnisses. Die literarische Darstellung durch Markus einerseits, die historische Kritik der Markuspassion andererseits erlauben ein differenziertes Urteil zur Schuldfrage, die durch die christlichen Vorwürfe des Gottesmordes mit mörderischen Konsequenzen längst die Vorzeichen vertauscht hat.

- Auch die harte Darstellung bei Markus lässt für eine Kollektivschuldthese keinen Raum. Jesus ist nicht antijüdisch, sondern Jude und projüdisch.
- Markus sieht zwar eine historische Schuld der damaligen Hohenpriester und indirekt auch der damals versammelten Menge, entlastet aber nicht Pilatus und irritiert nicht die christliche Grundaussage, dass Jesus durch und für die Schuld aller Menschen gestorben ist.
- Durch die lukanische und johanneische Darstellung wird die auch bei Markus angelegte Differenzierung erheblich verstärkt.

⁵⁸ *Schalom Ben-Chorin*, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967, 156.

c. Die Christologie des Prozessberichtes passt in den markinischen Rahmen.

- Jesus hat Macht, aber nicht durch Gewalt, sondern durch sein Zeugnis. Seine Souveränität zeigt sich auch im Schweigen. Dessen Innenseite ist Leidensfähigkeit und Leidensbereitschaft, wie er es im Letzten Abendmahl heilstiftend offenbart.

Jesus ist der König – aber mit der Dornenkrone als Siegerkranz und dem Purpurmantel, der auf sein Blut verweist, das vergossen wird. Seine Verspottung ist das Zerrbild der Verehrung, die ihm gebührt.

- Jesus hat Zukunft, nicht weil ihm der Tod erspart bleibt, sondern weil er den Tod überwindet und nicht nur ins Leiden hineingeht, sondern von Gott aus auf die Menschen endgültig zukommt, so wie er auch in unbedingter Entschiedenheit mit dem Kommen der Gottesherrschaft auf die Menschen zugekommen ist – so dass er jetzt den Leidensweg einschlägt.

Jesus ist der Menschensohn, dem als Mensch das Leiden nicht erspart bleibt, das er für sie auf sich nimmt (Mk 10,45), der aber so untrennbar zu Gott selbst gehört, dass er den Tod überwindet und die Gottesherrschaft vollendet.

11. Die Kreuzigung: Der Tod des Gerechten Mk 15,20-47

a. Der markinische Kreuzigungsbericht ist im Vergleich mit seinen neutestamentlichen Nachbarn der kürzeste, vielleicht aber auch der härteste.

- Er markiert zwei spektakuläre Phänomene: die Sonnenfinsternis von der 6. bis zur 9. Stunde, also von 12-15 Uhr (Mk 15,33) und das Zerreißen des Tempelvorhanges beim Tod Jesu in der 9. Stunde (Mk 15,38). Beide Zeichen sind umstritten, sollen aber wohl die kosmische und heilsgeschichtliche Dimension des Kreuzestodes Jesu verdeutlichen: An seinem Tod nimmt die Schöpfung trauernd teil; und der Tempelvorhang, der das Allerheiligste vor Profanierung schützt, verliert seine Bedeutung, weil das Kreuz das *Sanctissimum* ist.
- Im übrigen aber scheint er nur nüchtern zu erzählen, was der Fall ist.

Mk 15,20ff.	Der Kreuzweg	
	20	Die Übernahme durch die Soldaten
	21	Simon von Cyrene
	22	Der Weg nach Golgotha
Mk 15,23-27	Die Kreuzigung	3. Stunde
	23	Die versuchte Betäubung
	24	Kreuzigung und Kleiderverteilung
	25	Tageszeit
	26	Titulus
	27	Die Mitgekreuzigten
Mk 15,29-32	Die Verspottung	3.-6. Stunde
	29f.	Der Spott der Passanten
	31f.	Der Spott der Hohenpriester
	32b	Der Hohn der Mitgekreuzigten
Mk 15,33-41	Der Tod Jesu	9. Stunde
	33	Die Sonnenfinsternis
	34	Das Todesgebet Jesu
	35f.	Die Verdrehung des Gebetes
	37	Der Todesschrei Jesu
	38	Das Zerreißen des Tempelvorhanges
	39	Die Einsicht des Hauptmanns
	40f.	Die Frauen als Zeugen
Mk 15,42-47	Das Begräbnis Jesu	abends
	42f.	Die Initiative Josephs von Arimathäas
	44f.	Das Entgegenkommen des Pilatus
	46	Die Bestattung
	47	Die Frauen als Zeugen

b. Die sachliche Erzählweise darf nicht verkennen lassen, dass der Bericht eine theologische Tiefendimension aufweist, die durch einen ständigen Bezug auf Ps 22 (und andere Leidenspsalmen, besonders Ps 69) erkennbar wird.

Mk 15,24	Sie verteilten seine Kleider, indem sie das Los über sie warfen, wer was nähme.	Ps 22,19
Mk 15,29	Sie schüttelten ihre Köpfe ...	Ps 22,8
Mk 15,32	Die mit ihm Gekreuzigten schmähten ihn.	Ps 69,10
Mk 15,34	„Eloi, Eloi, lema sabachthani“	Ps 22,2
Mk 15,36	Einer lief herbei, füllte einen Schwamm mit Essig und steckte ihn auf ein Rohr, um ihm zu trinken zu geben, ...	Ps 69,22

Ps 22 wird von rückwärts nach vorwärts eingespielt: Während das alttestamentliche Gebet vom Klageschrei ausgeht, um dann Schritt für Schritt den Abgrund der Gottverlassenheit freizulegen (Ps 22,2-19), bevor es zum Guten sich wendet, zur Rettung des Verlorenen (Ps 22,20ff.23-32), notiert die Passionsgeschichte mit Hilfe des Psalms, den es nur im ersten Teil, der Klage, aufnimmt, demütigende Details der Hinrichtung: die Verteilung der Kleider (Mk 15,24 – Ps 22,19) und die Lästerungen (Mk 15,29 – Ps 22,8), um dann aber Jesus das Wort zu geben: Der erste Gebetsvers von Ps 22 ist sein letztes Wort (Mk 15,34), das auch noch einmal verdreht werden wird (Mk 15,35), bevor einer der Umstehenden seine Todesqual durch eine zynische Form von Mildtätigkeit verlängern will (Mk 15,36 – Ps 69,22).

c. Jesus wird durch den Rekurs auf Ps 22⁵⁹ sowie auf Ps 69 als leidender Gerechter dargestellt.

- Das Alte Testament kennt im Psalter (Ps 22; 31; 34; 69; 140) und Weisheitsbüchern (Weish 2,12-20) die Figur des leidenden Gerechten: eines Menschen, der leidet, weil er in einer ungerechten Welt gerecht ist, aber in seiner Qual nicht von Gott lässt – und schließlich auch von Gott gerettet wird.
- Jesus hat in den Seligpreisungen (Lk 6,20-23 par. Mt 5,3-12) seinen Jüngern die Verfolgung um Gottes willen prophezeit, aber verheißen, dass Gott unverrückbar auf der Seite der Gerechten steht. Jesus selbst hat in Gethsemane in Todesnot gebetet, wie ein Gerechter nur beten kann (Mk 14,32-42 parr.). Dieses Gebet kann zwar kein O-Ton Jesu sein, ist aber genau auf das Vaterunser abgestimmt und fängt insofern ein, dass Jesus sich Gott anvertraut hat, in der Erwartung des Leidens, das auf ihn zukommen sollte.

Durch das Motiv des leidenden Gerechten kann dreierlei gezeigt werden:

- Jesus, obgleich verurteilt, ist unschuldig und gerecht.
- Jesus leidet, weil seine Verfolger schuldig sind.
- Jesu Auferweckung erweist sich als Rechtfertigung des Gerechten.

Der leidende Gerechte nimmt das Leiden an – in der Hoffnung wider Hoffnung, dass Gott es zum Guten wendet.

⁵⁹ Vgl. Dieter Sänger (Hg.), Ps 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien (BThSt 88), Neukirchen-Vluyn 2007.

d. Für den Kreuzigungsbericht sind überraschende Rollenwechsel kennzeichnend.

- Die römischen Soldaten handeln rollenkonform.
 - Sie hatten Jesus grausam verspottet (Mk 15,16-20a).
 - Sie führen ihn auf den Kreuzweg (Mk 15,20b.22) und zwingen einen Passanten zur Hilfe (Mk 15,21).
 - Sie reichen ihm mit Myrrhe versetzten Wein, der eine betäubende Wirkung ausübt, mithin das Leiden erleichtert (Mk 15,23).⁶⁰
 - Sie lösen um seine Kleider, weil sie wohl nach herrschender Praxis das Besitzrecht daran hatten (Mk 15,24).
 - Sie kreuzigen Jesus (Mk 15,24f.) wie zwei weitere (Mk 15,27).Die römischen Soldaten besorgen ihr Geschäft. Sie sind nicht nur brutal, sondern auch fachkundig.

Aus der Gruppe der Soldaten ragt aber ihr Anführer hinaus, der Centurio.

- Entscheidend ist, dass er durch den Anblick des Sterbens Jesu zu einer Einsicht kommt, die gänzlich unerwartet ist (Mk 15,39).
 - Er „steht“ beim Kreuz; er hat eine Position Jesus genau „gegenüber“; er „sieht“, „wie“ Jesus „stirbt“: Das alles ist genau seine Aufgabe, die er rollenkonform erfüllt und die ihn hernach befähigt, Pilatus Bericht zu erstatten (Mk 15,44f.), so dass Jesus anständig begraben werden kann.
 - Er kommt aber durch seine genaue Beobachtung zu einer Einsicht in die Gottessohnschaft Jesu, die noch kein regelrechtes Bekenntnis ist („war“ statt „ist“), aber anschlussfähig ist.
- Der heidnische Hauptmann kommt vom entferntesten Punkt aus, der Verantwortung für die Todesstrafe, Jesus am nächsten, der Einsicht in seine Unschuld und Gottessohnschaft.
- Simon von Cyrene wird vom Feldarbeiter – am Sabbat? – zu einem erpressten Kreuzträger und zum Vater zweier bekannter Christen (Mk 15,21; vgl. Röm 16,13).
- Die Passanten widersprechen dem Hosanna des Einzugs (Mk 11,1-10), indem sie Jesus bei seinem Vollmachtsanspruch zu packen versuchen (Mk 15,29; vgl. 14,58), den seine Ohnmacht zu widerlegen scheint, und seine Hilflosigkeit als seine Erlösungsbedürftigkeit verdrehen, die ihn als Retter disqualifiziere (Mk 15,30).
- Die Hohenpriester verraten ihre kultische Würde und juristische Pflicht, indem sie sich mit dem Pöbel gemein machen (Mk 15,31f.). Aus dem scheinbar monolithischen Hohen Rat sticht aber doch einer heraus, Joseph von Arimathäa, der einer vorzüglichen jüdischen Ehrenpflicht in extremer Lage folgt, indem er Jesus begräbt (Mk 14,42-47).
- Die Frauen aus Galiläa werden aus übersehenen Nebenfiguren zu Hauptpersonen, die im Gegensatz zu Petrus und den Zwölf den Übergang vom Tod über das Begräbnis bis zum leeren Grab bezeugen können (Mk 15,40f.47).

⁶⁰ Myrrhe ist ein Sedativum; vgl. Dioskurides I 64,3. Nach bSanh 43a wurde es einem zum Tode Verurteilten gereicht, „um ihm das Bewusstsein zu nehmen“, mit Verweis auf Spr 31,6: „Gebt berausenden Trank dem, der dem Untergang geweiht ist, und Wein denen, die im Herzen verbittert sind.“ Nach einer Anmerkung zum Traktat haben Jerusalemer Frauen oft diesen Dienst geleistet. Hier jedoch übernehmen ihn die römischen Soldaten.

e. Im Mittelpunkt steht die Gestalt des Gekreuzigten.

Jesus ist auf der Fläche der Handlungen derjenige, über den verfügt wird.

- Er wird auf den Kreuzweg geführt (Mk 15,20.22).
- Er wird gekreuzigt (Mk 15,24.25).
- Er wird verlästert (Mk 15,29-32) und gequält (Mk 15,35f.).

Jesus verliert aber in der Gewaltsamkeit, die ihm angetan wird, nicht seine Identität: Er hat sich in Gethsemane (Mk 14,32-42) dazu durchgerungen, trotz seiner Erschütterung (Mk 14,34; Ps 42,6.12; 43,5) das Leiden anzunehmen (Mk 14,36). Beides zeigt sich in dieser Spannung auch im Kreuzigungsbericht.

- Jesus lehnt es ab, den betäubenden Trank zu sich zu nehmen (Mk 15,23) – Er trinkt den Leidensbecher, den Gott ihm reicht (Mk 14,35; vgl. 10,38).
- Jesus schreit den Klageruf von Ps 22,2 heraus. Markus bietet ihn auf Aramäisch und in griechischer Übersetzung.

Die Exegese schwankt zwischen zwei Extremen:

- Jesu Glaube sei am Ende unter fürchterlichen Qualen zusammengebrochen (Rudolf Bultmann).
- Jesus habe mit dem Eingangsvers implizit den gesamten Psalm zitiert und damit ein Auferstehungszeugnis abgelegt.

Die erste Deutung übersieht, dass Ps 22,2 ein Gebet ist.

Die zweite Deutung übersieht, dass in Mk 15 nur der erste Teil des Psalms eingespielt wird.

Einen Schlüssel liefert die Gebetsgattung der Klage.

- Die Klage ist ein Gebet.
 - Sie wendet sich an Gott, der sich abzuwenden scheint.
 - Sie klagt ihn an, der nur der Gerechte sein kann, wenn er Gott ist.

Die Klage gibt der Not des Gerechten eine Sprache.

- Jesus baut in seinem Gebet eine denkbar große Spannung auf.
 - „Mein Gott“ – persönlicher kann man nicht beten. Es bleibt beim „Abba“ (Mk 14,36).
 - „Warum hast du mich verlassen?“ – elender kann Jesus nicht sein: nicht nur weil die Jünger ihn im Stich gelassen haben und alle – bis auf die Frauen, die aber „von ferne“ schauen (Mk 15,40) – ihn misshandeln und verspotten.

Diese Spannung ist keine Täuschung.

- Gott hat ihn verlassen, insofern er ihn „hingegen“ hat (Mk 14,41).
- Jesus bleibt bei Gott, insofern er sich hingibt und darin nach Gott ruft.
- Jesus fragt nach dem „Warum?“. Das griechische εἰς τί hat den Aspekt des „Wozu?“, fragt also nach dem Sinn. Die Antwort wird erst im Licht des Ostertages sichtbar.
- Jesus trinkt nicht den Essig, den man ihm reicht, um seine Qual zu verlängern, sondern stirbt mit einem lauten Schrei, indem er seinen Lebensgeist aushaucht: Bis zum letzten Atemzug ist er aktiv; aber er ist es im Leiden des Gerechten (Mk 15,37).

12. Das gute Ende: Ostern als Verheißung und Erfüllung Mk 16,1-8

a. Im ursprünglichen Markustext ist die Erzählung von der Auffindung des leeren Grabes das Osterevangelium.

- Die anderen Evangelien kennen allesamt nicht nur die Grabesgeschichte, sondern auch Erscheinungstraditionen.
- Im kanonisch gewordenen Text des Markusevangeliums ist es nicht anders. Aber sowohl der Anhang zu Mk 16,8 (kürzerer Markusschluss) als auch der Passus Mk 16,9-20 gehört nicht zum ursprünglichen Text des Markusevangeliums, wie die Handschriftenüberlieferung klar zeigt.

Der letzte gesicherte Vers ist die Notiz über das Schweigen der Frauen. Das befremdet. Deshalb gibt es intensive Spekulationen über einen echten Markusschluss, der verlorengegangen oder durch die sekundären Erweiterungen überschrieben worden wäre. Aber sehr wichtige Handschriften (Vaticanus; Sinaiticus) enden mit Vers 8. Deshalb muss mit der Wahrscheinlichkeit des überraschenden Endes gerechnet werden.⁶¹ Markus muss dann wie seine Leser wissen, dass mehr passiert ist als das, was er berichtet.

b. Die kurze Erzählung ist einfach strukturiert:

Mk 16,1ff.	Der Weg zum Grab
Mk 16,4-7	Der Weg ins Grab
Mk 16,8	Der Weg vom Grab

Im Kern ist das Wort des Engels besonders genau gestaltet:

Mk 16,6a	Anrede
Mk 16,6b	Identifizierung Jesu
Mk 16,6c	Markierung des Platzes
Mk 16,7	Beauftragung und Erinnerung

Hier liegt der theologische Schwerpunkt der Perikope.

c. In der Exegese gibt es teils weitreichende literarkritische Modelle, die einen widerspruchs- und mythenfreien Kernbestand herauschälen sollen.⁶² Aber die Geschichte funktioniert auch in ihrer markinischen Endfassung sehr gut, ohne dass etwas rausgelöst wird.

Eine isolierte Überlieferung ist schwer vorstellbar. Mk 16,1-8 nimmt die Linie auf, die mit dem Begräbnis Jesu (Mk 15,42-47) angesetzt hatte. Dann aber ist der Schluss naheliegend, dass der Passus zum vormarkinischen Passionsbericht gehörte.

⁶¹ Vgl. Kurt Aland, Bemerkungen zum Schluß des Markusevangeliums, in: Neotestamentica et Semitica. FS Matthew Black, Edinburgh 1969, 157-180.

⁶² Vgl. Helmut Merklein, Mk 16,1-8 als Epilog des Markusevangeliums (1993), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT), Tübingen 1998, 211-240.

d. Die markinische Grabesgeschichte ist eng mit dem gesamten Markusevangelium vernetzt; sie korrespondiert mit der urchristlichen Bekenntnisbildung. Deshalb ist sie ein Schlüsseltext markinischer Theologie.

e. Die Hauptfiguren sind die Frauen aus Galiläa. Sie bauen eine Brücke über den Abgrund des Todes Jesu.

- Nach Mk 15,40f. stehen sie unter dem Kreuz.⁶³ Sie sind Zeuginnen des Todes Jesu. Dass sie „von ferne“ schauen, signalisiert nicht eine innere Distanz, so als ob Ps 38,12 eine Rolle spielte („Freunde und Gefährten bleiben mir fern in meinem Unglück“), sondern einen äußeren Zwang, weil sie als Frauen nur am Rande der Öffentlichkeit auftreten können. Sie werden von Markus zweifach aufgewertet:
 - Zum einen indirekt und negativ: Sie stehen dort, wo die Zwölf fehlen.
 - Zum anderen direkt und positiv: Sie sind Jesus nachgefolgt und haben ihm „gedient“. Das „Dienen“ kann an übliche Frauenarbeit im Haus denken lassen (vgl. Mk 1,31), hat aber angesichts des Wanderlebens und vor allem angesichts der Diakonie Jesu (Mk 10,45) eine hohe theologische Bedeutung. Die Frauen aus Galiläa sind Vorbilder der Nachfolge.
- Nach Mk 15,47 sehen zwei der Frauen, Maria Magdalena und die Mutter des Joses, wo und wie Jesus begraben wird.
- Nach Mk 16,1ff. machen sich Maria Magdalena, die Mutter des Jakobus und Salome auf den Weg zum Grab.

Die wichtigste Frau ist Maria Magdalena, die dann bei Johannes noch eine erheblich ausgebaute Stellung einnehmen wird (Joh 20).

Die Frauen bauen aber auch eine Brücke zurück an den Beginn des Wirkens Jesu in Galiläa, weil der Evangelist erwähnt, sie hätten schon dort im Dienst der Nachfolge Jesu gestanden. Damit ist das Motiv von Mk 16,7 vorbereitet, dass auch die (männlichen) Jünger wieder nach Galiläa gehen sollen, um dort Jesus als Lebendigen zu sehen.

In Mk 16,1ff. füllen die Frauen eine klassische Rolle aus. Eigentlich sollte der Leichnam vor dem Begräbnis, wenn möglich, gesalbt werden. Das war angesichts der Umstände unmöglich; so sollte nach dem Sabbat die erstbeste Gelegenheit genutzt werden, das Unterlassene nachzuholen. Die Frauen stehen dadurch in enger Beziehung mit der Frau, die Jesus schon in Bethanien mit Spezereien übergossen und dadurch, wie Jesus erklärt, seinen „Leib fürs Begräbnis gesalbt“ hat (Mk 14,8). Die galiläischen Frauen werden durch diesen Bezug nicht disqualifiziert. Aber es erklärt sich allen, die von der Salbungsgeschichte hören (Mk 14,9), weshalb es auch ohne geht.

Dass die Frauen mit Furcht und Schrecken reagieren und – wenigstens für einige Zeit – „niemandem etwas“ sagen, spiegelt den tiefen Eindruck wider, den die Auferstehungsbotschaft gemacht hat, und das Unglaubliche des Geschehens.

⁶³ Wieviele Frauen sind es? Drei (so *J. Gnllka*, Mk II 326), wenn „die Mutter des Jakobus, des Kleinen, und Joses“ eine Person ist (die dann in Mk 15,47 nur als Mutter des Joses und in Mk 16,1 nur als Mutter des Jakobus bezeichnet wäre), aber vier (so *R. Pesch*, Mk II 506), wenn zum einen die Mutter des Jakobus *minor* und zum anderen die Mutter des Joses gemeint wären. Nach Mk 6,2 ist Joses ein „Bruder“ Jesu. Im Lichte von Mk 15,41.47 kann aber kein Verwandter ersten Grades gemeint sein.

f. Der Engel im leeren Grab formuliert präzise die Auferstehungsbotschaft (Mk 16,6f.).

- Er identifiziert den Auferstandenen als den Gesuchten.
 - Er ist Jesus von Nazareth, also der Irdische.
 - Er ist der Gekreuzigte, also der zum Tode Verurteilte, Gequälte, Verspottete, der Verachtete und Verfluchte (Dtn 21,23).
 - Er ist der Begrabene.
Die genaue Identifizierung dient der christologischen Präzisierung: Kein anderer als Jesus selbst ist auferweckt worden. Das Gedächtnis des Leidens wird durch Ostern nicht ausgelöscht, sondern aufgefrischt.
- Er verkündet die Auferweckung des Gekreuzigten.
 - Das Wort ἠγέρθη ist Passiv. Es verweist auf Gott als den, der Jesus aus dem Grab geholt hat.
 - Das Bild ist das eines Aufweckens nach dem Schlaf.
- Er markiert eine Leerstelle, die zum Zeichen für die Auferstehung wird. Das leere Grab war definitiv das volle Grab. Dass der Leichnam fehlt, verlangt nach einer Erklärung, die durch die Osterbotschaft gegeben wird. Das leere Grab ist kein Beweis, aber ein Symbol der Auferstehung.
- Er vergegenwärtigt, was Jesus – in Mk 14,28 – mit der Ansage des Versagens seiner Jünger verbunden hat: die Verheißung eines neuen Anfangs, einer neuen Nachfolge in Galiläa.
 - Jesus geht „voran“ – wie er nach Mk 10,32 seinen Jüngern auf dem Weg nach Jerusalem „vorangegangen“ war, so dass sie ihm „nachfolgen“ konnten.
 - Was Jesus verheißt hat und der Engel wiederholt, ist mithin ein neuer Ruf in die Nachfolge, der Petrus und den Jüngern eine zweite Chance gibt.
 - Mit dem „Vorangehen“ ist nicht nur die Vergebung der Schuld impliziert, die durch ihr Verhalten die Jünger in der Passion auf sich geladen haben, sondern auch eine neue Aussendung (vgl. Mk 13,9).
 - Dass er „nach Galiläa“ vorgeht, verbindet den neuen mit dem ersten Anfang und aktualisiert das Evangelium der Basileia (Mk 1,14f.).
Der Wendepunkt ist das „Sehen“: Jesus lässt sich sehen; dadurch ändert sich alles. Ohne dass Markus es erzählt zu haben scheint, ist auch für ihn die Erscheinung des Auferstandenen die Initialzündung des Auferstehungsglaubens.
- Er beauftragt die Frauen, das Osterevangelium „den Jüngern, vor allem Petrus“ auszurichten. Sie sind nach Markus nicht selbst Adressaten einer Christuserscheinung, aber die entscheidenden Bindeglieder zu denen, die dann in der Öffentlichkeit das Evangelium verkünden sollen.

Die Botschaft, die der Engel ausrichtet, passt genau zum ältesten Bekenntnis der Urgemeinde (1Kor 15,3-5).

- Im heutigen Kanon wirkt das Glaubensbekenntnis wie die Antwort auf das Osterevangelium des Engels.
- In traditionsgeschichtlicher Sicht wird man damit rechnen müssen, dass Markus und die vormarkinische Tradition nicht ganz unabhängig (nicht unbedingt vom Wortlaut von 1Kor 15,3ff., aber) vom Glaubensbekenntnis formuliert haben.

g. Strittig sind der theologische Stellungwert und die historische Substanz der Überlieferung.

- Die Fundamentaltheologie äußert den Verdacht des Supranaturalismus.
- Die historisch-kritische Exegese erkennt meist eine Legende.

Der Sinn der Perikope wird dann oft in einer Versinnbildlichung des Osterglaubens gesehen: dass Jesus leiblich auferstanden sei, was ein Postulat biblischer Anthropologie gewesen sei.

Der Textbefund weist jedoch in eine andere Richtung.

- Die Erzählung ist nicht jung, sondern alt; sie gehört zum vormarkinischen Passionsbericht.
- Die Erzählung ist nicht supranaturalistisch, sondern realistisch – allerdings in einer transzendenten Dimension, die aber nicht wesentlich anders als in den Erscheinungen des Auferstandenen ist.
- Die Überlieferung ist nicht apologetisch, sondern commemorativ: Sie hätte schwerlich unbekannte Frauen zu Kronzeugen der Auferstehung erhoben, wenn es nur um die Konstruktion eines Beweises gegangen wäre. Die Frauens-tradition hat eher Probleme geschaffen als gelöst. Sie ist eng mit der Überlieferung von der Kreuzigung und der Grablegung verbunden. Konsequenter müsse man auch diese Überlieferungen historisch beschneiden.

Ohne ein leeres Grab hätte sich die Verkündigung der Auferstehung Jesu sehr schwer getan, da sie nicht in einer Unsterblichkeitslehre aufgeht, sondern die österlichen Erscheinungen und die Erhöhung zur Rechten Gottes als Grund der allgemeinen Totauf-erstehung voraussetzt.

Dass es keine Analogie zum leeren Grab gibt, ist kein tauglicher Einwand, weil es auch keine Analogie zur Auferweckung Jesu gibt – und nicht geben kann. Wenn aber die Auferstehung Jesu aus dem Grab *per definitionem* ein eschatologischer Einzelfall ist, wird der Radius der Naturwissenschaften, deren Gesetze immer einen prognostischen Wert haben, prinzipiell überschritten.

Literatur:

vorläufig:

Th. Söding, Der Tod ist tot, das Leben lebt. Ostern zwischen Skepsis und Hoffnung, Ostfildern 2008

demnächst:

Robert Vorholt, Das Osterevangelium. Erinnerung – Erzählung – Bedeutung (Habilitationsschrift Bochum 2011)

13. Rückblick: Konturen markinischer Christologie

- a. Das Markusevangelium ist ein genuines Zeugnis neutestamentlicher Theologie:
- genuin, weil das Evangelium eine originäre Form der Gottesrede ist und Markus das erste Beispiel, das prägend geworden ist;
 - Zeugnis, weil die Glaubensperspektive des Evangelisten prägend ist, aber die Glaubwürdigkeit des „Evangeliums Gottes“ (Mk 1,14) durch das Buch erhellt werden soll;
 - neutestamentlich, insofern
 - die (alttestamentliche) Schrift das vorgegebene Gegenüber ist,
 - auf das Jesus sich programmatisch bezieht
 - und der Evangelist hermeneutisch Jesus bezieht,
 - und die Neuheit des Evangeliums, das in der Verkündigung der nahegekommenen Gottesherrschaft besteht (Mk 1,15), in aller Klarheit herausgestellt wird;
 - Theologie, weil die Erzählung die Erinnerung an Jesus wachruft,
 - an seine Geschichte, sein Leben, seinen Tod, seine Auferstehung, die als solche theologische Grundbedeutung haben,
 - an seine Verkündigung, die Gott zur Sprache bringt und damit als solche originäre Theologie ist.

Die theologische Qualität des Markusevangeliums kann nicht nach der Maßgabe anderer originärer Theologieformen ermessen werden, wie sie das Credo, das Argument, der Brief, die Predigt, die Liturgie sind – und die tatkräftige Theologie der Diakonie. Mit all diesen Formen gibt es mehr oder weniger enge Vernetzungen, die aber nur dann in ihrer Intensität erkannt werden können, wenn die Gattung beachtet wird.

Innerhalb des Evangeliums gibt es wiederum eine Fülle von „Kleinformen“ der neutestamentlichen Theologie, die aber zu großer Form auflaufen, wenn die Theologie anschaulich werden soll:

- Gleichnisse, die Gottes Geheimnis ins Bild setzen, indem sie Geschichten aus dieser Welt als Gottesgeschichten zu entdecken geben,
- Therapien und Exorzismen, die die rettende Kraft der nahekommenen Gottesherrschaft verwirklichen, indem sie Heilung an Leib und Seele bewirken,
- Streit- und Schulgespräche, die im Rekurs auf die Hl. Schrift und auf aktuelle Lebensfragen die Wahrheit des Evangeliums explizieren,
- Berufungen, die eine Lebensgemeinschaft mit Jesus begründen, damit sie zur Sendungsgemeinschaft werden soll,
- Prophetien, die Gottes Nähe hier und jetzt (Mk 1,14f.), aber auch in alle Zukunft (Mk 13) ansagen,
- Zeichenhandlungen (wie die Mahlgemeinschaften), die Orte der Gegenwart Gottes entstehen lassen,
- Epiphanien, die Jesu Göttlichkeit im Leben (Mk 6,45-52; 9,2-8) offenbaren,
- die Passionsgeschichte, die Jesu Sterben im Licht Gottes vergegenwärtigt,
- die Ostergeschichte, die das leere Grab als Zeichen der Auferstehung identifiziert.

Durch das Evangelium bekommen diese kleinen Formen einen Kontext, der sie relativiert und erschließt.

b. Das Markusevangelium lässt die Gottesherrschaft im Leben Jesu entdecken.

- Nach Markus steht das gesamte Leben Jesu im Zeichen der nahekommenden Gottesherrschaft (Mk 1,14f.).
 - Jesus selbst stellt sich in den Dienst Gottes, des Vaters, indem er ihn verkündet und die Nähe seiner Herrschaft entdecken lässt.
 - Die Gottesherrschaft wird durch Jesus verkündet: Sie ist in seinen Worten und seinen Taten zu entdecken; sie ist an seine Person gebunden.

Jesu ganzes Leben ist ein Kommen, das dem Kommen der Gottesherrschaft ein Gesicht gibt. Dieses Kommen ist eine Zuwendung, die Gottes Liebe zu den Menschen verwirklicht. Zu dieser Zuwendung gehört Kritik; aber die dient ihrerseits der Öffnung der Angesprochenen für die Herrschaft Gottes.

Hätte Jesus nicht gelebt, hätte er nicht Macht gehabt, hätte er nicht das Wort ergriffen und Taten sprechen lassen, wäre das Evangelium ein leeres Versprechen.

- Durch sein Wirken öffnet Jesus der Gottesherrschaft Räume und Zeiten, indem er für sie Menschen gewinnt, denen er sie nahebringt:
 - Er zieht durch Galiläa und später nach Jerusalem, um in Israel die Spur des Evangeliums zu legen.
 - Er nimmt Berufene als seine Jünger auf diesem Weg mit, um die Zustimmung zum Evangelium zu verbreiten (Mk 1,16-20; 2,13f.; 3,13-19; 6,6b-13).
 - Er durchbricht die Schranken, die Sündern und Unreinen gesetzt sind, um ihnen die Herrschaft Gottes zu eröffnen und dadurch Teilhabe am Volk Gottes zu schenken (Mk 1,40-45; 2,1-12 u.ö.).
 - Er erschließt denen, die zu ihm stehen, das „Geheimnis der Gottesherrschaft“, während denen, die „draußen“ stehen, alles zum „Gleichnis“ wird (Mk 4,11), das Jesus ihnen erzählt, „wie sie es verstehen konnten“ (Mk 4,33f.), damit sie in die Krise der Blindheit und Taubheit, der mangelnden Umkehr und fehlenden Rettung geführt (Mk 4,12) – und dadurch gerettet werden (Mk 4,21-25).
 - Er erfüllt die an ihn herangetragenen Bitten um Hilfe und Heilung (auch Mk 7,24-40) – so entschieden er die Forderung, ein „Zeichen“ der Selbstlegitimation zu setzen, ablehnt (Mk 8,11f.) und so sehr seine Erfüllung die Bitten übersteigen (Mk 5,25-34).

Durch sein Wirken öffnet Jesus Menschen für die Gottesherrschaft,

- sowohl solche, wie seine Jünger, die ihm nachfolgen, aber immer wieder nicht verstehen, wer er ist und was er will (Mk 8,13-21),
- als auch solche, die der Gottesherrschaft nicht fern sind, weil sie Jesu Gesetzestheologie zustimmen (Mk 12,28-34), oder im Wirken Jesu den Glanz der neuen Schöpfung entdecken, ohne deshalb schon in die Nachfolge zu treten.

Durch das Markusevangelium wird die Gottesherrschaft als zentrales Thema der Jesusverkündigung etabliert und profiliert. Das entspricht der Überlieferung der Redenquelle, wird im Neuen Testament aber – von den synoptischen Seitenreferenten abgesehen – nur noch in der Johannesoffenbarung zum zentralen theologischen Topos: wohl weil seine jüdische Prägung unverkennbar ist und er in andere Sprache (auch ins Deutsche) erst noch übersetzt werden muss.

- c. Das Markusevangelium entwickelt eine differenzierte Theologie des Todes Jesu.
- Durch die Passionsgeschichte wird das Faktum des Todes Jesu in Erinnerung gerufen, dass nach einer theologischen Deutung schreit.
 - Durch die Einbindung der Leidensgeschichte in das gesamte Evangelium wird eine doppelte Verbindung zwischen dem Leben und dem Tod Jesu hergestellt:
 - Auf der Ebene der erzählten Geschichte wird zweierlei herausgearbeitet:
 - dass Jesus den Tod nicht gesucht, aber als Konsequenz seiner Sendung angenommen und so erlitten hat,
 - dass gerade seine Verkündigung und der ihm innewohnende Messiasanspruch, der sich als Anspruch Gottes selbst ergibt, zur Ablehnung, Verfolgung, Verhaftung und Verurteilung Jesu geführt hat.
 - Auf der Ebene des Lesens der Geschichte wird gleichfalls zweierlei herausgearbeitet:
 - dass Jesu Leben nicht ohne seinen Tod verstanden werden kann, weil er in der Konsequenz seiner Sendung liegt,
 - und dass Jesu Tod nicht ohne sein Leben verstanden werden kann, weil in ihm seine Sendung kulminiert.

Am Beispiel der Jünger wird verdeutlicht, dass dieser Zusammenhang nur im Licht der Auferstehung Jesu einleuchten kann.
 - In der Erzählung des Evangeliums ist es an vielen Stellen Jesus selbst, der seinen Tod deutet. Dadurch entsteht eine Reihe von verschiedenen Deutungsmodellen, die alle das Wirken mit dem Leiden unter dem Aspekt der Heilssendung Jesu verbinden.
 - Jesus erklärt (in der ersten Ankündigung), dass der Menschensohn leiden und auferstehen „muss“ (Mk 8,31). Dieses Muss verweist auf den Willen Gottes, der Heilswille ist, gibt aber noch keine positive Erklärung, sondern lässt eher nach einer solchen fragen. Dem entspricht später das Gethsemane-Gebet: Jesus stimmt in den Willen Gottes ein (Mk 14,36); aber es bleibt die Frage des „Warum“.
 - Jesus erklärt, der Menschensohn werde „ausgeliefert“: den „Menschen“ (Mk 9,31), den „Hohenpriestern und Schriftgelehrten“ (Mk 10,33), den „Sündern“ (Mk 14,41). Diese „Auslieferung“ – oder „Übergabe“ – ist im Passiv formuliert: Jesus ist danach Objekt, lässt sich das aber gefallen und macht es sich zu eigen (wie es eine Bekenntnistradition gibt, dass er sich selbst „hingegen“ oder „ausgeliefert“ hat). Subjekt ist Gott (theologisches Passiv).
 - Ausgeschlossen ist keineswegs die schuldhafte Beteiligung von Menschen, vor allem von Judas (Mk 3,19 u.ö.) und den Hohenpriestern (Mk 10,33; 15,10).
 - Aber diese menschliche Schuld ist vom Handeln Gottes unterfangen.
 - Gottes Handeln in der Passion Jesu ist ein Geben, ein Lassen, ein Liefern. Gott empfängt nicht, sondern schenkt.
 - Dieses Handeln ist nur dann keine unmoralische Zwangsmaßnahme, wenn Jesus es bejaht.

- Jesus erklärt, dass er als Menschensohn im Dienst an den Menschen sein Leben als „Lösegeld für viele“ gibt (Mk 10,45).
 - Sein Tod ist der letzte Dienst, den er den Menschen erweist.
 - Das „Lösegeld“ ist ein Bild, das an den Sklavenfreikauf erinnert,
 - und zwar entweder im Blick auf einen philanthropischen Mäzen, der einem Sklaven, den z. B. Schulden drücken, die Freiheit schenkt,
 - oder im Blick auf einen Herrn, der einen Sklaven aus einer (schlechten) Herrschaft freikauf, um ihn einer besseren zu unterstellen.

Im ersten Fall wäre die Pointe, dass jemand von der Sünde freikommt, im zweiten, dass er sich der Herrschaft Gottes unterstellt.

Das Geld-Motiv entspricht dem Schuld-Motiv: Schulden müssen bezahlt werden.

- Den Lösepreis zahlt Jesus, weil, wer versklavt ist, kein eigenes Geld hat. Abstrakt: Die Sünde ist so groß, dass keine Selbsterlösung möglich ist.
- Jesus zahlt den Preis mit seinem eigenen Leben, weil er ein dem Tode verfallenes Leben retten will und diese Lebensrettung den vollen Einsatz verlangt.
- Jesus zahlt den Preis an Gott, den Herrn über Leben und Tod. Ihm gehört das Leben des Sünders; ihn hat der Sünder verraten; ihn muss Gott um der Gerechtigkeit willen bestrafen; ihn will Gott retten. Deshalb nimmt Jesus die Strafe stellvertretend auf sich.
- Profiteure sind „viele“, heißt: alle, die erlöst werden sollen und sich retten lassen wollen.
- Die „Vielen“ sind diejenigen, die durch den Preis gekauft werden: Sie werden vom Tod zum Leben geführt.

Mk 10,45 ist eine anstößige, aber explizite Heilsdeutung des Todes Jesu auf der theologischen Höhe der Abendmahlstradition (Mk 14,22-25). Der Satz hat von Markus eine prominente Stellung an der Schnittstelle zwischen dem öffentlichen Wirken Jesu in Galiläa und seinen letzten Tagen in Jerusalem erhalten.

Durch das Lösegeld-Motiv kann dreierlei gezeigt werden:

- Der Heilstod steht in der Konsequenz der Heilssendung Jesu.
- Der Tod hat Heilsbedeutung, weil Jesus, der Diener, ihn stellvertretend für die Sünder stirbt.
- Der Tod ist heilsnotwendig, weil es aus Gründen der Gerechtigkeit eine Entsprechung zwischen Schuld und Erlösung geben muss.

Jemand muss den Preis zahlen für das, was ein Mensch getan und anderen angetan wurde. Niemand ist in der Lage, diesen Preis zu entrichten. Deshalb ist der Menschensohn gekommen, sein Leben zu geben. Er gibt sich hin. Er verkauft seine Seele. Er lässt sich zum Sünder machen. Er wird zum Sklaven. Liebe kostet.

- Im Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1-12) erklärt Jesus seinen Tod als Leidensgeschick des Propheten.
 - Nach alttestamentlicher Auffassung hat Israel die Propheten immer wieder überhört und abgelehnt, verfolgt und verstoßen (Neh 9,26). Die Rabbinen haben das nicht geleugnet (Pesiqtha Rabbathi 138a). Der wahre ist der verfolgte Prophet: „Der Prophet gilt nichts im eignen Land“ (Joh 4,44; vgl. Mk 6,4).
 - Jesus stellt mit dem Täufer Johannes, seinem Verwandten und Vorläufer, das gewaltsame Geschick eines Propheten unmittelbar vor Augen.
 - In der Leidens- und Gerichtsprophetie (z. B. Lk 11,46-51 par. Mt 23; Lk 13,31ff.), aber auch in Zeugnissen nachösterlicher Theologie (Apg 7,52; 1Thess 2,14) ist das Motiv des leidenden Gerechten gegenwärtig.
 - Die synoptische Überlieferung ist aber so breit und tief, dass damit zu rechnen ist, dass Jesus selbst sich als Prophet gesehen hat und die Ablehnung, auf die er gestoßen ist, mit seiner Sendung in Verbindung gebracht hat (vgl. Mk 4,3-9 parr.).

Durch das Motiv des leidenden Propheten kann dreierlei gezeigt werden:

- Jesu Leiden ist die Konsequenz seiner prophetischen Sendung durch Gott.
- Jesu Tod unterstreicht die Legitimität seines Anspruchs.
- Jesu Leiden ist wie sein Wirken auf das Gottesvolk ausgerichtet - in Gericht und Heil.

Allerdings werden auch Grenzen deutlich: Das Leiden des Propheten trägt keinen eigenen Sinn. Es zeigt, welchen Preis Jesus zu zahlen letztlich bereit war. Er zeigt im Winzergleichnis auch an, welcher Heilseffekt erzielt werden wird: Der Weinberg, von anderen Pächtern verwaltet, wird Früchte bringen. Aber das Motiv kann – anders als Mk 10,45 und die Abendmahlstradition – nicht erklären, wieso dieser Effekt gerade durch den Tod Jesu erzielt wird.

- In der Passionsgeschichte selbst deutet Jesus nicht mehr seinen Tod, sondern erleidet ihn und realisiert seine Heilsbedeutung.
 - Beim Letzten Abendmahl eignet Jesus in den Gaben von Brot und Wein sich selbst seinen Jüngern zu (Mk 14,22-25).
 - In Gethsemane betet er als Sohn zum „Vater“, damit sein Wille verwirklicht werde (Mk 14,36).
 - Am Kreuz stellt er die Frage nach dem „Warum“ oder „Wozu“, um die Antwort Gott anheimzustellen (Mk 15,34).

Das Markusevangelium lässt die Gottesherrschaft im Tod Jesu entdecken, weil Jesus im Zuge seiner Sendung stirbt und seine Hoffnung auf die vollendete Gottesherrschaft nicht aufgibt, sondern durchhält (Mk 14,25). Durch den Tod kommt aber das Drama der nahenden Herrschaft Gottes zum Ausdruck:

- dass es den Widerstand all derjenigen offenbart, die Gottes Herrschaft beherrschen wollen,
- und dass die Herrschaft Gottes sich nicht durch Gewalt, sondern durch Liebe verbreitet.

Literatur:

Weihls, A., Die Deutungen des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen, Würzburg 2003

d. Das Markusevangelium bezeugt eine starke Theologie der Auferstehung Jesu von den Toten, auch wenn es keine Erscheinungs- und Sendungsgeschichten gibt.

- Durch die Grabesgeschichte (Mk 16,1-8) wird
 - der Auferstandene der als irdische, der gekreuzigte Jesus von Nazareth identifiziert,
 - die Leiblichkeit der Auferstehung als Ausdruck der Identität des Auferstandenen mit dem Irdischen erhellt,
 - die Erscheinung in Galiläa angekündigt,
 - die den Jüngern mit Petrus an der Spitze ein Jenseits ihres Versagens eröffnet,
 - und sie durch das Vorangehen Jesu neu in die Nachfolge ruft (vgl. Mk 10,32), damit aber neu in die Sendung als Menschenfischer (Mk 1,16-20).
 - die Bedeutung nicht nur der Zwölf, sondern auch anderer, hier der Frauen aus Galiläa, erhellt, für die Entstehung des Osterglaubens,
 - die Entstehung des Osterglaubens in einem Prozess veranschaulicht, mit mehreren Schritten.

Die Grabesgeschichte ist ein genaues erzählerisches Pendant zur Bekenntnis-tradition (1Kor 15,3-5), vom schwierigsten Punkt aus erzählerisch angebahnt.

- Die Grabesgeschichte zeigt, dass und wie sich realisiert, was Jesus angekündigt hat:
 - Die Leidensankündigungen (Mk 8,31; 9,31; 10,32ff.) sind auch Auferstehungsankündigungen.
 - Das „Muss“ (Mk 8,31) umschließt beides, weil Gott nicht nur will, dass Jesus sein Leben gibt, sondern auch, dass er nicht im Tode bleibt, sondern aufersteht.
 - Die Auslieferung (Mk 9,31; 10,33f.) wird durch die Auferstehung aufgehoben.
 - Der „Stein, den die Bauleute verworfen haben“ wird von Gott zum „Eckstein“ gemacht (Mk 12,10ff.). Damit wird die implizite Ekklesiologie (in der Adressierung der Osterbotschaft an die Jünger und Petrus) expliziert.

Die Grabesgeschichte ist im Kern Vergegenwärtigung der Verkündigung Jesu (Mk 14,28). Sie verweist für die Zukunft nach Galiläa, wo Jesus mit der Verkündigung der Gottesherrschaft begonnen hat, um die Zukunft aller Zukunft zu eröffnen.

- Jesus selbst hat nach Mk 12,35ff. Ps 110 so ausgelegt, dass die Erhöhung zur Rechten Gottes als Effekt der Auferstehung Jesu erscheint und daraus die Gottessohnschaft des Messias abgeleitet wird. Damit ist ein Horizont vorgezeichnet, in dem Jesus aus dem Grab ersteht und den Seinen erscheint, um sie zu senden.
- Die Auferstehung Jesu ist der eschatologische Ernstfall der allgemeinen Auferstehung Jesu von den Toten, die Jesus im Streitgespräch mit den Sadduzäern begründet, indem er auf die Selbstoffenbarung Gottes am brennenden Dornbusch Ex 3 zurückgeht (Mk 12,18.27).