

Die Heilung eines Gelähmten und vieler Erstarrter – Mk 2,1–12 (Mt 9,1–8; EvNik 6)

The Healing of a Paralyzed Man – Mk 2:1–12 (Mt 9:1–8; EvNik 6)

The literary-formalistic approaches to Mk 2:1–12 generally indicate the lack of consistency in the text. On the basis of the distinction between tradition and redaction, they divide the narrative into subtexts which assign them different phases of transmission.

In contrast, the episode is interpreted as a conclusive story. The individual parts form a coherent context and highlight each other. It shows how Jesus succeeds in leading a physically paralyzed person back to a healing relationship with God.

(1) Und als er nach Tagen wiederum nach Kapharnaum hineinging, hörte man, dass er im Haus ist. (2) Und es versammelten sich viele, so dass kein Platz mehr war, auch nicht bei der Tür, und er redete zu ihnen das Wort. (3) Und sie kommen und bringen zu ihm einen Gelähmten, getragen von vieren. (4) Und weil sie ihn nicht zu ihm bringen konnten wegen der Menschenmenge, deckten sie das Dach ab, wo er war, und gruben es auf und lassen die Trage herab, auf der der Gelähmte lag. (5) Und als Jesus ihren Glauben sah, sagt er zu dem Gelähmten: „Kind, vergeben sind deine Sünden.“ (6) Es saßen aber etliche der Schriftgelehrten dort und überlegten in ihren Herzen: (7) „Was redet dieser so? Er lästert; wer kann Sünden vergeben außer einem – Gott?“ (8) Und sogleich als Jesus in seinem Geist erkannte, dass sie so bei sich selbst überlegen, sagt er zu ihnen: „Was überlegt ihr dieses in euren Herzen? (9) Was ist leichter – zu dem Gelähmten zu sagen: ‚Vergeben sind deine Sünden‘ oder zu sagen: ‚Steh auf und nimm deine Trage und geh umher?‘ (10) Damit ihr aber wisst, dass der Sohn des Menschen Vollmacht hat Sünden zu vergeben auf der Erde“, sagt er zu dem Gelähmten: (11) „Ich sage dir, steh auf, nimm deine Trage und geh in dein Haus.“ (12) Und er stand auf und nahm sogleich die Trage und ging hinaus vor allen, so dass alle außer sich gerieten und Gott priesen und sagten: „So etwas haben wir noch nie gesehen!“

1. Sprachlich-narrative und pragmatische Analyse

In Mk 2,1–12 liegt eine mythisch geprägte Erzählung vor. In ihr bilden der körperliche und der spirituelle Zustand der Personen, zu denen Jesus in Beziehung tritt, eine Einheit. Die Person des Gelähmten befindet sich ebenso wie die Pharisäer und Schriftgelehrten in einem Erstarrungszustand, der eine körperliche und eine geistig-geistliche Ausdrucksseite besitzt.

Die Einbindung der Erzählung in den Gesamtzusammenhang des Markusevangeliums wird bereits aus dem Einleitungsvers 1 ersichtlich. Das Subjekt des Satzes wird in der 3. Person Singular des Personalpronomens – „er“ – als bekannt vorausgesetzt. Jesus wird mit Selbstverständlichkeit als Protagonist der anschließenden Handlung eingeführt. Auch die Ortsangabe „Kapharnaum“ beinhaltet einen Rekurs auf zuvor Erzähltes. Sie verweist auf die Begebenheiten aus Mk 1,21–38: Die Vernichtung eines unreinen Geistes durch Jesus in der Synagoge von Kapharnaum (1,21–28), die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (1,29–31), die summarisch mitgeteilte Heilung vieler Kranker und das Zum-Schweigen-Bringen einer großen Zahl von Dämonen (1,32–34) sowie Jesu Rückzug in die Einsamkeit und seinen Entschluss zum Aufbruch in benachbarte Ortschaften, um dort zu verkündigen. Der Bezug auf diese Aufsehen erregenden Begebenheiten macht die Verbreitung der Kunde von seinem Aufenthalt in einem Haus in Kapharnaum – insinuiert wird möglicherweise, dass es sich wie in 1,29 um das Haus der Familie des Petrus handelt – und das Zusammenströmen der Menschenmenge plausibel. Ein großes Auditorium bildet das Forum für Jesus, der den λόγος verbreitet (V. 2).

In dem Gedränge versuchen vier Männer, einen auf einer Bahre liegenden Gelähmten zu Jesus zu bringen. Unter erheblicher Anstrengung gelingt es ihnen, das Dach zu öffnen und die Trage vor Jesus herabzulassen. Dieser spricht dem Gelähmten, nachdem er optisch den Glauben der Träger konstatiert hat, die Vergebung seiner Sünden zu (V. 3–5).

Die in V. 6.7 stumm vorgebrachte Kritik der Pharisäer und Schriftgelehrten bezieht sich auf die geistliche Handlung Jesu. Hätte Jesus den Gelähmten lediglich zum Gehen gebracht, wäre für seine Kritiker kein theologisches Problem entstanden. Besondere ärztliche Fähigkeiten hätten sie ihm durchaus zubilligen können. In der Sache stehen Jesu Gegner damit für einen mythoskritischen Einwand. Sie erwarten die Trennung von körperlicher und geistlicher Heilung.

Jesus, der über die Gabe verfügt, in sie hineinzuschauen, geht auf ihren unausgesprochenen Vorwurf ein und nimmt ihn zum Anlass für eine Frage, die eine Alternative aufwirft (V. 9). Beide Hälften der Frage werden in Abhängigkeit von dem Verb „sagen“ gestellt. Ist es leichter, das eine zu sagen oder das andere? Die Antwort hängt vom jeweiligen Standpunkt ab. Ist die Realität des Vollzugs der Sündenvergebung vorausgesetzt, dann ist dieser Akt, der Gott allein zukommt, der Schwierigere. Nimmt man dagegen an, das Vergebungswort sei „nur“ eine

verbale Äußerung, deren Wirklichkeitsabdeckung niemand überprüfen kann, wird die Heilungskompetenz zum Schwierigeren. In beiden Fällen gilt freilich: Wenn Jesus das eine von beidem vollziehen kann, sollte er auch das andere bewerkstelligen können. In der Erzählung tut Jesus parallel beides: Er sagt das eine (V. 5), und er sagt das andere (V. 11).

Hat die formgeschichtliche Exegese in dieser Parallelführung nur eine Doppelung erblickt, die sie dazu verwendete, in V. 5 und V. 10 Einschnitte zwischen zwei Teiltexträumen auszumachen, so erscheint in der Gesamtinszenierung beides als Ausdrucksform von V. 2: „Er redetet zu ihnen das Wort“.¹ Jesu Handeln besteht darin, das eine mit dem anderen zu sagen und es dadurch zu bewirken. Sein Reden findet seinen Ausdruck in einem verbalen Handeln, das zugleich ein faktisches Tun ist. Insofern lautet die Antwort auf die Frage von V. 9: Unter dem Gesichtspunkt des tatsächlichen Geschehens gehören beide Handlungen als die zwei Seiten einer Medaille zusammen. Folglich sind sie als gleich schwer anzusehen.

Aus der Perspektive des markinischen Jesus handelt es sich bei diesem Heilungsvorgang um ein einziges Gesamtgeschehen. Ein körperlich gelähmter Mensch, der sich im Rahmen der weltanschaulichen Voraussetzungen der erzählten Welt des Markusevangeliums durch seine Körperbehinderung in geistlicher Hinsicht in Frage gestellt fühlen muss, wird seiner intakten Gottesbeziehung vergewissert. Die Zusage der Sündenvergebung geht mit der körperlichen Wiederherstellung einher (V. 12a).

Wie geistliche und körperliche Gesundheit in der Person des Gelähmten eine Einheit bilden und sich die eine Seite in der anderen abbildet, so stehen auch bei der Personengruppe der Pharisäer und Schriftgelehrten Körperliches und Geistliches in einem Korrespondenzverhältnis. Eingeführt werden die jüdischen Autoritäten unter Hinweis auf ihre Körperhaltung. Sie sitzen, und in ihrer Reglosigkeit bleiben sie zudem stumm. Mitgeteilt werden die Gedanken, die sie „in ihren Herzen“ bewegen (V. 6), die Abwehr gegenüber dem, was Jesus redet, und die Disqualifizierung seiner Worte als Gotteslästerung. Ihre unausgesprochene Rückfrage, die der Leserschaft über die Erzählerstimme zugänglich wird, ist ein Einwand gegen Jesu Verhalten: Wer kann Sünden vergeben außer einem, Gott (V. 7)? Sie bestreiten die Legitimität des Zuspruchs der Sündenvergebung durch Jesus. Wie gegenüber dem gelähmten Mann ist es Jesus, der Herzenskenner, der das Wort an sie richtet und die Kommunikation mit ihnen eröffnet (V. 8.9). Er knüpft an ihre Gedanken an und fragt sie laut nach der Begründung ihrer Haltung (V. 8).

¹ Vgl. D. DORMEYER, „Narrative Analyse“ von Mk 2,1–12. Möglichkeiten und Grenzen einer Verbindung zwischen „Generativer Poetik“ und Didaktik neutestamentlicher Wundererzählungen, *LingBib* 31 (1974), 68–88, 82.

Bewegungslos und schweigend verharren Pharisäer und Schriftgelehrte in ihrer theologisch motivierten Abwehr. In ihrer Verhärtung kommen sie dem vor Jesus liegenden Paralytischen gleich. Inhaltlich nehmen sie die Position ein, Gott vor einem nach ihrer Auffassung unerlaubten Übergriff durch Jesus zu schützen. Die Erzählung stilisiert sie zu Hütern der korrekten „Dogmatik“. Geistige Haltung und körperliches Erscheinungsbild entsprechen einander.

Wie im Falle des körperlich Gelähmten wird auch von keinem der geistig-geistlich erstarrten Adressaten, an die Jesus das Wort richtet, eine Antwort gegeben. In der gesamten Szene bis einschließlich V. 11 bleibt Jesus der einzige, der spricht.

Die Tatsache, dass die Erzählung mit V. 12b nach erfolgter Heilung des Gelähmten einen Fortgang nimmt, wird formgeschichtlich unter Hinweis auf einen gattungstypischen Zug erklärt. Hier liege der viel zitierte „Chorschluss“ vor², der das zustimmende Urteil der Zuschauer zum Ausdruck bringe. Damit ist jedoch der inhaltliche Höhepunkt der Erzählung nicht hinreichend erfasst. Bultmann konnte sich mit der Aussage des Erzählers, demzufolge „alle“ außer sich gerieten und Gott lobten, nicht abfinden. Nach seiner Auffassung sind die jüdischen Autoritäten hierbei nicht mitzudenken.³ Hält man in formgeschichtlicher Logik V. 12 für den authentischen Abschluss der ehemals vermeintlich selbstständigen Wundergeschichte V. 1(3)–5 plus 11–12, ist dem Endredaktor in der Tat vorzuhalten, nach der Integration von V. 6–10 hier die Formulierung nicht dem neuen Zusammenhang entsprechend angepasst zu haben.

Erblickt man gängigen Erzählgesetzen folgend die Pointe der Erzählung in dem Schlussvers 12, dann mündet die als Einheit gestaltete Szene⁴ in das gemeinsame Gotteslob von Kritikern wie Zuschauern.⁵ Sie vereinen sich im ekstatischen Lobpreis Gottes. Es ist Jesus gelungen, den Widerstand gegenüber dem λόγος aufzulösen. Nicht erstaunen kann, dass der Gelähmte bei diesem Finale nicht mehr dabei, sondern vor aller Augen davongegangen ist. Denn er hat seine geistlich-körperliche Heilung bereits erhalten. An seiner Person hat sich das Geschehen entzündet, das in der Heilung der Kritiker Jesu seine Vollendung findet.

Die Erzählung stellt die Personen spiegelbildlich einander gegenüber. Der reglose Mann auf der Tragbahre wird seines bestehenden heilen Gottesverhältnisses vergewissert; und diese Zusage geht mit der Wiedergewinnung seiner körper-

² M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, mit einem erweiterten Nachtrag von G. Iber, hg. v. G. Bornkamm, Tübingen ⁶1971, 54.

³ R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, Göttingen ⁸1970, 12; ebenso D. DORMEYER, Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener, SBS 43, Stuttgart 1999, 231.

⁴ Vgl. R. ZIMMERMANN, Krankheit und Sünde im Neuen Testament am Beispiel von Mk 2,1–12, in: G. Thomas/I. Karle (Hg.), Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, Stuttgart 2009, 227–246, 241.

⁵ Ebenso P. DSCHULNIGG, Das Markusevangelium, ThKNT 2, Stuttgart 2007, 95.

lichen Bewegungsfähigkeit einher. Zugleich wird die Ausgrenzung überwunden, der der Kranke als Sünder unterliegt.⁶ Die Pharisäer und Schriftgelehrten, die unter Hinweis auf ihre reglose Körperhaltung in die Handlung eingeführt und anschließend durch ihre innere Erstarrung als geistlich defizient charakterisiert werden, geraten in V. 12b schließlich ebenfalls in Bewegung – in körperlicher wie geistlicher Hinsicht. Auch sie erscheinen als Integrierte, die in eine lebendige Gottesbeziehung zurückgeholt wurden.

Die zentrale Thematik von Erstarrung und Bewegung wird durch das Gegenüber zweier gegensätzlicher Verbsorten in der Erzählung unterstrichen. Dominiert in der rahmenden Passage V. 3–5 und 11–12 Verben der Bewegung und erzeugen Dynamik, stehen in den Versen 6–10 Verben der Ruhe im Vordergrund.

Bei Beachtung der mythischen Strukturierung der Erzählung tritt rückblickend auch die Bedeutung der Lokalisierung des Erzählten hervor. Zu den Besonderheiten des Raumes in literarischen Texten gehört, dass es keine nicht-semantiserten Räume gibt. Der Raum steht immer im Zusammenhang mit den erzählten Figuren. Seine Präsentation folgt „den Regeln und Gesetzmäßigkeiten des Werkes“ und ist mit Bedeutung behaftet. Die Interpretation fragt daher danach, was eine Raumangabe zur Charakterisierung der Personen und des dargestellten Geschehens beiträgt.⁷

Zu den besonderen Begleitumständen der in Mk 2,1–12 dargestellten Szene gehört die räumliche Umgebung. Das Geschehen spielt im abgeschlossenen Innenraum eines Hauses, das von außen nicht mehr zugänglich ist. Wegen der sich bereits am Eingang ballenden Menschenmenge ist kein regulärer Zutritt mehr möglich. Mit Mühe wird ein ungewöhnlicher Zugang über das Dach gebahnt. Die Handlung beginnt in einem Haus und führt mit dem Hinausgehen des geheilten Gelähmten ins Freie.

Diese Raumkonzeption wirkt wie ein Spiegel des erzählten Geschehens. Die Erzählung handelt von der Verslossenheit gegenüber dem λόγος Jesu und davon, wie es Jesus gelingt, diese aufzubrechen, indem er einen Zugang zu den körperlich und geistlich gelähmten Personen gewinnt, die mit ihren verhärteten religiös-theologischen Überzeugungen in abgeschlossenen Denkgebäuden leben. Jesu Einsatz, durch den er den Gelähmten seiner im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs verloren geglaubten Gottesgemeinschaft vergewissert, und sein Zugehen auf die Schriftgelehrten, die sich in der Fixierung auf ihr Gottesbild verkapselt haben, ist für den begrenzten Zeitraum dieser Erzählung von Erfolg gekrönt. Auch Jesus hat sich analog dem Engagement der Träger einen Zugang zu den in ihren geistig-geistlichen Räumen lebenden gelähmten bzw. erstarrten Per-

⁶ ZIMMERMANN, Krankheit (s. Anm. 4), 244.

⁷ S. LAHN/J.CH. MEISTER, Einführung in die Erzähltextanalyse, Stuttgart/Weimar 2008, 248–252, Zitat 248.

sonen der Erzählung verschafft. Entsprechend führt die Perspektive am Schluss aus dem umschlossenen Raum in die offene Außenwelt. Bezeichnenderweise ist dabei das in V. 1 genannte Haupthindernis für den freien Zugang zu Jesus, die Zusammenballung vieler Menschen schon im Eingangsbereich, in V. 12 im Blick auf das Hinausgehen kein Thema mehr.

Fazit: In Mk 2,1–12 vergewissert Jesus einen gelähmten Mann seiner bleibenden Gottesgemeinschaft und führt eine Gruppe von Menschen, die in ihrer Gottesvorstellung erstarrt sind, in eine lebendige Gottesbeziehung. Nicht die an den herausragenden Fähigkeiten Jesu orientierte personale Christologie, wie die Form- und Redaktionsgeschichte meinte, ist das Thema der Erzählung. Der erzählte Jesus von Mk 2,1–12 steht für die soteriologisch perspektivierte Theologie des Markusevangeliums. Die Christologie, die in der markinischen Jesusdarstellung ihren Ausdruck findet, ist von der Soteriologie geleitet.

2. Sozial- und realgeschichtlicher Hintergrund

Παράλυσις impliziert von der Wortbedeutung her den Gedanken der Auflösung. Diese Art der Krankheit rührt nach antiker Vorstellung an die Sphäre des Todes. Die Bewegungsunfähigkeit aufgrund von Lähmung steht im Altertum für den Verlust von Kraft und Empfindung.⁸

Die nur scheinbar nicht miteinander zu vereinbarenden Verben „abdecken“ und „aufgraben“ in V. 4 haben zu Debatten über die Dachform – hellenistisch-römisches Ziegeldach oder palästinisches Lehmflachdach – und in der Konsequenz über die Herkunft des Erzählers bzw. seine Kenntnisse der Wohnverhältnisse im ländlichen Raum Israels Anlass gegeben sowie zu dem wiederholten Versuch geführt, über die Scheidung von Tradition und Redaktion eine Verteilung auf zwei Textstufen vorzunehmen.⁹

Spekuliert wurde auch darüber, ob die Öffnung des Daches auf exorzistische Vorstellungen zurückgeht und dem Entweichen eines Krankheitsdämons Raum schaffen bzw. den regulären Zugang zum Haus vor ihm verbergen sollte¹⁰ bzw. ob auf diese Weise ein Eingang für Menschen geschaffen wurde, die als kultisch Unreine nicht die Schwelle überschreiten durften und daher von oben eingelassen werden mussten.¹¹

⁸ Vgl. P. G. BOLT, *Jesus' Defeat of Death. Persuading Mark's Early Readers*, MSSNTS 125, Cambridge/New York 2003, 105–106; W. ECKEY, *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 2008, 114.

⁹ D. LÜHRMANN, *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tübingen 1987, 57.

¹⁰ So seit H. JAHNOW, *Das Abdecken des Daches*, *Mc 2,4; Lc 5,19*, *ZNW* 24 (1925), 155–158, bei BULTMANN, *Geschichte* (s. Anm. 3), 237; O. BÖCHER, *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, *BWANT* 96, Stuttgart 1972, 72–73; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, *EKK II/1*, Leipzig 1980, 97.

¹¹ Vgl. ECKEY, *Markusevangelium* (s. Anm. 8), 115.

3. Traditions- und religionsgeschichtlicher Hintergrund

Die mythische Verknüpfung des menschlichen Schicksals mit numinosen Mächten und die Vorstellung der Einheit von Materiellem und Spirituellem stehen auch hinter dem für viele Kulturen des Altertums charakteristischen Tun-Ergehen-Zusammenhang. Die Denkfigur der Verknüpfung von Krankheit und Sünde geht von dem Grundgedanken aus, dass jedes Handeln entsprechende Konsequenzen nach sich zieht. Der Tat-Folge-Zusammenhang ist dadurch gewährleistet, dass jede menschliche Handlung einerseits weltimmanentes Geschehen ist und andererseits das Verhältnis zum Göttlichen berührt. Insofern das Tun die Gottesbeziehung tangiert, hängt auch das Ergehen von der Art des Gottesverhältnisses ab. Krankheit resultiert in diesem Kontext aus Sünde, d. h. einer spirituellen Verfehlung, und verweist auf Schuld vor Gott. Als Strafe begriffen macht sie die Notwendigkeit der Vergebung sichtbar. Gesundung setzt die Wiederherstellung einer heilen Gottesbeziehung voraus bzw. geht mit ihr einher.¹² Die Alternative, ob Jesus unberechtigterweise das Recht der Sündenvergebung für sich in Anspruch genommen oder lediglich auf die Sündenvergebung durch Gott verwiesen hat,¹³ verliert unter soteriologischer Perspektive insofern an Bedeutung, als die Zusage Jesu darauf zielt, den Gelähmten gegen den äußeren Anschein seiner bleibenden Gottesgemeinschaft zu vergewissern.

Alttestamentlich wird die Verbindung von Heilungs- und Vergbungsmotiv in Ps 103,3 ausgesprochen: Gott ist der, „der dir alle deine Sünde vergibt, der alle deine Krankheiten heilt“. Im Falle der Heilung gilt Gott als der Arzt (Ex 15,26). Gegen die Aufweichung der Alleinzuständigkeit Gottes für Krankheit und Heilung wendet sich das Ressentiment aus JesSir 38,15: „Wer gegen den sündigt, der ihn gemacht hat, möge in die Hände des Arztes fallen.“ Neutestamentlich zeugen auch Joh 5,14; 9,2 und Jak 5,14–15 von der Nähe, die zwischen Krankheit und Sünde bzw. Heilung und Vergbung gesehen wurde.

Jesus als καρδιογνώστης in Mk 2,8 besitzt eine Fähigkeit, die im Alten Testament Gott zugeschrieben wird. Als Gottesprädikat begegnet die Vorstellung in 1 Sam 16,7; 1 Kön 8,39; 1 Chron 28,9; Ps 7,10; 44,22; 139,2–4; Spr 15,11; Jer 11,20; 17,9–10 außerdem in JesSir 42,18–20 und PsSal 14,8. Das Vorherwissen ist eine Qualität auch hellenistischer Wundertäter.¹⁴ Im Neuen Testament wird das Theologumenon in Lk 16,15; Apg 1,24; 15,8; Röm 8,27; 1 Thess 2,4 verwendet. Apg 2,23 bezieht es auf den Sohn Gottes.

Der Terminus *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in V. 10 eröffnet ein breites Spektrum an Deutungsmöglichkeiten. Unter etymologischer Perspektive führt der Rekurs auf den hebräischen und aramäischen Sprachhintergrund zu einem möglichen

¹² P.-G. KLUMBIES, *Der Mythos bei Markus*, BZNW 108, Berlin / New York 2001, 161–165.

¹³ Vgl. E. S. MALBON, *Mark's Jesus: Characterization as Narrative Christology*, Waco 2009, 152.

¹⁴ PHILOSTRAT, *Vit. Ap.* 1,19; 4,18; 7,9.

Verständnis im Sinne von „ein menschliches Wesen“, „jemand“. Die Bezeichnung „der Sohn des Menschen“ könnte dann im vorliegenden Zusammenhang als Umschreibung des Personalpronomens „Ich“ verstanden werden. Ihre Verwendung schütze davor, Jesus mit seiner Aussage als unbescheiden dastehen zu lassen. Der Terminus schließe das „Ich“ in den größeren Zusammenhang einer Aussage über menschliche Wesen und deren Möglichkeiten ein. Als Kontext wird mit der Verwendung des Ausdrucks auch das Wort über den richtenden Menschensohn aus Dan 7,9 abgerufen.¹⁵

Form- und redaktionsgeschichtlich orientierte Exegese hat auf der Grundlage der Scheidung von Tradition und Redaktion die Gesamterzählung in Einzelteile zerlegt, diese aus ihrem vorliegenden Kontext herausgelöst, in postulierten historischen Situationen der Geschichte des frühen Christentums verankert und in ein chronologisches Nacheinander gestellt. Die Endfassung des Textes wurde im Zuge dieses Verfahrens aus der Geschichte des Wachstums der Vorstufen und Einzelzüge erklärt.¹⁶

Im Rahmen dieses Modells gelten V. 1 und 2 als Einleitung in die Gesamterzählung. Der exakte Anfang sei jedoch nicht mehr zu ermitteln, da Tradition und Redaktion zu einem unentwirrbaren Knäuel verstrickt seien. Mit V. 3 beginne die eigentliche Erzählung. Allerdings umfasse sie in ihrer ältesten Grundstufe nur die Verse 3 bis 5 bzw. 5a und die Verse 11 und 12. Unter dem Gattungsaspekt handle es sich um eine stilechte Wundergeschichte. In diese habe ein früher Bearbeiter, vermutlich im ältesten Stadium der auf die mündliche Überlieferung folgenden Verschriftung, die konfliktuöse Szene V. 5b–10¹⁷ bzw. V. 6–10¹⁸ hineinkomponiert. Für denkbar erachtet wird auch, dass dieser Überarbeitungsvorgang erst vom Evangelisten Markus als dem Endredaktor der Szene vorgenommen wurde. Gattungsmäßig sei der Einschub als ein Streitgespräch zu bezeichnen. Ihren Haftpunkt habe die Konfliktszene an dem ursprünglich frei umlaufenden Logion V. 10 gefunden.

Insgesamt liegt nach form- und redaktionsgeschichtlicher Auffassung in Mk 2,1–12 eine aus ursprünglich drei Einzelteilen bestehende Form vor, die

¹⁵ A. Y. COLLINS, *Mark. A Commentary*, Philadelphia 2007, 187–189.

¹⁶ Zur Darstellung im Einzelnen vgl. KLUMBIES, *Mythos* (s. Anm. 12), 222–225.

¹⁷ So V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark. The Greek text with an introduction, notes and indexes*, London 1966, 191; H. C. KEE, *Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel*, London 1977, 35–37.54; A. J. HULTGREN, *Jesus and his Adversaries. The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*, Minneapolis 1979, 107–108; J. DOUGHTY, *The Authority of the Son of Man (Mk 2,1–3,6)*, ZNW 74 (1983), 161–181, 162–163.

¹⁸ So vor allem R. PESCH, *Das Markusevangelium I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26*, HThK II/1, Freiburg/Basel/Wien ⁵1989, 156; K. SCHOLTISSEK, *Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie*, NTA N. F. 25, Münster 1992, 152–166; H.-J. KLAUCK, *Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1–12 parr)*, BZ NF 25 (1981), 223–248, 235–236; auch M. MEISER, *Die Reaktion des Volkes auf Jesus. Eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien*, BZNW 96, Berlin 1998, 139.

sukzessive weiterentwickelt¹⁹ und entweder bereits in einem vormarkinischen Stadium der Überlieferung zusammengestellt²⁰ oder von dem Endredaktor des Markusevangeliums in ihre Schlussfassung gebracht wurde.²¹ Jeder einzelnen Stufe des Überlieferungsprozesses wird ein dazu passender „Sitz im Leben“ zugeschrieben. Auf diese Weise wird eine idealtypische historische Situation im frühen Christentum imaginiert, die sich aus den Anforderungen der christlichen Verkündigung in den Jahrzehnten bis zur schließlichen Veröffentlichung der Gesamtschrift ergibt. Das Heilungswunder führe in die frühe missionarische Propaganda zurück.²² Diese habe versucht, Glauben unter Hinweis auf die außergewöhnlichen Fähigkeiten Jesu zu wecken. Das eingeschobene Streitgespräch spiegele die Auseinandersetzung mit Gegnern der christlichen Verkündigung wider. Möglicherweise habe das ehemals selbstständige Logion V. 10, das zentrale christologische Motive aufbewahre, die Bildung dieser nicht eigenständig „lebensfähigen“ Zwischenszene inspiriert und sei in Verbindung mit dieser in die Wundererzählung eingeschoben worden. Die Endfassung dokumentiere den Abschluss der weiterentwickelten christologischen Reflexion der Überlieferung. Die Erzählung ziele darauf, die Vollmacht Jesu, des Menschensohnes, zur Vergebung der Sünden bereits auf Erden hervorzuheben.

Für die Isolierung und Herauslösung von Mk 2,3–5b plus 11 und 12 aus dem Gesamtzusammenhang und die Identifikation der Erzählung als einer Wundergeschichte war die Überzeugung vom Vorliegen eines typischen Schemas ausschlaggebend. Durch den Vergleich mit motivisch ähnlich gelagerten Überlieferungen aus dem hellenistischen und jüdischen religionsgeschichtlichen Umfeld war die frühe Formgeschichte zu der Überzeugung gelangt, dass den Stoffen ein wiederkehrendes Muster unterlag. Es bestand aus den Elementen: 1) Exposition, 2) Begegnung der notleidenden Person mit dem Wundertäter, 3) Schilderung der Notlage, 4) Einleitung der Rettungsmaßnahme durch ein wunderwirkendes Wort oder einen wirksamen Gestus, 5) Feststellung des Erfolges, 6) Akklamation der Zeugen der Handlung, der sog. „Chorschluss“.²³

¹⁹ Vgl. J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II/1, Neukirchen-Vluyn 1978, 95–102; PESCH, *Markusevangelium* (s. Anm. 18), 149–162; KLUMBIES, *Mythos* (s. Anm. 12), 222–224.

²⁰ So Bultmann, *Geschichte* (s. Anm. 3), 12–13; A. J. B. HIGGINS, *Son of Man-Forschung since „the teaching of Jesus“*, in: A. J. B. Higgins (Ed.), *New Testament essays. Studies in memory of Thomas W. Manson 1893–1958*, Manchester 1959, 118–135, 126 ff.; Th. L. BUDESHEIM, *Jesus and the Disciples in Conflict with Judaism*, ZNW 62 (1971), 190–209, 191–194.

²¹ So S. E. JOHNSON, *A Commentary on the Gospel According to St. Mark*, BNTC, London 1977, 55; G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l’Evangile de Marc*, *Lectio Divina* 47, Paris 1968, 117–118; W. WEISS, „Eine neue Lehre in Vollmacht“. Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums, BZNW 52, Berlin 1989, 134–135.

²² K. KERTELGE, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, StANT 23, München 1970, 78.87; G. SCHILLE, *Die urchristliche Wundertradition. Ein Beitrag zur Frage nach dem irdischen Jesus*, AzTh.R. 1,29, Stuttgart 1967, 25.

²³ So seit DIBELIUS, *Formgeschichte* (s. Anm. 2), 54; mit Modifikationen auch W. KAHL,

Obwohl dieses Schema zur Formalbestimmung der betreffenden Erzählungen verwendet worden ist und beansprucht hat, eine Gattungsaussage vorzunehmen, besteht ein Handicap dieser Bestimmung darin, dass aus inhaltlichen Zügen auf die formale Gestaltung zurückgeschlossen wird und mit der schablonenartigen Anwendung des Schemas auf neue Überlieferungen das Raster sich selbst immer neu bestätigt. Der Preis für dieses Verfahren ist der Verlust der individuellen Züge der Erzählungen, die zugunsten der Schematisierung ausgeblendet werden. Zugleich wird bei der Anwendung dieses Verfahrens sichtbar, dass die scheinbar rein formalen Bestimmungen mit gravierenden inhaltlichen Vorentscheidungen befrachtet sind (s. u.).

Die von der Idee des historisch zuordenbaren Traditionswachstums geleitete form- und redaktionsgeschichtliche Exegese hat sich in der Regel von der rekonstruierten Grundstufe der Erzählung theologisch distanziert. Das dieser innewohnende Jesusbild entspreche nicht dem christologischen *state of the art*. Jesus werde als θεῖος ἀνὴρ dargestellt, der zu Zwecken der Missionspredigt in nicht-christlicher Umgebung als besonders qualifizierter Wunderheiler verkündigt wird. Dies sei zwar im Rückblick verständlich, werde aber bereits von der frühchristlichen Bearbeitungsstufe und insbesondere durch den Evangelisten Markus in eine andere Richtung gelenkt. Spätestens der Endredaktor habe eine Korrektur der frühen christologischen Fehlentwicklung vorgenommen.²⁴ Nicht der bloße Wundertäter, sondern der vollmächtige Repräsentant Gottes, der die göttliche Sündenvergebung auf die Erde gebracht habe, stelle das kerygmatische Zentrum der Erzählung dar (V. 10). Die massive, geradezu als magischer Akt anzusehende Heilungstat, würdige Jesus zum bloßen Mirakeltäter herab.²⁵ Entsprechend sei es dem Einschub von V. 5b bzw. 6–10 zu verdanken, die Erzählung in sachgemäßer Weise zu ihrem christologischen Ziel geführt zu haben.

4. Verstehensangebot und Deutungshorizonte

Liegt für die moderne Rationalität das Wunder in Mk 2,1–12 in der Wiederherstellung der Gehfähigkeit des Gelähmten, so geschieht in der mythischen Dimension das eigentlich Wundersame im Bereich des Numinosen: Dem Gelähmten wird die angesichts seines körperlichen Zustands nicht für möglich gehaltene bleibende Gottesgemeinschaft zugesagt; die erstarrten Pharisäer und

New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting. A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective, FRLANT 163, Göttingen 1994, 106–107.

²⁴ TH. J. WEEDEN, Die Häresie, die Markus zur Abfassung seines Evangeliums veranlasst hat, in: R. Pesch (Hg.), Das Markus-Evangelium, WdF 411, Darmstadt 1979, 238–258, 238–242.253.

²⁵ G. KLEIN, Wunderglaube und Neues Testament, in: Ders., Ärgernisse. Konfrontationen mit dem Neuen Testament, München 1970, 24. Alternativ spricht Klein vom „wirkliche(n) Wunder“, 54–55.

Schriftgelehrten, die sich in ihre Gottesvorstellung eingeschlossen haben und diese verteidigen zu müssen glauben, werden in die unverhoffte Bewegung einer dynamischen Gottesbeziehung geführt.

Die formgeschichtliche Behandlung der Wundergeschichten impliziert unausgesprochen die Anwendung eines wenig problematisierten Wunderbegriffs auf die Erzählungen. Im Regelfall gilt die Durchbrechung von Kausalzusammenhängen als das Kriterium für den Wundergehalt einer Szene. Den Bemessungsmaßstab gibt die Überlegung ab, ob die Erzählungen kompatibel mit einem naturwissenschaftlich-analytisch bestimmten Weltbild sind oder dessen Voraussetzungen durchbrechen. Die Unterscheidung wirkt sich insofern als folgenreich aus, als die Erzählungen anschließend auf ihre historische Vorstellbarkeit hin bewertet werden. Heilungswunder wie Exorzismen gelten in diesem Rahmen als möglich. Totenerweckungen sprengen das Vorstellbare. Auf neo-rationalistische Art wird zwischen denkbaren Wundern Jesu und unvorstellbaren Taten getrennt. „Leichte“ werden von „schweren“ Wundern unterschieden.²⁶

Die Exponierung des Logions V. 10 zur Pointe der Gesamtkomposition hat zur Folge, dass der Höhepunkt der Erzählung nicht in dem Schlussvers 12, sondern bereits vor Ende der Szene gesucht wird.²⁷ Dieses Vorgehen steht freilich im Widerspruch zu dem bei der Interpretation von Gleichnissen anerkannten Gesetz des Achtergewichts. Die Ursache für die Heraushebung des Logions in V. 10 liegt in einer methodischen und in einer theologischen bzw. christologischen Vorentscheidung. Beide Prämissen sind das Ergebnis theologiegeschichtlicher Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert, die Einfluss auf die Auslegungspraxis genommen haben. Demnach ist den Worten im Munde Jesu ein zeitlicher und sachlicher Vorrang vor den Erzählungen über Jesu Taten einzuräumen. Diese Weichenstellung ist ein Erbe der liberaltheologischen Jesusforschung des 19. Jahrhunderts. Bultmann und die Formgeschichtler des 20. Jahrhunderts behielten die Prämisse bei, und die christologisch bestimmte Exegese unter dialektisch-theologischem Einfluss übernahm sie. V. 10 liefert für beide Interessenslagen wichtige Anhaltspunkte: Zum einen handelt es sich um einen – ein hohes Alter suggerierenden – Ausspruch im Munde Jesu, zum anderen enthält er gebündelt drei theologisch gefüllte Substantive bzw. Begriffszusammenstellungen, denen unter christologischer Auslegungsperspektive besondere Dignität zukommt: Vollmacht, Menschensohn, Sündenvergebung. Dass hier für beide ursprünglich konkurrierende theologische Richtungen das Zentrum der Perikope liegt, ließ die Hochschätzung von V. 10 breite Zustimmung finden.

Neben der Preisgabe der Überzeugung, dass der Höhepunkt am Schluss einer Erzählung zu suchen ist, zieht die Erhebung von V. 10 zur Pointe der Endfassung

²⁶ Vgl. die Kritik von S. ALKIER, *Wen wundert was? Einblicke in die Wunderauslegung von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, ZNT 7 (2001), 2–15, 10–13.

²⁷ So etwa bei D.-A. KOCH, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums*, BZNW 42, Berlin / New York 1975, 50.

im Rahmen der form- und redaktionsgeschichtlichen Exegese zwei weitere methodische Probleme nach sich. Das erste betrifft die Trennung zwischen Erzählerstimme und Figurenrede. Die Figurenrede, zumal wenn es sich um Worte Jesu handelt, steht traditionell unter dem Präjudiz, sie lasse ein höheres Maß an historischer Authentizität erwarten. Die Erzählerstimme wird demgegenüber traditionellerweise als eher sekundäre Sprachäußerung gewertet, der kommentierende Bedeutung zukomme. Das zweite Problem entsteht dadurch, dass die historisch auseinanderlegende Exegese die erzählte Welt, in der die Erzählfiguren ihren Aktionsraum besitzen, und die Erzählwelt, aus der die Erzählung als literarisches Produkt stammt, als zwei chronologisch zu unterscheidende Ebenen behandelt. Im Falle des Markusevangeliums werden auf diese Weise Inhalte, die in der Situation des beginnenden achten Jahrzehnts zu verorten sind, in historische Aussagen über die Jesuszeit um das Jahr 30 umgeformt.

Der zugrunde gelegte Wunderbegriff speist sich aus den Axiomen eines modernen, aber auch bereits hellenistisch-aufgeklärten Weltbildes, für das die prinzipielle Unterscheidung zwischen Materiellem und Spirituellem und zwischen menschlichem Bereich und dem Numinosen konstitutiv ist. Für das Verständnis der Wundererzählungen im lukanischen Doppelwerk, das von hellenistisch-aufgeklärten Denkvoraussetzungen geprägt ist, erweist sich dieser Zugang als durchaus perspektivenreich. Im Umgang mit den von mythischen Prämissen durchdrungenen Wundererzählungen des Markusevangeliums droht er den Blick auf die Pointen jedoch gerade zu verstellen. Die generelle Anwendung des aufgeklärten Wunderbegriffs auf alle Evangelien hat zur Folge, dass die Exegese von Wundererzählungen sich auf dieser geistigen Grundlage offen oder unausgesprochen an dem Problem der Faktizität des erzählten Wunders abarbeitet. Neigt ein Teil der Untersuchungen dazu, die Basis der Erzählungen in einem prä-narrativen faktischen Ereignis zu suchen, tendieren andere dahin, das Faktum zugunsten eines Kerygmas, also einer ihm beigelegten Bedeutung, soweit wie möglich zu relativieren.²⁸ Erkenntnistheoretisch bildet in beiden Ausprägungen die Trennung zwischen Ereignis und Bedeutung den Hintergrund des Gedankens.

Demgegenüber ist in Rechnung zu stellen, dass in dem vom Mythos geprägten Weltbild der Antike, das die Darstellung der Evangelien in Teilen bestimmt, gerade die wechselseitige Durchdringung von göttlicher und menschlicher Sphäre grundlegend ist. Die Welt wird nicht analytisch unter Absehung der göttlichen Wirksamkeit wahrgenommen. Vielmehr nehmen alle Geschehnisse auf der Erde und im zwischenmenschlichen Bereich ihren Ausgang bei Ereignissen im Bereich des Numinosen. Unter dieser Perspektive bilden die Einzelzüge in

²⁸ Vgl. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 2. Teilband: Mt 8–17, EKK I/2, Neukirchen-Luyn / Zürich ²1996, 68–71.

Mk 2,1–12, die analytisch-aufgeklärter Rationalität zufolge auseinanderlaufen, eine innere Einheit.

Zur Unterscheidung von den klassisch als „Wundergeschichten“ bezeichneten Erzählungen empfiehlt es sich für Stoffe, in denen wie in Mk 2,1–12 das eigentlich Wundersame in der Welt des Numinosen und der Durchbrechung der dort geltenden mythischen Regeln geschieht, von mythischen Sequenzen zu sprechen.

Im Unterschied zu den Auslegungen, die das form- und redaktionsgeschichtliche Wachstumsmodell voraussetzen, stellt die Szene in V. 3–12 bei Beachtung der Verschränkungen, die auf die mythische Rationalität zurückzuführen sind, einen geschlossenen Erzählzusammenhang in zwei parallel laufenden Strängen dar. Beide Erzählfäden sind miteinander verknüpft. Der durch seine Behinderung körperlich bewegungsunfähige Mann, für den sich vier Personen einsetzen, wird von Jesus auf seine geistliche Verfassung angesprochen. Die Zusage, dass seine Sünden vergeben sind (V. 5b), demonstriert, dass es für den markinischen Jesus in dieser Szene um ein Krankheitsphänomen geht, das geistliche Ursachen besitzt. Die physische Lähmung des Mannes wird auf die ihr inhärente geistliche Dimension hin transparent gemacht. Zugrunde liegt die mythische Vorstellung, dass körperliche Erkrankung auf spirituelle Ursachen zurückzuführen ist.

Der Zusammenhang von körperlichem Ergehen und geistlichem Tun wird bereits in V. 5a durch den Hinweis des Erzählers auf den im Umfeld des behinderten Mannes vorhandenen Glauben abgerufen. Im Positiven wie im Negativen gilt: Heilung wie Körperbehinderung setzt eine korrespondierende spirituelle Verfassung voraus. Die moderne rationale Überlegung, dass es sich bei diesem Glauben „nur“ um das Vertrauen auf Jesu außergewöhnliche Heilungskräfte handele und ihm der christologische Vollsinn – jedenfalls in der Grundstufe der Erzählung – noch fehle, greift zu kurz: Mythisch strukturierte Wahrnehmung trennt nicht zwischen beidem; die auf den Heiler gerichtete Gewissheit äußert sich im Vertrauen auf dessen Kräfte.

Im Verhältnis der Figurenrede zur Erzählerstimme ist für Mk 2,7–12 festzustellen, dass die Figurenrede im Dienst der Erzählerstimme steht. Sie befindet sich in Übereinstimmung mit den Darstellungsintentionen aller übrigen Aussagen. Der Erzähler lässt seine Figuren aussprechen, was ihm für die Richtung seiner Erzählung von Bedeutung ist. Hier gilt das Diktum Ricceurs: Der Erzähltext ist die „Rede eines Erzählers, der berichtet, was seine Figuren sagen“.²⁹ Für die Beziehung zwischen erzählter Welt und Erzählwelt gilt, dass die Vorgänge aus der Zeit der Erzählwelt ihren Niederschlag in dem Bild von der erzählten Welt finden. Die Konstruktion der erzählten Welt ist von den Bedingungen der Erzählwelt her zu interpretieren. Mk 2,1–12 entfaltet die Auseinandersetzung um Sünde und Vergebung, um Glaube und Heilung als Erzählung über den

²⁹ P. RICŒUR, *Zeit und Erzählung*. Band 2: *Zeit und literarische Erzählung*. Übergänge 18,2, München 1989, 150.

Jesus der Zeit um das Jahr 30. Auf der Ebene des Markusevangeliums als eines literarischen Werkes der 70er Jahre fällt dieser Szene die Rolle einer ätiologischen Erzählung zu. Der Erzähler fundiert mit ihr eine theologische Überzeugung des beginnenden achten Jahrzehnts. Sein soteriologisch-christologisch gezeichneter Jesus führt *hic et nunc* Menschen in eine gelingende Gottesbeziehung, die diese aufgrund ihres Gottesbildes für verloren geglaubt oder die sich zum Schutz ihrer überkommenen Gottesvorstellung Jesus gegenüber verhärtet haben.

Der christlichen Gemeinde des achten Jahrzehnts des ersten Jahrhunderts gilt Jesus als der Protagonist des Evangeliums, dem sie sich verpflichtet und das sie in seinem Auftreten begründet sieht. Unter der christlichen Erzählperspektive erscheint Jesus als ein Mensch, der normative Setzungen vornimmt. Gerade die Schlichtheit der ihm vom Erzähler in den Mund gelegten Selbstbezeichnung „Sohn des Menschen“ wird zum adäquaten Ausdruck für die Besonderheit, die seine Person für den christlichen Erzähler und seine Gemeinde besitzt. Der Terminus dokumentiert und spiegelt darüber hinaus die rasante Entwicklung des Jesus-Christus-Glaubens wider, der aus unspektakulären Anfängen in der Lebensgeschichte Jesu zum hohen christologischen Bekenntnis der Gemeinde, deren Erzählwelt diese Jesusgeschichte entstammt, aufgestiegen ist.

5. Aspekte der Wirkungsgeschichte / Parallelüberlieferung

Mt 9,1–8

(1) Und er stieg in ein Boot und fuhr ans andere Ufer hinüber und kam in die eigene Stadt. (2) Und siehe, sie brachten ihm einen Gelähmten, der auf einer Trage lag. Und als Jesus ihren Glauben sah, sagte er zu dem Gelähmten: „Sei guten Mutes, Kind, vergeben sind deine Sünden.“ (3) Und siehe, einige der Schriftgelehrten sagten im Stillen: „Dieser lästert.“ (4) Und als Jesus ihre Überlegungen sah, sagte er: „Warum überlegt ihr Böses in euren Herzen? (5) Was ist denn leichter – zu sagen: ‚Vergeben sind deine Sünden‘ oder zu sagen: ‚Steh auf und geh umher?‘ (6) Damit ihr aber wisst, dass der Sohn des Menschen Vollmacht hat, auf der Erde Sünden zu vergeben“ – da sagt er zu dem Gelähmten: „Steh auf und nimm deine Trage und geh in dein Haus.“ (7) Und er stand auf und ging weg in sein Haus. (8) Als das aber die Volksmengen sahen, gerieten sie in Furcht und priesen Gott, der den Menschen eine derartige Vollmacht gab.

Die Matthäusversion der Perikope weist gegenüber der Markusvorlage einige Straffungen auf, wie sie für die matthäische Überlieferung von Wundererzählungen charakteristisch sind. Die ausführliche Schilderung der Menschenmenge in Mk 2,1.2 ist in Mt 9,1 ersatzlos gestrichen. Statt auf die Vielzahl der Anwesenden in einem Haus hebt die Matthäusfassung darauf ab, dass Jesus sich in seiner Heimatstadt befindet (9,1). Die Umstände, unter denen der Gelähmte laut Mk 2,3.4

zu Jesus gelangt, werden auf das bloße Faktum reduziert, dass „sie“ – Menschen unbestimmter Anzahl – einen auf einer Trage liegenden Gelähmten zu Jesus brachten. Der Zusammenhang von Glaubensmotiv und Zuspruch der Sündenvergebung bleibt in 9,2 in Übereinstimmung mit der Markusvorlage stehen. Die Schriftgelehrten werden in 9,3 einzig als Träger der Aussage: „Dieser lästert“, in die Handlung eingeführt. Alle näheren Ausführungen, insbesondere zu ihrer Körperhaltung, entfallen. Auch erspart es sich die Matthäusüberlieferung zu explizieren, worin der Gehalt der Schmähung besteht. Die Feststellung βλασφημεί spricht für Matthäus bereits vollständig für sich. Die Rückkoppelung der Verggebungsthematik an das Gottesverständnis unterbleibt. Bestand für die Leser des Markus immerhin noch Raum für die Überlegung, ob Jesus überhaupt das göttliche Recht zur Sündenvergebung für sich in Anspruch genommen hat und nicht eher nur die Sündenvergebung durch Gott selbst zugesagt hat, stellt die Matthäusfassung auf direktem Weg fest, dass Jesus sich mit dieser Aussage ein Problem einhandelt.

Sein Blick in das Innere der Schriftgelehrten führt den matthäischen Jesus unmittelbar zu einem moralischen Urteil. „Warum überlegt ihr Böses in euren Herzen?“ (9,4) In der Formulierung der Alternativfrage nach dem Leichteren, dem Verweis auf die Vollmacht Jesu, der Aufforderung an den Gelähmten, aufzustehen, seine Trage zu nehmen und nach Hause zu gehen, folgt Mt 9,5.6 weitgehend Mk 2,9–11. Allerdings lässt der Matthäustext durch die Voranstellung der Wendung ἐπὶ τῆς γῆς noch stärker als Mk 2,10 die Bedeutung der Sündenvergebung unter irdischen Bedingungen in der Gemeinde anklingen. Außerdem führt Mt 9,6 durch die Einfügung des Temporaladverbs τότε eine chronologische Abfolge in die Handlung ein, die in der Markusvorlage mit ihrem Interesse an der Parallelführung der Handlungsstränge gerade nicht vorlag. Mt 9,7 lässt wie schon 9,5 den wiederholten Rekurs auf die Aufnahme der Trage weg. Der Geheilte geht nach Haus; dass dies „vor allen“ geschah und „alle“ außer sich gerieten, tilgt die Matthäusfassung und entledigt sich damit des Problems, ob die Schriftgelehrten hierin inkludiert zu denken sind oder nicht. Auch reduziert Matthäus das hohe Maß an Emotionalität durch die Streichung des ἐξίστασθαι. Stattdessen wird wie bei der Kreuzigung und Auferweckung Jesu in Mt 27,54 und 28,4.8 die Furcht, die das Geschehen unter den Anwesenden auslöst, zum Movens für ihre anschließende Reaktion. Die Furcht verweist auf geschene Offenbarung, und theologisch korrekt mündet die Erzählung in das Gotteslob. Dieses entzündet sich nun freilich gerade nicht an dem unerhörten Heilungsvorgang, sondern an der Vollmacht, die – über Jesus hinaus – als allen Menschen gegeben gefeiert wird.

Signifikant für die matthäische Bearbeitung der Markusvorlage ist, dass Matthäus die Parallelführung sowohl des Handlungsstrangs als auch die von körperlicher und geistlicher Ebene auflöst und in eine zeitlich geordnete Abfolge zerlegt. Auf den körperlichen Defekt reagiert Jesus auf spiritueller Ebene mit der

Zusage der Sündenvergebung, bezieht dafür den Widerspruch seiner Kritiker und lässt diese mit seinem souveränen Handeln quasi aus der Szene verschwinden. Jesus entscheidet die Machtfrage durch einen Erweis seiner Vollmacht für sich. Auch wenn damit offen bleibt, ob er auf diese Weise den Widerstand seiner Kritiker überwinden konnte, wird von einem solchen nichts weiter berichtet. Nur von dem Lobpreis der Menge erzählt V. 8.

An Jesu Vollmacht, so die Pointe der matthäischen Erzählung, partizipieren die Christen, die in der Nachfolge Jesu ebenfalls solche ἐξουσία von Gott verliehen bekommen haben. Die Matthäus-Perikope erzählt die Geschichte der Herkunft des geistlichen Rechts zur Sündenvergebung in der Christengemeinde.

EvNik 6

(1) Einer der Juden aber lief herbei und bat den Statthalter ums Wort. Der Statthalter sagt: „Wenn du etwas sagen willst, sage es.“ Der Jude aber sagte: „Ich lag 38 Jahre auf einer Trage im Schmerz der Leiden danieder. Und als Jesus kam, wurden von ihm viele Dämonenbesessene und mit mannigfaltigen Krankheiten Daniederliegende geheilt. Und einige junge Männer hatten Mitleid mit mir, trugen mich mit der Trage weg und schafften mich zu ihm. Und als Jesus mich sah, erfasste ihn Erbarmen, und er sagte das Wort zu mir: ‚Nimm dein Bett und geh umher.‘ Und ich nahm mein Bett und ging umher.“ Die Juden sagen zu Pilatus: „Frage ihn, an welchem Tag es war, an dem er geheilt wurde.“ Sagt der Geheilte: „An einem Sabbat.“ Sagen die Juden: „Unterrichteten wir dich nicht so, dass er am Sabbat heilt und Dämonen austreibt?“

Das Nikodemusevangelium bezieht sich motivisch auf die Heilung in Mk 2,1–12. Allerdings geschieht dies in Verfremdung und unter Verwendung anderer Motive sowie in deutlicher Verkürzung der markinischen Erzählung.

Die in EvNik 6,1 überlieferte Szene dient im Kontext als Beleg für die Verteidigung Jesu durch Nikodemus vor Pilatus. Nikodemus behauptet, Jesus habe viele Zeichen und Wunder getan. Wie seinerzeit bei Mose seien diese Zeichen auf Gott zurückzuführen und nicht als Menschenwerk anzusehen (EvNik 5,1). Um die Aussage des Nikodemus zu stützen, meldet sich ein Jude zu Wort, der in Form einer Ich-Aussage vorbringt, dass er 38 Jahre lang unter Schmerzen bettlägerig gewesen sei. Dann hätten ihn einige junge Männer aus Mitleid samt seiner Bahre zu Jesus gebracht. Dieser habe ihn – ebenfalls aus Erbarmen – aufgefordert: „Nimm dein Bett und wandle“; und genau dieses habe er dann getan. Der λόγος bezieht sich hier anders als in Mk 2,2 konkret auf den Heilungsbefehl.

Nicht explizit ausgesprochen wird, dass es sich um eine Lähmung handelt. Die Zahl von 38 Jahren macht den Einfluss von Joh 5,1–18 auf die Szene deutlich (Joh 5,5). Dieser Eindruck findet seine Verstärkung dadurch, dass im Unterschied zur markinischen und matthäischen Fassung, aber in Übereinstimmung mit der johanneischen Überlieferung (Joh 5,9b–16) im Anschluss an die Heilung die

jüdischen Ankläger Jesu erneut das Wort ergreifen und Jesus des Sabbatbruchs beschuldigen.

Im Nikodemusevangelium dient die durch Jesus vollbrachte Heilung dazu, seine ihm von Gott verliehenen Fähigkeiten hervorzuheben. Er unterliegt jedoch weiterhin dem Vorwurf von jüdischer Seite, den Gotteswillen zu brechen – wie die Übertretung des Sabbatgebots zeige. Anders als in Mk 2,1–12 gelingt es Jesus nicht, den Widerstand seiner Gegner aufzulösen. Stattdessen hat die Widerstandslinie, die in Joh 5,17.18 artikuliert ist, in NikEv 6,1 einen Nachklang gefunden.