

Jesus überwindet Grenzen

Narrative Christologie im Markusevangelium

Nils Neumann

1. Der narrative Charakter des Markusevangeliums

Ein Blick in die Schriften der Bibel macht es schnell deutlich, dass die Vermittlung von theologischer Überlieferung hier sehr häufig im Modus des Erzählens geschieht. Bereits in den 1970er Jahren begannen daher auch Bemühungen, die theologische Relevanz des Erzählens zu würdigen und zu reflektieren, was zur Entstehung einer „narrativen Theologie“ Anlass gab.¹ Dass wir es auch in den Texten des Neuen Testaments an vielen Stellen mit erzählerischen, also narrativen Aussagen zu tun haben, ist in der exegetischen Wissenschaft mithin seit längerer Zeit wahrgenommen worden. Zu den Texten mit besonders starken erzählerischen Anteilen gehören die Evangelien, die Apostelgeschichte und auch die Johannesoffenbarung.²

1.1 Die narratologische Exegese

Bei Markus fing alles an. Denn beim Markusevangelium handelt es sich um das älteste und auch um das kürzeste Evangelium im Neuen Testament. Bis in die

¹ Programmatisch zur theologischen Relevanz des Erzählens äußert sich G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, 1978, 134–135. Plädoyers für eine narrative Theologie halten sodann H. WEINRICH, *Narrative Theologie* (Conc(D) 9, 1973, 329–334), und J. B. METZ, *Kleine Apologie des Erzählens* (Conc(D) 9, 1973, 334–341). Vgl. außerdem I. MÜLLNER, *Perspektiven. Biblische Texte und Narratologie* (in: DIES. / B. SCHMITZ [Hg.], *Perspektiven. Biblische Texte und Narratologie* [SBB 75], 2018, 11–38), 16.

² Wenig zielführend wäre es hingegen, eine strikte Differenzierung zwischen narrativen und argumentativen Schriften im Neuen Testament vorzunehmen. Dass gerade auch die Briefe des Paulus – die deutliche argumentative Akzente tragen – hinsichtlich ihrer narrativen Aspekte gewürdigt werden sollten, hat die jüngere Forschung verstärkt in den Blick genommen. Vgl. dazu insbes. die beiden angekündigten Bücher von CH. HEILIG, *Paulus als Erzähler? Eine narratologische Perspektive auf die Paulusbriefe* (BZNW 237), 2020, und CH. WEHDE, *Autobiographisches Erzählen im Galaterbrief. Die Funktionen des autobiographischen Abschnitts Gal 1,11–2,21 im Kontext des Galaterbriefes vor dem Hintergrund antiker Autobiographie und Epistolographie*, Diss. Typoskript, 2019.

1980er Jahre hinein wurde die Auslegung des Markusevangeliums durch die diachrone Leitfrage bestimmt, wie der Text entstanden ist, d. h. auf welchen Überlieferungen er basiert und wie diese sich im ältesten Evangelium zu einer sinnvollen Einheit verbinden.

Doch dann entsteht einer neuer Trend der exegetischen Forschung: Die Exegetinnen und Exegeten fragen nun nicht mehr nur nach der Entstehung des Textes, sondern beginnen sich auch umso dezidierter unter synchroner Perspektive für die narrative Qualität der Schrift zu interessieren. Einen ersten Meilenstein in dieser Hinsicht legen David Rhoads und Donald Michie vor, die – später verstärkt durch Joanna Dewey – bewusst eine neue Herangehensweise an den Bibeltext erproben wollen.³ Dazu greifen sie auf Methoden aus der Literaturwissenschaft zurück und legen das Markusevangelium mit den Mitteln aus, die auch die zeitgenössische Erzähltextforschung zur Analyse einer Kurzgeschichte verwenden würde.

Konkret beziehen sich Rhoads u. a. in ihrem Buch „Mark as Story“ („Das Markusevangelium als Erzählung“) sehr eng auf das Werk des nordamerikanischen Literaturwissenschaftlers Seymour Chatman, „Story and Discourse“.⁴ Darüber hinaus rezipieren Sie das analytische Instrumentarium von Wesley Kort.⁵ Die Stichworte, anhand derer die einzelnen Kapitel des Buchs von Rhoads u. a. arrangiert sind, lauten: Narrator, Settings, Plot, Characters, Audience. Sie gelten in der nordamerikanischen Literaturwissenschaft dieser Zeit als die wesentlichen Bausteine bzw. Elemente einer fiktionalen Erzählung. So fragen auch Rhoads u. a. nach der Person des Erzählers („Narrator“) und nach dessen Kommunikation mit seinem Publikum („Audience“). Gegenstand dieser Kommunikation ist die Erzählung („Story“): Dazu gehören die Einbettung der erzählten Ereignisse in Raum und Zeit, also der Rahmenbedingungen, innerhalb derer die erzählte Handlung sich zuträgt („Settings“), die Charakterisierung der auftretenden Figuren („Characters“), sowie die Frage nach den erzählten Ereignissen („Events“), die in ihrer Gesamtheit den Erzählverlauf („Plot“) ausmachen.

Durch diese neue Zugangsweise werden plötzlich Eigenarten des Markusevangeliums erkennbar, die zuvor nur wenig Beachtung finden konnten, etwa der

³ D. RHOADS / J. DEWEY / D. MICHIE, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, 1999. Vgl. auch D. RHOADS, *Narrative Criticism and the Gospel of Mark* (JAAR 50, 1982, 411–432). Sammelbände wie die folgenden zeigen dann an, dass sich aus den ersten Anfängen eine breitere Richtung in der Forschung entwickelt: J. CH. EXUM / D. J. A. CLINES, *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (JSOTS 143), 1993; E. STRUTHERS MALBON / E. V. MCKNIGHT, *The New Literary Criticism and the New Testament* (JSNTS 109), 1994.

⁴ S. CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, 1978. Siehe dazu RHOADS, *Narrative Criticism*, 414.

⁵ Aus den Werken von Kort vgl. insbes. W. KORT, *Narrative Elements and Religious Meanings*, 1975; vgl. auch DERS., *Story, Text, and Scripture. Literary Interests in Biblical Narrative*, 1988. Vgl. zum Einfluss von Kort auf Rhoads u.a insbes. CH. W. SKINNER, *Telling the Story. The Appearance and Impact of Mark as Story* (in: K. R. IVERSON / SKINNER [Hg.], *Mark as Story. Retrospect and Prospect*, 2011, 1–16), 10–11.

narrative Plot der Schrift. Darum findet die neue Methode schnell weitere Anhängerinnen und Anhänger und geht unter dem Namen „Literary Criticism“ oder „Erzähltextanalyse“ bald auch in die Lehrbücher des exegetischen Handwerkszeugs ein. Die narrative Beschaffenheit des Markusevangeliums kann mittlerweile sogar als besonders gut erforscht gelten.

Die Markusforschung unter narratologischer Perspektive kann an dieser Stelle nicht adäquat aufgearbeitet werden und muss es auch gar nicht. Genannt werden sollen jedoch einige Werke, die im Lauf der Jahre dazu beigetragen haben, die Markusexegese mit narratologischen Mitteln besonders zu profilieren: Schon früh widmet sich Robert C. Tannehill 1977 den Jüngern des Markusevangeliums und fasst diese in seinem Aufsatz als „Rolle“ auf, die eine erzählerische Funktion erfüllt.⁶ Elizabeth Struthers Malbon schreibt in den 1980er Jahren dann eine Reihe von Studien zu Facetten markinischer Erzählkunst.⁷ Der deutschsprachigen Forschung macht Ferdinand Hahn im Jahr 1985 mit dem Sammelband „Der Erzähler des Evangeliums“ wichtige internationale Arbeiten in Übersetzung zugänglich.⁸ Immer noch sehr stark den Pionierarbeiten von Rhoads und Chatman ist der 1998 erscheinende Aufsatz von Ute E. Eisen verpflichtet. Sie erläutert unter dem Titel „Das Markusevangelium erzählt“ die klassischen Elemente der Erzählung anhand des Markusevangeliums, nimmt dabei aber auch jüngere methodische Entwicklungen auf.⁹ In den folgenden Jahren nimmt sodann der Facettenreichtum narratologischer Arbeiten deutlich zu: Paul-Gerhard Klumbies schenkt der mythischen Logik und der Raumdarstellung im Markusevangelium besondere Beachtung.¹⁰ So zeigt er etwa an der Szene von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,2–12) auf, wie hier Heilung und Sündenvergebung nicht als konträre, sondern als logisch miteinander zusammenhängende Seiten des vollmächtigen Handelns Jesu zu begreifen sind. Durch sein Handeln stellt Jesus den Geheilten wieder in die Gemeinschaft mit Gott hinein, die zuvor in Zweifel gestanden hatte.¹¹ Ohajuobodo I. Oko untersucht die Interdependenz zwischen der Charakterisierung Jesu und dem Plot des ersten Evangeliums, um damit die Identität Jesu in ihrer markinischen Beschreibung zu ergrün-

⁶ R. C. TANNEHILL, The Disciples in Mark. The Function of a Narrative Role (JR 57, 1977, 386–405).

⁷ Dazu gehören u. a. E. S. MALBON, Galilee and Jerusalem. History and Literature in Markan Interpretation (CBQ 44, 1982, 242–255); DIES., The Jesus of Mark and the Sea of Galilee (JBL 103, 1984, 363–377); DIES., Narrative Space and Mythic Meaning in Mark, 1986; DIES., Disciples/Crowds/Whoever. Markan Characters and Readers (NT 28, 1986, 104–130).

⁸ F. HAHN, Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung (SBS 118/119), 1985. Der Band enthält Übersetzungen von Studien von Wille S. Vorster, Robert C. Tannehill und Norman R. Petersen. Ferdinand Hahn und sein damaliger Assistent Cilliers Breytenbach fügen diesen noch eigene Aufsätze hinzu.

⁹ U. E. EISEN, Das Markusevangelium erzählt. Literary Criticism und Evangelienauslegung (in: S. ALKIER / R. BRUCKER [Hg.], Exegese und Methodendiskussion [TANZ 23], 1998, 135–153). Besondere Beachtung erfährt in diesem Aufsatz auch das Werk von Gérard Genette.

¹⁰ P.-G. KLUMBIES, Der Mythos bei Markus (BZNW 108), 2001; DERS., Das Markusevangelium als Erzählung (WUNT 408), 2018.

¹¹ Vgl. KLUMBIES, Mythos (s. Anm. 10), 161–165; DERS., Die Heilung eines Gelähmten und vieler Erstarrter (Die Heilung eines Gelähmten) – Mk 2,1–12 (Mt 9,1–8; EvNik 6) (in: R. ZIMMERMANN [Hg.], Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, 2013, 235–247).

den.¹² Eine narrative Herangehensweise, die auch Impulse aus der Kognitionsforschung integriert, macht Jan Rügemeier für die Analyse der markinischen Christologie fruchtbar.¹³ Er achtet dabei beispielsweise auch darauf, wie sich Christologie nicht nur in den auf Jesus angewandten Prädikaten, sondern insbesondere im Modus der Erzählung artikuliert. Diese jüngeren Veröffentlichungen zeigen damit an, dass eine narratologische Analyse sich auch besonders dazu eignet, die Christologie des Markusevangeliums zu erschließen.

Den verschiedenen Studien gemeinsam ist, dass sie mit der Narratologie eine moderne literaturwissenschaftliche Beschreibungssprache nutzen, um den biblischen Text präzise zu begreifen.

1.2 Anschauliche Beschreibungen in Erzähltexten

In jüngerer Zeit entsteht zudem aber auch eine Reihe von exegetischen Arbeiten, die diese moderne Terminologie ergänzen, indem sie ein Phänomen fokussieren, das bereits in antiker Zeit Gegenstand von theoretischen Abhandlungen ist, und zwar das Phänomen der „Anschaulichkeit“. Die antiken Quellentexte sprechen diesbezüglich von gr. *ἐνάργεια* bzw. lat. *evidentia*. Namentlich sind es die antiken Rhetoriker, die Lehrer der Redekunst, die wahrnehmen, dass eine Erzählung sich anschaulich ausgestalten lässt¹⁴ und der Redner auch einen bestimmten Nutzen daraus ziehen kann, wenn er eine Szene anschaulich erzählt. Sie lehren ihre Schüler darum die Technik der anschaulichen Schilderung (*ἐκφρασις* bzw. *demonstratio*). Erstaunlicherweise sind in den vergangenen

¹² O. I. OKO, „Who then Is this?“ A Narrative Study of the Role of the Identity of Jesus in the Plot of Mark's Gospel (BBB 148), 2004.

¹³ J. RÜGEMEIER, Poetik der markinischen Christologie. Eine kognitiv-narratologische Exegese (WUNT 2458), 2017.

¹⁴ Auch wenn die anschauliche Schilderung in der antiken Theorie ganz klar ein rhetorisches Ziel verfolgt und damit eine argumentative Funktion besitzt, findet sie doch vor allem Anwendung in narrativen Kontexten. Besonders deutlich ablesbar ist dies am Aufriß der *Institutio Oratoria* des römischen Rhetorikers Quintilian. Er behandelt die Anschaulichkeit unter anderem als Teilbereich seiner Auseinandersetzung mit der *narratio*, d. h. mit demjenigen Teil der Gerichtsrede, der dazu dient, den Sachverhalt der zur Verhandlung stehenden Tat darzulegen (Quint., Inst. 4,2,63–65). Aber auch die Objekte, die die Lehrbücher als typische Gegenstände einer anschaulichen Beschreibung nennen, lassen die Narrativität der Anschaulichkeit erkennen. Nach Quintilian eignen sich Personen, Handlungen und Orte optimal zur anschaulichen Gestaltung (Inst. 8,3,64; 9,2,44). Theon fügt dieser Liste noch ein viertes Element an, wenn er nicht nur Personen, Handlungen und Orte, sondern auch Zeiten zum Objekt der anschaulichen Schilderung erklärt (Theon 7,4–5). Und genau bei diesen Objekten handelt es sich seiner Auskunft nach um die typischen Inhalte einer Erzählung (gr. διήγησις: Theon 7,47–48; vgl. auch Quint., Inst. 4,2,36). Vgl. zum Zusammenhang zwischen Erzählung und Anschaulichkeit auch meine Ausführungen in N. NEUMANN, Hören und Sehen. Die Rhetorik der Anschaulichkeit in den Gottes-thron-Szenen der Johannesoffenbarung (ABG 49), 2015, 134–142.

Jahren gleich mehrere exegetische Qualifikationsarbeiten erschienen, die analysieren, wie auch Texte des Neuen Testaments von einer anschaulichen Erzählweise Gebrauch machen. Die antiken Texte aus der Rhetorik leisten einen wichtigen Beitrag zum Verständnis dessen, wie anschauliche Beschreibungen auf ein antikes Publikum zu wirken imstande sind.

Meghan Henning befasst sich mit Höllen-Schilderungen im Neuen Testament und im frühen Christentum.¹⁵ Robyn J. Whitaker und ich selbst widmen uns der Johannesoffenbarung mit ihren apokalyptischen Visionen.¹⁶ Gudrun M. Nassauer analysiert die lukanische Geburtserzählung,¹⁷ und Sunny K.-H. Wang schließlich arbeitet an den Zeichen Jesu im Johannesevangelium.¹⁸ Obwohl hier somit ganz verschiedene narrative Texte des Neuen Testaments in den Fokus kommen, gleichen sich die Arbeiten hinsichtlich ihrer methodischen Herangehensweise: Durch den Einbezug der antiken Rhetorik erschließen sich die Studien ein Segment der antiken Textpragmatik. Insbesondere ermöglicht es die Würdigung von „Anschaulichkeit“ in antiken Erzähltexten, präzise zu beschreiben, wie diese Texte ihr Publikum nicht nur kognitiv, sondern auch affektiv ansprechen wollen, indem sie die innere Sinneswahrnehmung der Hörerinnen und Hörer bzw. der Leserinnen und Leser anregen.

Die rhetorische Technik der anschaulichen Schilderung soll hier nur kurz anhand einer der antiken Abhandlungen erläutert werden: Vermutlich im 1. Jh. n.Chr. – also etwa zeitgleich mit dem Markusevangelium – entsteht die älteste erhaltene Zusammenstellung rhetorischer Schulübungen, der sog. *Progymnasmata*. Die Ähnlichkeiten, die diese unter dem Namen Theons überlieferte Schrift zum Lehrbuch des Quintilian und zu anderen Werken der Rhetorik aufweist, zeigen, dass die Inhalte sich aus einer noch älteren Tradition speisen. Was Theon schreibt, ist also keine Einzelmeinung, sondern repräsentiert in Grundzügen verbreitete Lehren der antiken Rhetorik.

Theon definiert die anschauliche Beschreibung folgendermaßen: „Eine *ἔκφρασις* ist eine beschreibende Behandlung, die anschaulich vor den Blick führt, was sichtbar gemacht wird“ (*ἔκφρασις ἐστὶ λόγος περιηγηματικὸς ἐναργῶς ὑπ’ ὅψιν ἄγων τὸ δηλούμενον*; Theon 7,1–2). Hier fällt bereits die mehrfache Bezugnahme auf den Vorgang visueller Wahrnehmung auf. Zwar arbeitet der Redner mit einer verbalen Darstellung (*λόγος περιηγηματικὸς*); diese jedoch führt dem Publikum etwas anschaulich vor Augen (*ὑπ’ ὅψιν*).

¹⁵ M. HENNING, *Educating Early Christians Through the Rhetoric of Hell. „Weeping and Gnashing of Teeth“ as Paideia in Matthew and the Early Church* (WUNT2 382), 2014.

¹⁶ R. J. WHITAKER, *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation* (WUNT2 410), 2015; NEUMANN, *Hören und Sehen* (s. Anm. 14), pass.

¹⁷ G. M. NASSAUER, *Heil sehen. Strategien anschaulicher Christologie in Lk 1–2* (HBS 83), 2016.

¹⁸ S. K.-H. WANG, *Sense Perception and Testimony in the Gospel According to John* (WUNT2 435), 2017.

Geeignete Themen für eine anschauliche Schilderung sind potenziell alle Elemente der Erzählung: Personen, Taten, Orte, Zeiten (7,3–4). Mit dieser Aufzählung verortet Theon die ἔκφρασις dezidiert in einem narrativen Einsatzbereich.¹⁹ Für jede dieser Kategorien listet der Autor eine Handvoll konkreter Beispiele auf, die sich gut zum Objekt einer anschaulichen Beschreibung machen ließen. Die Ereignisse (bzw. „Taten“), die Theon in diesem Zusammenhang nennt, sind „die Beschreibung von Krieg, Friedensschluss, Wintersturm, Hungersnot, Seuche, Erdbeben“ (7,13–14: ἔκφρασις πολέμου, εἰρήνης, χειμῶνος, λιμοῦ, λοιμοῦ, σεισμοῦ). Es fällt auf, dass dies ausnahmslos Ereignisse sind, bei denen menschliches Leben in Gefahr gerät.²⁰ Brenzlige und lebensbedrohliche Situationen eignen sich somit nach Theon ganz besonders für eine anschauliche Ausgestaltung.²¹

Wie genau kann der Redner dies nun erreichen und seiner Darstellung Anschaulichkeit verleihen? Theon beantwortet dies knapp: Der Redner soll sich vergegenwärtigen, was vor, während und nach dem Ereignis geschehen ist (7,40–42). Eine kleinschrittige Erzähltechnik führt also zum gewünschten Erfolg.²² Die wichtigsten Eigenschaften der ἔκφρασις sind in erster Linie Klarheit und Anschaulichkeit (7,53–54: σαφήνεια μὲν μάλιστα καὶ ἐνάργεια). Aber – und dies gilt in zweiter Linie eben auch: Der Redner soll die Darstellung nicht durch überflüssige Details in die Länge ziehen (7,54–55).²³

Wenn er die Ereignisse auf diese Weise darstellt, erzielt der Redner bei seiner Hörerschaft einen Unmittelbarkeits-Effekt, „so dass die Dinge beinahe gesehen werden, die kundgetan werden“ (7,54: τοῦ σχεδὸν ὁρᾶσθαι τὰ ἀπαγγελλόμενα).²⁴ Und dies ist sehr nützlich, weil das Miterleben eine große Überzeugungskraft auf das Publikum ausübt. Anschauliche Rede macht die Hörenden zu Augenzeugen, versetzt sie in die Lage „beinahe zu sehen“, was der

¹⁹ Vgl. NEUMANN, Hören und Sehen (s. Anm. 14), 136. Vgl. dazu auch R. WEBB, Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice, 2009, 62–63.

²⁰ Auch den „Frieden“ begreift Theon als Ereignis, bezieht sich also offenkundig auf den Friedensschluss nach dem Ende von Kampfhandlungen. In diesem Fall überwiegt die Erleichterung über das Ende der Lebensbedrohung, nicht mehr die akute Gefahr selbst.

²¹ Vgl. dazu auch meinen im Erscheinen befindlichen Beitrag N. NEUMANN, Vivid Rhetoric in the Account of Jesus Walking on the Sea (in: M. HENNING / N. NEUMANN [Hg.], Vivid Rhetoric in the New Testament [ESEC], Erscheint Ende 2020).

²² Vgl. WEBB, Ekphrasis (s. Anm. 19), 71; G. ZANKER, Enargeia in the Ancient Criticism of Poetry (RhM 124, 1981, 297–311), 298.

²³ Vgl. dazu auch WEBB, Ekphrasis (s. Anm. 19), 66–67.

²⁴ Vgl. auch HENNING, Rhetoric (s. Anm. 15), 56; ZANKER, Enargeia (s. Anm. 22), 297 und 300–301. Dabei machen viele Aussagen der antiken Rhetoriker keinen Unterschied zwischen der tatsächlichen Sinneswahrnehmung und dem Effekt, der sich bei der Rezeption einer anschaulichen Schilderung ergibt. Heath hingegen betont den Unterschied zwischen beiden Arten der Wahrnehmung. Vgl. J. M. F. HEATH, Absent Presences of Paul and Christ. Enargeia in 1 Thessalonians 1–3 (JSNT 32, 2009, 3–38), 5, 21–22 und 28.

Redner ihnen schildert, und regt auf diese Weise auch die Empfindungen des Publikums an.²⁵

Noch deutlicher als Theon thematisiert der römische Rhetoriker Quintilian die Verknüpfung zwischen Anschaulichkeit und affektiver Wirkung. Quintilian, der im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts schreibt, ist ebenfalls Zeitgenosse des Markus-Evangelisten. An mehreren Stellen seiner *Institutio Oratoria* kommt Quintilian auf die *evidentia* zu sprechen, davon einmal im Kontext der Erregung von Gefühlen (Inst. 6,2,29–36), mit der der Verfasser sich ausführlich befasst. Anhand von Beispielen zeigt er auf, wie eine anschauliche Beschreibung so eingesetzt werden kann, dass sich bei der Hörerschaft der Rede eine angemessene gefühlsmäßige Reaktion auf die Begebenheiten einstellt, von denen der Redner erzählt.

Ihre primäre Verwendung hat die antike Rhetorik in offenen Diskurs-Situationen. Wo Dinge strittig sind – etwa vor Gericht oder in der politischen Versammlung –, treten Redner auf, die sich darum bemühen, die Entscheidungsträger von dem zu überzeugen, was sie als für die Gemeinschaft richtig erachten.²⁶ Bevor der Redner seine Aufgabe wahrnimmt, kennt er den Ausgang des Verfahrens nicht. Er tut deswegen sein Möglichstes, um diesen offenen Ausgang in die von ihm gewünschte Richtung zu beeinflussen.

2. Anschauliche Christologie im Markusevangelium

Auch das Markusevangelium setzt eine in mehrfacher Hinsicht konfliktuöse Situation zumindest implizit voraus. Sie zu verstehen, ist in der Exegese die Aufgabe der Einleitungswissenschaft. Diese nimmt die Positionen in den Blick, die eine biblische Schrift bezieht, und begreift sie als Beiträge zu einem aktuellen Diskurs in der Gemeinschaft, für die der Text geschrieben wurde. Auf diese Weise wird hinter den Aussagen des Textes die Entstehungssituation greifbar.

Wenn im Folgenden nun vier Szenen des Markusevangeliums einer genaueren Betrachtung unterzogen werden, dann geschieht dies unter einer doppelten Leitperspektive: Gefragt wird erstens synchron nach der Beschaffenheit der markinischen Erzählung. Dabei wird vor allem auf Merkmale von Anschaulichkeit zu achten sein: Wo weist der Text solche Züge auf, die Theon als anschaulich begreifen würde? D. h. wo benennt er, was vor, während und nach einem Ereignis geschehen ist? Das Markusevangelium erzählt im Episoden-Stil. Jede Szene umfasst ein zentrales Ereignis, das in aller Regel in einer Aktivität Jesu besteht.²⁷ Es soll darauf geachtet werden, inwieweit dieses zen-

²⁵ Vgl. WEBB, Ekphrasis (s. Anm. 19), 85 und 131; ZANKER, Enargeia (s. Anm. 22), 298.

²⁶ Insofern hebt Henning zu Recht die pädagogische Funktion der anschaulichen Schilderung hervor. Vgl. HENNING, Rhetoric (s. Anm. 15), 54–55.

²⁷ Auf Rudolf Bultmann geht die Unterscheidung zwischen Reden- und Erzählstoff der synoptischen Überlieferung zugrunde. Vgl. R. BULTMANN, Die Geschichte der synopti-

trale Ereignis kleinschrittig beschrieben und ggf. mit einer Vor- und Nachgeschichte versehen wird. Zweitens wird aber auch die diachrone Frage danach gestellt, welche akuten Fragen das Markusevangelium durch seine Erzähltechnik bearbeitet, und wie es sich zu diesen Fragen positioniert.

2.1 *Jesus überquert den See*

Im ersten Teil des Markusevangeliums hält sich Jesus in der Gegend um den See Genesareth auf (Mk 1–8). Zwei Szenen erzählen auch ausführlich von Überquerungen des Sees im Boot, und beide Male verläuft die Fahrt nicht frei von Komplikationen. Es ist umstritten, ob der Markus-Evangelist genaue geographische Kenntnisse dieser Region besitzt. Lokalisiert man die genannten Orte auf der Landkarte, dann ergibt sich die Einsicht, dass Jesus und seine Jünger den See jeweils diagonal in West-Ost-Richtung überqueren. Auch wenn es sich nicht endgültig entscheiden lässt, ob diese Richtungsangaben vom Verfasser genau so intendiert sind, wird auf jeden Fall deutlich, dass Jesus vor und nach seinen Fahrten über den See unterschiedlichen Personen begegnet: Während er im Westen mit solchen Menschen interagiert, die von einer jüdischen²⁸ Religiosität geprägt sind, wird im Osten eine Begegnung mit Menschen aus den anderen Völkern möglich. Hier überwindet Jesus also nicht nur eine geographische, sondern zugleich auch eine kulturelle Grenze.²⁹ Zur Tragweite des Verhaltens Jesu in diesen Kontexten folgen später noch genauere Überlegungen. In den markinischen Szenen, die auf dem See spielen, deutet sich die

schen Tradition (FRLANT 29), ¹⁰1995. Bultmann gliedert sein wegweisendes Werk zur Formgeschichte in die beiden Hauptteile „Die Überlieferung der Reden Jesu“ (8–222) und „Die Überlieferung des Erzählstoffes“ (223–346). Für die beiden Sorten von Traditionen greifen seiner Ansicht nach strikt unterschiedene traditionsgeschichtliche Dynamiken. Angesichts der vorgelegten Analysen scheint diese Unterscheidung Bultmanns hier jedoch nicht zielführend zu sein. In seinen Arbeiten zum Markusevangelium hat auch Paul-Gerhard Klumbies schon mehrfach auf die Einheit von Jesu Worten und Taten nach der marinischen Darstellung hingewiesen. Die beiden Aspekte des Wirkens Jesu gehören bei Markus zusammen wie die beiden Seiten einer Münze. Es ist fraglich, inwieweit eine Auftrennung des Materials unter diachroner Perspektive überzeugen kann. Siehe dazu insbes. KLUMBIES, *Mythos* (s. Anm. 10), 307–309.

²⁸ Anstelle des „Judentums“ spreche ich hier lieber von „jüdischer Religiosität“, um anzuzeigen, dass die kulturellen Gegebenheiten, die das Markusevangelium voraussetzt, vielerlei Facetten besitzen. Neben religiösen machen auch weitere kulturelle sowie geographische und ethnische Aspekte das aus, was charakteristisch jüdisch ist. Die Aspekte lassen sich zwar vielfach sinnvoll unterscheiden, dürfen aber nicht voneinander isoliert werden. Vgl. dazu auch S. MASON, *Das antike Judentum als Hintergrund des frühen Christentums* (ZNT 37, 2016, 11–22).

²⁹ Zum Begriff der „Grenze“ vgl. J. M. LOTMAN, *Die Struktur literarischer Texte*, ⁴1993, 327; zu ihrem Wesen der kulturellen Konstruktion vgl. a. a. O., 313.

kulturelle Grenzüberschreitung nur an. Stärker haben diese Szenen zunächst aber eine andere Problematik im Fokus: Die Frage danach, wer Jesus ist.

2.1.1 Die Sturmstillung (Mk 4,35–41)

Nachdem Jesus in der Gegend von Kapernaum im Nordwesten (seit Mk 2,1) Wunder vollbracht und Gleichnisse erzählt hat, fährt er mit seinen Jüngern über den See, wo sie später im südöstlich des Sees gelegenen Gerasa ankommen werden (5,1). Unterwegs werden sie im Boot durch einen Sturm überrascht. Die Jünger geraten in Aufregung, während Jesus schläft. Nachdem sie ihn geweckt haben, bringt Jesus den Sturm zum Schweigen, wodurch die Jünger in Furcht versetzt werden. Schritt für Schritt umreißt die Erzählung somit das Geschehen.³⁰

Inhaltlich geht es um eine Situation der Lebensgefahr.³¹ Mehrere Einzelheiten tragen dazu bei, die Gefahr zu skizzieren, so zum Beispiel der Hinweis auf die Größe des Sturms (v. 37)³² und ganz explizit die barsche Frage der Jünger: „Stört es dich nicht, dass wir umkommen?“ (v. 38). Auch der Kontrast zwischen dem ruhig schlafenden Jesus und den beunruhigten Jüngern unterstreicht den dramatischen Charakter der Situation.

Doch infolge von Jesu Eingreifen wird der große Sturm sodann durch eine große Stille abgelöst (v. 39). Jesus geht mit dem Sturm ebenso um, wie er zuvor bereits mit Dämonen verfahren ist, die er ebenfalls zum Schweigen gebracht hat. So verbindet eine Reihe von wörtlichen Überschneidungen die Sturmstillung mit dem Exorzismus von Mk 1,25–27.³³ Dass sich aber Jesu göttliche Voll-

³⁰ Interessanterweise bemerkt auch Oko, Who then is this? (s. Anm. 12), 148 die erzählerischen Details, die der Szene Anschaulichkeit („vividness“) verleihen – auch wenn er sich nicht auf die entsprechende Theorie der antiken Rhetorik bezieht.

³¹ Besonders differenziert arbeitet Geyer dies heraus. Vgl. D. GEYER, Fear, Anomaly, and Uncertainty in the Gospel of Mark (ATLA.MS 47), 2002, 97–106. Vgl. auch D.-A. KOCH, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums (BZNW 42), 1975, 93–94.

³² Oko, Who then is this? (s. Anm. 12), 147 betont in diesem Zusammenhang auch die Bedrohung, die von den Naturgewalten als Chaosmächten ausgeht. Vgl. ferner H.-G. GRADL, Glaube in Seenot (Die Stillung des Sturms) Mk 4,35–41 (Lk 8,22–25) (in: R. ZIMMERMANN [Hg.], Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, 2013, 257–265), 258.

³³ In beiden Szenen sorgen sich die Akteure um ihr Leben und artikulieren dies in einer an Jesus gerichteten Frage: Die Dämonen fürchten sich angesichts der Präsenz Jesu (1,24: ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς), so wie sich die Jünger auf dem See vor Wind und Wellen fürchten (4,38: ἀπολλύμεθα). Jesus wendet sich daraufhin an die gefährlichen Mächte, indem er sie bedroht (1,25; 4,39 jeweils ἐπετίμησεν) und zum Schweigen auffordert (1,25: φημώθητι; 4,39: πεφίμωσο). Es tritt eine sofortige Änderung der bedrohlichen Situation ein; dabei wird es still: Der Besessene schreit noch einmal mit lauter Stimme auf, bevor die bösen Geister ihn verlassen (1,26: φωνῆσαν φωνῇ μεγάλῃ), und auf dem See stellt sich eine

macht in seiner Fähigkeit niederschlägt, böse Geister auszutreiben, wissen die Leserinnen und Leser des Markusevangeliums bereits.³⁴ Im Handeln Jesu ereignet sich damit etwas, das „Epiphanie“ genannt werden kann: Der Einbruch göttlicher Wirklichkeit in die menschliche Sphäre hinein.³⁵

Entsprechend endet die Szene dann auch mit einer affektiven Reaktion der Jünger: Sie fürchten sich mit großer Furcht (v. 41). Die *figura etymologica* unterstreicht die Intensität des Affekts, die sich offenkundig mit der christologischen Frage nach der Identität Jesu wechselseitig erläutert.³⁶ Das Erlebte macht den Jüngern deutlich, dass hier etwas Außergewöhnliches geschehen ist, dass sie es mit der Präsenz der göttlichen Welt zu tun bekommen haben. Zwar resultiert daraus zunächst auch Desorientierung,³⁷ doch ist die Furcht der Jünger in ihrem antiken Kontext eine ganz angemessene Reaktion auf die Epiphanie-

„große Stille“ ein (4,39: ἐγένετο γαλήνη μεγάλη). Die Anwesenden quittieren dies mit Verwunderung: Die Zeugen des Exorzismus geraten außer sich (1,27: ἐθαμβήθησαν), und die Jünger auf dem See fürchten sich (4,41: ἐφοβήθησαν). Ihre Verwunderung äußern sie dann schließlich in der Frage nach dem Wesen des Geschehenen bzw. nach der Identität Jesu (1,27: τί ἐστὶν τοῦτο; 4,41 τίς ἄρα οὗτός ἐστιν;). Die Frage entzündet sich an Jesu Vollmacht gegenüber den bedrohlichen Kräften, welche ihm gehorchen müssen (1,27: καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ; 4,41: καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ). Recht ausführlich hierzu auch R. FENEBERG, Der Jude Jesus und die Heiden. Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium (HBS 24), 2000, 132. Vgl. ferner P. J. ACHEMEIER, Person and Deed. Jesus and the Storm-Tossed Sea (Interpr 16, 1962, 169–176), 176; OKO, Who then is this? (s. Anm. 12), 149.

³⁴ Vgl. die Reaktion in Mk 1,27, die interessanterweise auf Jesu Lehre in Vollmacht abhebt, nachdem dieser einen Exorzismus vollbracht hat. Zur Zusammengehörigkeit beider Aspekte in der markinischen Christologie vgl. R. SCHMÜCKER, Zur Funktion der Wundergeschichten im Markusevangelium (ZNW 84, 1993, 1–26), 21.

³⁵ Vgl. T. DWYER, The Motif of Wonder in the Gospel of Mark (JSNTS 128), 1996, 109. Vgl. hierzu auch ACHEMEIER, Person and Deed (s. Anm. 33), pass. Achtemeier erkennt insbesondere im religionsgeschichtlichen Kontext des Antiken Nahen Ostens im Handeln Jesu einen Hinweis auf seine göttliche Identität, da die Herrschaft über die chaotischen Wassermächte nur von einem Gott ausgeübt werden kann, wie etwa in antiken mesopotamischen Quellen. Vgl. ferner GRADL (s. Anm. 32), Glaube, 257; L. SCHENKE, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums (SBB 5), 1974, 65 und 70.

³⁶ So auch OKO, Who then is this? (s. Anm. 12), 151.

³⁷ Das Ende der Szene gilt als klassischer Beleg für das markinische Motiv vom sog. „Jüngerunverständnis“. Vgl. dazu W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, ³1963, 101–114. Vgl. dazu auch SCHENKE, Wundererzählungen (s. Anm. 35), 40. Schenke (82) geht allerdings davon aus, dass der Evangelist Markus das Unverständnis der Jünger ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit rückt und damit der in der Tradition vorgefundenen Konzentration auf die göttliche Macht Jesu weniger Beachtung schenkt. M. E. ist es angesichts des Befundes am Text jedoch nicht nötig, die beiden Aspekte der Szene gegeneinander auszuspielen. Der christologische Fokus ist – wie sich noch zeigen wird – auch für andere Wunder-Szenen des Markusevangeliums charakteristisch, so dass er auch an der vorliegenden Stelle nicht geschmälert werden sollte. Ähnlich auch DWYER, Motif (s. Anm. 35), 111.