

DIE HEILUNG DES EPILEPTISCHEN (Mk. 9,14–29)  
Ein Beitrag zur notwendigen Revision der Formgeschichte

*Das Problem*

Bultmann<sup>1</sup> ist der Meinung, in diesem Stück seien zwei Wundergeschichten schon vor Markus verbunden worden, „die vermutlich infolge der Ähnlichkeit des Krankheitsfalles und der Heilung zusammenkamen“. Die erste Geschichte habe Jesus und die Jünger einander gegenübergestellt; die Unfähigkeit der Lehrlinge steigere die Kraft des Meisters. Die zweite Geschichte habe in der Gegenüberstellung von Jesus und Vater die Paradoxie des ungläubigen Glaubens beschrieben. Eine reinliche Scheidung beider Vorlagen sei nicht möglich; die erste Geschichte habe etwa V.14–20, die zweite V.21–27 umfaßt, während V.28f ein markinischer Zusatz sei. Die ursprünglichen Schlüsse beider Geschichten seien weggebrochen worden.

Bultmann begründet seine Analyse vor allem mit Verweis darauf, daß 1.) die Jünger nur in V.14–19 eine Rolle spielen, während mit V.21ff der Vater zur Hauptperson wird, 2.) die Krankheit (in V.18 und in V.21f) doppelt beschrieben wird und 3.) das Volk, das nach V.14 schon anwesend ist, nach V.25 erst herbeiströmt. Das letzte Argument beruht auf einem Mißverständnis; das in V.25 begegnende, sonst unbekannte Wort ἐπισυντρέχω dürfte besagen, daß der Zustrom der Leute sich *verstärkt* bzw. daß die Menge sich in Erwartung der Heilung neugierig bei dem am Boden liegenden Epileptischen sammelt. Die Krankheit wird zwar zweimal, aber keineswegs in verdoppelnder, sondern in sich ergänzender Weise beschrieben (siehe unten). Und daß die Jünger nur in V.14–19 eine Rolle spielen, ist durchaus angemessen, weil es dem für die Wundergeschichten unseres Erzählers typischen Motiv entspricht, zu Beginn der Darstellung die Ohnmacht anderer Helfer als Jesus zu beschreiben (vgl. Mk. 5,4.26); den Jüngern korrespondiert darum im zweiten Teil der Erzählung nicht der Vater, sondern Jesus als der wahre Helfer. Die von Bultmann vorausgesetzte Kombination zweier

Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1957<sup>3</sup>, S. 225.

einfacher Wundergeschichten zu einer komplizierten wäre überdies ohne Analogie im Neuen Testament.

Während viele Forscher – zuletzt noch Bornkamm<sup>2</sup> – sich an Bultmanns Analyse im wesentlichen angeschlossen haben, nehmen andere an, *eine* ursprüngliche Erzählung sei nachträglich ergänzt worden. Meist hält man dabei ungefähr V.20–27 für die älteste Tradition, die bereits vor Markus oder die durch Markus selbst ergänzt worden sei<sup>3</sup>. Roloff<sup>4</sup> sieht dagegen gerade umgekehrt mit Berufung auf die synoptischen Seitenreferenten V.21–24 für einen Zusatz an. Ähnlich urteilt Schenk<sup>5</sup>, der vor allem V.23f, daneben aber Teile fast aller anderen Verse ausscheidet und zugleich Lücken in der Vorlage des Markus markiert, die durch Streichungen des Evangelisten entstanden sein sollen. Petzke<sup>5a</sup> spricht von einer „mehrfach erweiterten Erzählung“: Der „von einem rein thaumaturgischen Interesse bestimmte“ (S. 192) Grundbestand sei V.17–19a. 19d–20. 25–27; die erste Erweiterung umfasse V.19b. 21–24; der Evangelist habe dann außer V.28f noch V.14.16.19c hinzugefügt.

Alle diese Analysen arbeiten mit einem primitiven formgeschichtlichen Raster, indem sie davon ausgehen, daß der Erzählung eine erkennbare mündliche Tradition und eine dementsprechende einfache Form zugrunde gelegen haben *müsse*. Diese gemeinsame Voraussetzung wird nicht infrage gestellt. Die Gegensätzlichkeit und Willkürlichkeit der unterschiedlichen Analysen stellt jedoch vor die Frage, ob nicht die gemeinsame methodische Voraussetzung verfehlt ist und alle genannten Analysen unter dem Zwang einer kritiklos verfestigten methodischen Norm eine ursprüngliche erzählerische und theologische Einheit zertrümmern.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> πνεῦμα ἀλαλον. Ein Studie zum Markusevangelium; in: Geschichte und Glaube, Ges. Aufsätze IV, 1971, S. 21–36. Vgl. auch Taylor, The Gospel According to St. Mark, 1959<sup>5</sup>, S. 396.

<sup>3</sup> So schon Sundwall, Die Zusammensetzung des Markusevangeliums, 1934, S. 58–60, und zuletzt wieder Kertelge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium, 1970, S. 174–179.

<sup>4</sup> Das Kerygma und der historische Jesus, 1970, S. 143 ff. Vgl. auch Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 1974, S. 139 f.

<sup>5</sup> Tradition und Redaktion in der Epileptiker-Perikope Mk. 9, 14–29; in: ZNW 63, 1972, S. 76–94.

<sup>5a</sup> Die historische Frage nach den Wundertaten Jesu, NTS 22, 1976, S. 180–204.

<sup>6</sup> Dabei entzieht sich freilich Roloff der vor seiner kritischen Analyse unserer Perikope richtig getroffenen Feststellung: „ . . . in der Kompliziertheit ihres Aufbaus widersetzt sie sich einerseits jeder formgeschichtlichen Klassifizierung, während andererseits ihre trotz des mehrfachen Szenenwechsels unzweifelhaft vorhandene innere Geschlossenheit die Herauslösung früherer Traditionsschichten kaum zu gestatten scheint“ (a.a.O., S. 143 f.) weniger unter dem Zwang formgeschichtlicher Schemata als vielmehr in dem Interesse, historische Information über das Wirken Jesu zu gewinnen (vgl. S. 148).

Schon Wendling<sup>7</sup> hat derartigen Analysen gegenüber auf die engen inhaltlichen und formalen Beziehungen unseres einheitlich erfaßten Stückes zu den in Kap. 5 zusammengestellten Wundergeschichten hingewiesen und mit Recht erklärt, „daß wir nicht zweifeln können, hier denselben Erzähler zu hören“<sup>8</sup>. Auch Dibelius<sup>9</sup>, Schniewind<sup>10</sup>, Lohmeyer<sup>11</sup> und andere Forscher gehen im Prinzip von der Einheit der vorliegenden Erzählung aus. „Ein literarkritischer Eingriff . . . verkennt das lebendige Gefüge unserer Erzählung“, urteilt H. J. Ebeling<sup>12</sup>. „Die Kunst, mit der die Erzählung durch starke Kontraste zu der feierlichen Beschwörung des Dämons hinaufführt, ist deutlich“<sup>13</sup>. Grundsätzlich ebenso urteilte schon z. B. D. F. Strauß in seinem ‚Leben Jesu‘ (1835/36), wenn man auch bezweifeln muß, daß unsere kunstvolle Erzählung in der „absichtslos dichtenden Sage“ in „mündlicher Überlieferung“ entstanden ist (I 74f) und daß die urchristliche „Idee“, die in dieser Gestalt ihre „geschichtsartige Einkleidung“ empfangt (I 75), in der Tendenz bestand, „durch Hinweisung auf den Abstand zwischen ihm und selbst seinen vertrautesten Schülern den Meister zu heben“ (II 46); damit würde ein Nebengedanke zum Hauptkupos. Richtiger verstand Volkmar<sup>13a</sup> die Erzählung als ein „Lehrbild“, obschon kaum richtig als Paränese, nämlich als „Mahnung des verborgenen Christus, den Glauben zu mehrten unter den dämonischen Gewalten der Gegenwart“ (S. 462 f).

In der Tat haben wir es, auf Ganze gesehen, mit einer theologischen Kunsterzählung zu tun, die zentrale dogmatische Aussagen erzählend sowohl veranschaulicht wie verschlüsselt. Die folgende Auslegung soll dies zunächst darlegen. Danach muß die methodische Reflexion noch einmal aufgenommen werden. Die Auslegung setzt dabei voraus, daß die erzählenden Vorlagen des Markusevangeliums von den Täufergeschichten bis zu den Passions- und Osterberichten einschließlich der Apophthegmen und Wundergeschichten einen ursprünglichen theologischen Zusammenhang darstellen, aus dem der folgende Versuch der Auslegung definitiv sein Recht empfängt. Dieser Zusammenhang kann freilich nur in Andeutungen in den Blick treten.

<sup>7</sup> Die Entstehung des Markusevangeliums, 1908, S. 140 ff.

<sup>8</sup> A.a.O., S. 141 f.

<sup>9</sup> Die Formgeschichte des Evangeliums, 1959<sup>3</sup>, S. 66 ff.

<sup>10</sup> Das Evangelium des Markus, MeyerK I 2, 1953<sup>12</sup>, S. 184 f.

<sup>11</sup> Das Evangelium nach Markus, NTD 1, 1963<sup>10</sup>, S. 127.

<sup>12</sup> Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten, 1939, S. 173.

<sup>13</sup> Lohmeyer, a.a.O., S. 185.

<sup>13a</sup> Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis, 1870.

## Die Redaktion

Nach gut begründeter Meinung nahezu aller Ausleger<sup>14</sup> handelt es sich bei V.28f allerdings um einen Anhang des Evangelisten. Darauf weist der für Markus kennzeichnende Tatbestand der esoterischen Jüngerbelehrung mit aller Deutlichkeit hin.<sup>15</sup> Zudem steht die ‚technische‘ Erklärung des Versagens der Jünger in V.29 im Gegensatz zu den Versen 18 und 19, denen zufolge von Menschen überhaupt keine Hilfe gegen die Macht des Bösen erwartet werden kann (siehe unten).

Die Erzählung schloß in der Vorlage des Markus unmittelbar an 8,26 an. Alles dazwischen Stehende hat erst Markus an diesen Ort gebracht<sup>16</sup>. Im Erzählgang der Vorlage kommt Jesus, nachdem er Volk und Jünger in Bethsaida verlassen und später den geheilten Blinden nach Hause geschickt hatte (vgl. 8,23.26), allein zurück; er findet die Jünger und die Einwohner Bethsidas noch beieinander stehen. Weil Jesus ohne den Blinden, den er an seiner Hand aus dem Ort hinausgeführt hatte, zurückkehrt, weiß das Volk, daß der Blinde sehend wurde und allein gehen kann. Auf diese Demonstration des Wunders reagiert die Menge mit ehrfürchtigem Erschrecken (V.15; vgl. 4,41a; 5,15ff). V.15 ist, formkritisch gesehen, der Chorschluß zur Geschichte der Blindenheilung 8,22–26; die Wiederkehr Jesu trägt den Charakter einer Epiphanie.<sup>17</sup> In V.15 ist demzufolge Jesus allein der Ankommende; „Subjekt des Sehens ist Jesus, und nicht Jesus mit den drei Jüngern.“<sup>18</sup>

Im Aufriß des Markusevangeliums – im Anschluß an die Verklärungsgeschichte und an das Gespräch beim Abstieg vom Berg – ist die Szene nur schwer vorstellbar. Man weiß nicht, wo die Geschichte spielt. Richtig beobachtet Grundmann: „Die Volksmenge, die Jesus kennt und ihm freudig entgegenläuft, die streitenden Schriftgelehrten . . . das alles deutet nicht auf die Gegend von Cäsarea Philippi, sondern auf Galiläa“<sup>19</sup>. Das Staunen der Men-

<sup>14</sup> Vgl. z.B. Bultmann, a.a.O., S. 226; Bornkamm, a.a.O., S. 24 f.; Schenk, a.a.O., S. 77 f.; Kertelge, a.a.O., S. 177 ff.

<sup>15</sup> Vgl. schon Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901, S. 51 ff.

<sup>16</sup> Vgl. Bornkamm, a.a.O., S. 23.

<sup>17</sup> Dibelius beobachtet richtig: „Es ist der Ausdruck der Verehrung, die die Menge dem großen Mann entgegenbringt und die auch in die kultische Verehrung eines Heros übergehen kann. Staunen gehört zum Wunder wie zum Wundertäter“ (a.a.O., S. 78). Er fragt freilich nicht, wie es vor dem erst im folgenden berichteten Wunder zu dieser Reaktion der Menge kommt, während Bornkamm (a.a.O., S. 28) mit gewissem Recht bemerkt: „Die Kraft der Erzählung scheint durch diese Verlagerung nicht unerheblich geschwächt zu sein; die Exposition wirkt überfrachtet und die Geschichte selber zerdehnt“; er vermag diese Feststellung freilich nicht angemessen zu deuten.

<sup>18</sup> Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, 1909, S. 73.

<sup>19</sup> *Das Evangelium nach Markus*. o.J., S. 188. Vgl. Haenchen, *Der Weg Jesu*, 1966, S. 319 f.

ge wirkt jetzt unbegründet; daß die Menschen über einen Abglanz der Verklärung auf Jesu Angesicht staunen, ist bloß eine Verlegenheitsauskunft. Widerspruchsvoll ist auch, daß Jesus mit den drei Jüngern vom Berge der Verklärung kommt (vgl. 9,2–13) und doch auf *die* Jünger trifft, die mit dem Volk diskutieren, und allein (V.15) vom Volk gesehen wird. Die Textüberlieferung schwankt erklärlicher Weise, ob in V.14 zu lesen sei: ‚Als er zu den Jüngern zurückkehrte, sah er . . .‘ oder: ‚Als sie zu den Jüngern zurückkehrten, sahen sie . . .‘. Wie Markus formuliert hatte, ist angesichts der fast gleichwertigen Lesarten nicht mehr zu sagen. Vermutlich hatte er die singularische Fassung seiner Vorlage beibehalten. Die geteilte Überlieferung weist darauf hin, daß im Zusammenhang des Markusevangeliums beide Fassungen als unbefriedigend empfunden wurden: Weder kann Jesus alleine vom Berg kommen noch kann er, mit Petrus, Johannes und Jakobus kommend, *den* Jüngern begegnen.

Man hat die Schriftgelehrten in V.14 als sekundären Zusatz angesehen. Sollte Markus, weil Disputation gewöhnlich Angelegenheit der Schriftgelehrten ist, diese vermißt und nachgetragen haben? Das ist möglich, zumal sie in der folgenden Erzählung keine Rolle mehr spielen. Stammt ihre Erwähnung indessen bereits vom vormarkinischen Erzähler, weist die Erwähnung der Theologen, die mit den Jüngern über den kranken Sohn diskutieren, darauf hin, daß dieser Krankheitsfall kein medizinisches, sondern ein theologisches Problem darstellt.

### *Das Böse*

Die medizinische Diagnose ist leicht. Die nüchterne Darstellung des Vaters in V.18a schildert den Anfall eines Epileptikers präzise und in den wichtigsten Phasen, wie sie im folgenden dann auch nacheinander ablaufen. Aber schon hinter der sachlichen Schilderung des Dämons, der den Menschen packt, verbirgt sich wie stets bei dem Erzähler eine theologische Einsicht: der Mensch ist dem Bösen verfallen<sup>20</sup>. Er steht dem Bösen nicht als Partner mit freiem Willen gegenüber. Nicht *er* kann das Böse ergreifen oder auch nicht. Er hat das Böse nicht in seiner Gewalt. Vielmehr greift das Böse nach ihm, nimmt ihn in *seiner* Gewalt, und diesem Zugriff ist er hilflos ausgeliefert.

Geschickt steigert der Erzähler die Darstellung der Verfallenheit des Menschen an das Böse in V.20–22. Der Vater hat mit seiner Schilderung nicht

<sup>20</sup> Vgl. meine ausführliche Analyse der Geschichte des Besessenen von Gerasa (Mk. 5,1–20) in: Wunder und Glaube. Eine Auslegung von Mk. 4,35–6,6a. Biblische Studien 59, 1970, S. 31–55. Auch in Mk. 1,21–28 ist die Besessenheit mythologisch-erzählender Ausdruck des Phänomens ‚Sünde‘.

übertrieben; denn als der böse Geist Jesus sieht, gibt er prompt eine Demonstration der Macht, die er besitzt. Er wirft den willenlosen Menschen auf die Erde und wälzt ihn im Schmutz. Ist das Böse im eigentlichen Sinne die praktische Gottlosigkeit des Menschen, so wird auf diese Weise die dem ‚bösen‘ Menschen liebe Vorstellung, er könne da, wo er Gott absagt, auch das Böse auf Distanz halten, nachhaltig zerstört. Jener freie Wille, mit dem sich der Mensch eine neutrale Position zwischen Gott und dem Bösen bewahren möchte – er selbst jenseits von Gut und Böse –, ist eine Illusion, und damit ist zugleich die Ansicht eine Einbildung, der dem Bösen verfallene, unfreie Mensch könne von sich aus zu Gott, dem Leben, zurückkehren.

Diese auch von Paulus (Röm. 7,17ff) vertretene und von Augustin und Luther erneuerte theologische Position setzt voraus, daß man das Böse nicht als Unmoral anspricht. Die Möglichkeit moralischen Handelns bestreitet der Erzähler auch den vom Dämonen besessenen Menschen keineswegs. Sie sind nicht Feinde der Mitmenschen, sondern ihre eigenen Feinde (vgl. 5,1–5), weshalb auch der Epileptische nicht entfernt in den Geruch der Amoralität gerät. Das Böse muß vielmehr im Sinne der biblischen Geschichte vom Sündenfall verstanden werden: „Der Mensch kann nicht von Natur wollen, daß Gott Gott sei; im Gegenteil, er wollte, er selbst wäre Gott und Gott wäre nicht Gott“<sup>21</sup>. In dieser Unfreiheit, der Ursünde, verfällt der Mensch dem Bösen, das ihn aus dem Eigenen zu leben anleitet, sei es auch aus den eigenen moralischen Anstrengungen, das Seelenheil zu gewinnen oder die Welt heilvoll zu verändern.

Ist aber nicht wenigstens die Absage an Gott ein Akt des freien Willens? Luther bestreitet es mit seinem ‚von Natur‘, und er urteilt damit in Übereinstimmung mit dem Erzähler unserer Geschichte, wie V.21 zeigt. Auf Jesu Frage, wie lange der Sohn schon in der Gewalt des bösen Geistes sei, antwortet der Vater: von seiner Kindheit an. Das ist mehr als eine biographische Notiz, die dem Arzt die Diagnose erleichtert. Es besagt theologisch: Nicht irgendwann einmal ist das Böse in sein Leben getreten, vielmehr war er ihm seit je verfallen. Der Mensch kann nicht auf einen Lebensabschnitt zurücksehen, in dem er noch wollte, daß Gott Gott sei und er selbst Mensch. Er kann, kommt er in die Wahrheit seines Daseins, über sich nur urteilen, daß er ‚von Natur‘, das heißt vom Anfang seines bewußten Lebens an sein will ‚wie Gott‘ (1 Mose 3,5) und somit sich selbst verfehlt. Die Dogmatik hat in diesem Zusammenhang – wenig glücklich – von der Erbsünde gesprochen. Aber sie hat damit Richtiges gemeint. Wäre der Mensch nicht ‚von seiner Kindheit an‘ dem Bösen verfallen, sondern seine ‚Ursünde‘ ein Akt freien Willens, dann wäre auch die Erlösung in seine oder der Menschen Macht

<sup>21</sup> Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517, These 17.

gestellt und nicht souveränes Werk des Erlösers, Tat der freien Gnade Gottes.

V.22a bringt eine letzte Steigerung des Gedankens der Sündenverfallenheit. Oberflächlich gesehen wird die bittere Erfahrung berichtet, daß der Epileptiker bei seinem Anfall zu Boden fällt, wo er gerade geht und steht, daß er also auch in Wasser und in offenes Feuer fällt. Diese Erfahrung aber empfängt die auf den Dämon bezogene Deutung: ‚um ihn umzubringen‘. Damit wird die Lebensgefahr, die mit den unbeobachteten Anfällen des Kranken verbunden ist, zum Hinweis auf das Ende und das Ziel des menschlichen Verfallenseins an die Sünde; denn ‚der Tod ist der Lohn für die Sünde‘ (Röm. 6,23), und der Mensch ist entweder Knecht ‚der Sünde zum Tode oder des Gehorsams zur Gerechtigkeit‘ (Röm. 6,16). Der Erzähler blickt damit nicht nur auf den physischen Abbruch des Lebens. Vielmehr geht er davon aus, daß wahres Leben stets eine Gabe des lebendigen Gottes, des Schöpfers, ist, so daß die Abwendung von Gott dem Menschen die Grundlage des Lebens entzieht (vgl. Lk. 15,24.32). Wer sein will wie Gott, muß des Todes sterben (1 Mose 3,1ff), sei es auch so, daß er vor dem Paradiesestor leben muß. Wer dem Bösen verfällt, verfällt überhaupt. Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt. Wer sich selbst hören möchte, verliert sich. Der Mensch, der sein will wie Gott, findet sich dem Nichts ausgeliefert. Der Mensch selbst ist keine Alternative zwischen Gott und Widergott.

Wie in den verwandten Erzählungen (vgl. 1,21–28; 5,1–20) beschreibt der Erzähler auch in unserer Geschichte die totale Verfallenheit des Menschen an das Böse dadurch, daß er die beiden bleibend unterschiedenen Subjekte, den bösen Geist und den besessenen Menschen, zu einer Person verschmilzt. In V.18 und in V.20 wird unter Beibehaltung des Personalpronomens bzw. des Subjektes einerseits von dem Dämon, andererseits von dem Epileptischen gesprochen. Mit anderen Worten: Der dem Bösen verfallene Mensch führt das Böse nicht bei sich, sondern er *ist* böse. Sein *esse* bestimmt auch sein *operari*. Was immer er tut, geschieht unter dem Vorzeichen der Sünde; er begeht nicht Sünden, sondern er ist Sünder. Auch sein bestes Tun, seine ungebrochene Moralität, geschieht im Zeichen des Todes. Noch mit seiner idealsten Gesinnung dient er als Werkzeug des Satans. „Wenn der Satan aufsitzt, will es und geht es, wohin der Satan will“ (Luther).

Bei alledem bleibt aber die Personalität des Menschen und damit seine Individualität und Verantwortlichkeit gewahrt, so daß auch der rettende Glaube als Tat des Gehorsams verstanden werden kann. Er ist dem Bösen verfallen. Er hat *sich selbst* an das Böse verloren. Er ist von *sich* entfremdet. Damit wird die Möglichkeit offen gehalten, daß er sich *selbst* findet, zur Wahrheit *seines* Daseins gelangt.

Freilich: *Ihm* ist die Möglichkeit solcher Rückkehr verschlossen; denn er

hat sich weder zum Guten noch zum Bösen in der Hand. Er ist in der Hand des Bösen. Aber daß *er* in der Hand des Bösen ist, zeigt, daß er auch in der Hand Gottes sein, daß er leben *könnte*. Der Gedanke der Erlösung kann auch angesichts des Besessenen gedacht werden.

### *Taub und stumm*

In diesen Zusammenhang gehört die Bemerkung von V.17, der Sohn habe einen ‚sprachlosen‘ Geist, und zwar nicht nur während des Anfalls, sondern überhaupt (vgl. 7,31–37)<sup>22</sup>. Aus V.25 erfahren wir, daß der Geist auch taub war. Indem Jesus diesen Geist anredet und ihm befiehlt, den Mann ein für allemal zu verlassen, setzt der Erzähler voraus, daß der Geist selbst hören kann. Da er dennoch stumm und taub genannt wird, schiebt der Erzähler ihm nachdrücklich die Verantwortung für die Sprachlosigkeit des Kranken zu.

Schwerlich dient dieser das Krankheitsbild verdoppelnde Zug der Darstellung nur dazu, das Auftreten des Vaters zu motivieren, der den Sohn vertritt und an seiner Stelle spricht; denn der Epileptiker könnte seinen eigenen Anfall, den er nicht bewußt erlebt, ohnedies nicht schildern. Gerade diesen theologisch begriffenen Tatbestand aber dürfte der ausdrückliche Hinweis auf die Sprachlosigkeit des Epileptischen unterstreichen. Der Epileptiker kann seinen Anfall nicht beobachten. Er kann daher auch sein Leiden nicht aus eigener Anschauung beschreiben. So ist der Sünder seiner eigenen Verfallenheit gegenüber sprachlos. Er kann seinen Zustand nicht artikulieren, denn er kennt und versteht sich selbst nicht. ‚Ich weiß nicht, was ich tue‘ (Röm. 7,15) ist ein abstrakter Ausdruck dieses Sachverhaltes, mit dem Paulus als Glaubender rückblickend beschreibt, was es heißt, ‚unter die Sünde verkauft‘ zu sein (Röm. 7,14).

Es gehört zur Unfreiheit des Menschen hinzu, daß er unbeirrt an seine Freiheit glaubt, und dieser Glaube hält ihn in seinem Verfallensein an das Böse fest. Erst der Befreite lernt sich nachträglich als Geknechteten kennen. Erst in der Distanz zum Bösen versteht der Mensch die Macht des Bösen und das Wesen wahrer Freiheit.

Dies alles ließe sich wiederum schwerlich einsichtig machen, wenn ‚Sünde‘ eine sittliche Entgleisung, ein moralisches Fehlverhalten wäre, denn solches Versagen kann sich der Mensch keineswegs grundsätzlich verbergen. Wenn aber ‚Sünde‘ bedeutet, aus dem Eigenen zu leben, ist die Verfallenheit an den Tod in der Tat für den nicht einzusehen, der in vermeintlicher Freiheit

<sup>22</sup> Vgl. Bornkamm, a.a.O., S. 24.

nach dem Leben greift. Die Früchte vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen sind allezeit lieblich anzusehen.

Darum ist der ‚Sünder‘ auch taub für das befreiende Wort. Zumindest ist ‚Glauben‘ nicht das Ergebnis eines Bildungs- und Erziehungsprozesses, sondern, wo immer er sich ereignet, ein Wunder. ‚Wunder‘ meint dabei nicht Plötzlichkeit und Einmaligkeit der ‚Bekehrung‘, sondern bedeutet, daß Glauben für den Glaubenden selbst nie ein Produkt der eigenen Hörfähigkeit oder Hörwilligkeit ist. Der taube Kranke stellt diese Wahrheit anschaulich dar. Wo es zum Hören kommt, hat göttliche Initiative die Ohren schon geöffnet (vgl. 2,5; 7,31–37). Wer immer in dieser Weise Heil erfährt, kann darum nur mit Paulus sprechen: ‚Ich danke Gott durch Jesus Christus, unsern Herrn‘ (Röm. 7,25).

### *Die Hilflosigkeit der Jünger*

Die Menschen um den Kranken haben freilich solche Tiefe der menschlichen Verlorenheit noch nicht ausgelotet. Der Vater bringt den Epileptischen zu den Jüngern (V.18b) und ist enttäuscht, daß diese nicht helfen können. Er erwartet von den Sterblichen Hilfe gegen den Tod, von den Ohnmächtigen, daß sie die Macht des Bösen besiegen, von den kaum selbst Erlösten, daß sie Erlöser würden. In dieser verfehlten Erwartung äußert sich in einem die Überschätzung der Menschen und die Unterschätzung der Macht der Sünde.

Der natürlich Mensch pflegt ja in der Sünde ein momentanes Versagen zu sehen, ein Handeln gegen bessere Überzeugung, eine peinliche Schwäche, einen Fehltritt, einen Ausdruck der Uneinsichtigkeit und Unbelehrbarkeit, das Ergebnis einer privaten oder gesellschaftlichen Verführung. Darum erwartet er auch vom Menschen selbst die Überwindung der Sünde. Der moralische Appell, die Drohung mit der Strafe, der Verweis auf das Gesetz, die Änderung der äußeren Verhältnisse, die Besserung der sozialen Strukturen, die Aufklärung, das gute Zureden, die ungebrochene Gesinnung und was immer sonst an Anstrengungen denkbar ist, soll ihn zu einem anständigen Menschen machen.

Damit aber zeigt der Mensch nur, daß er dem Bösen gänzlich verfallen ist und darum das Böse selbst und als solches nicht einmal mehr zu erkennen vermag. Denn nirgendwo manifestiert sich die Macht des Bösen stärker als in dem moralischen Wahn des Menschen, ihr letzten Endes – unter welchem momentanen, akzidentiellen Versagen auch immer – gewachsen zu sein. Diese Selbstüberhebung ist das Böse schlechthin. Darum kann der Dämon ruhig bleiben, solange die Menschen nur Menschenhilfe anrufen. Von solchem Kampf gegen das Böse droht ihm keine Gefahr; diese Kämpfer sind

seine Werkzeuge. Er hat sie so fest in der Hand wie den Epileptischen. Er rührt sich erst, als der Stärkere naht und Jesus den Epileptischen zu sich ruft (V.20).

Angesichts des Verhaltens der Menge seufzt Jesus verständlicherweise über ‚das ungläubige Geschlecht‘: ‚Wie lange muß ich bei euch weilen? Wie lange muß ich euch ertragen?‘ (V.19). „So spricht der Gott, der nur vorübergehend in Menschengestalt erschien, um alsbald in den Himmel zurückzukehren“, schreibt Martin Dibelius<sup>23</sup> und gibt damit richtig die ‚österliche Stimmung‘ des Seufzers Jesu wieder. Inmitten dieser Welt begegnet in Jesus Gott selbst. Er ist der ‚Sohn Gottes‘, der Erlöser und eschatologische Heilsbringer, der über seine mangelnde Aufnahme und über das Mißverständnis seines Heilsangebotes seufzt.

Aber damit ist die Funktion des Ausrufs Jesu noch nicht hinreichend erfaßt, die erst erkennbar wird, wenn man das Gegenüber Jesu, das ‚ungläubige Geschlecht‘, bedenkt. Dies ‚ungläubige Geschlecht‘ ist keineswegs das ‚zeitgenössische Geschlecht‘<sup>24</sup>. Vielmehr tritt in V.19 das bekannte und von dem Erzähler auch sonst verwendete (vgl. 1,14f) Äonenschema hervor, das dem apokalyptischen Denken entnommen ist. Jesus seufzt über die dem alten Äon verhafteten Menschen. Somit stellt V.19 die Erzählung in den umfassenden Horizont des eschatologischen Umbruchs. Gott steht gegen den Satan, das Paradies gegen die Hölle, der Mensch als Kind Gottes gegen sich selbst als Herrn seines Lebens. Nicht moralischer Verfall, sondern der Unglaube ist das eigentliche Kennzeichen dieses verkehrten Geschlechts<sup>25</sup>.

Zugleich vollzieht sich *in* unserer Geschichte durch das Eingreifen Jesu die Äonenwende.

Aus diesem theologischen Zusammenhang, dem V.19 entstammt, erklärt sich die stilistische Störung, die V.19 im Gang der Erzählung verursacht und die – vermutlich überlegt – die Aufmerksamkeit des Lesers erwecken soll und ihm so den Sinn der Geschichte erschließen hilft. Das in Jesus kommende Heil steht gegen den noch nicht überwundenen Unglauben des ganzen alten Äons. Jesus sehnt sich nicht von der Erde fort, sondern zeigt sich bedrückt, daß er den Unglauben dieses Geschlechts, den zu überwinden er berufen wurde, noch nicht gebrochen hat.

In diesem Sinn urteilt Bornkamm<sup>26</sup> mit Recht über V.19: „Das ist nicht

<sup>23</sup> A.a.O., S. 278.

<sup>24</sup> Grundmann, a.a.O., S. 189.

<sup>25</sup> Da Matthäus und Lukas übereinstimmend ὦ γενεὰ ἀπιστος καὶ δειστροµµένη lesen, darf man das καὶ δειστροµµένη zumindest für die Vorlage des Markus voraussetzen, wenn nicht gar p<sup>45</sup>, W, φ, die diese Wendung auch für den Markustext bezeugen, das Ursprüngliche bieten.

<sup>26</sup> A.a.O., S. 26.

ein situationsbedingter, vorwurfsvoll-resignierender Klageruf Jesu, sondern hat umfassende, den Einzelvorgang weit übergreifende Bedeutung und öffnet den Horizont, in dem auch dieser ‚Fall‘ verstanden sein will.“ Zu V.19 sind deshalb entsprechende alttestamentliche Klagen Gottes über die Uneinsichtigkeit oder Unwilligkeit seines selbstgerechten Volkes zu stellen: „... mich, die lebendige Quelle, verlassen sie, und machen sich hier und da Zisternen, die doch Löcher haben und kein Wasser geben“ (Jer. 2,13; vgl. Spr. 1,20ff); „Ist es nicht er allein, der dich gemacht und bereitet hat?“ (5 Mose 32,5f). In solche Klage stimmt Jesus angesichts des ungläubigen Verhaltens der Menge ein.

Anlaß zu diesem Ausdruck der Betrübnis und Enttäuschung bietet die Mitteilung des Vaters, er habe die Jünger gebeten, den Dämon auszutreiben (V.18), und diese Bitte sei erfolglos gewesen. Der Erzähler verwendet das auch sonst bekannte Motiv vom Zauberlehrling, dessen Ohnmacht die Wundermacht des Meisters steigert<sup>27</sup>. Aber er gibt diesem Motiv eine tiefe theologische Bedeutung. Indem er von den Menschen göttliche Hilfe erwartet, zeigt der Vater, wie wenig er die Verlorenheit des Menschen in der Gottesferne ermessen hat, wie unbegreiflich ihm die Wirklichkeit Jesu blieb.

Dadurch aber, daß Jesus nicht nur über den Vater seufzt, sondern über *das* ungläubige Geschlecht, über *den* alten Äon, wird das Verhalten des Vaters in eine jederzeitige und übergreifende Wirklichkeit erhoben. Der Vater, sein Sohn, das Volk: sie alle sind in derselben Verdammnis, die an dem Epileptischen exemplarisch dargestellt wird. Über *dieses* Geschlecht des Unglaubens seufzt Jesus und damit über alle, die bis in unserere Tage fromm oder unfromm, religiös oder säkularisiert, das Heil, die Gottesherrschaft, die Welt Gottes von sich selbst, den Menschen erwarten, sich damit immer neu dem alten Äon verschreibend, im Unheil sich verfestigend.

### *Die Wende*

Das ‚bringt ihn zu mir‘ (V.19) kündigt die Wende an. Zuerst merkt das der böse Geist, der in numinoser Witterung den Sohn Gottes erkennt (V.20):

„Fühlst du den Stärkeren, Satan, du Böser?

Jesus ist kommen, der starke Erlöser!“<sup>28</sup>

Er zeigt noch einmal seine Stärke. „Auf diese Weise wird deutlich, daß der Dämon in Jesus seinen Gegner erkennt, der ihm Vernichtung bringen wird“<sup>29</sup>;

<sup>27</sup> Vgl. 2. Kön. 4,31; Lucian, Philosoph. 36.

<sup>28</sup> J. L. K. Allendorf (1693–1773).

<sup>29</sup> Baumbach, Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien, 1963, S. 48.

vgl. 1,24; 5,7. Sein Imponiergehabe beeindruckt Jesus indessen so wenig wie sonst, der mit seiner Frage (V.21) den Vater vielmehr zwingt, die Tiefe des Unheils seines Kindes einzugestehen: Seine Krankheit ist die Krankheit zum Tode, und nichts ist in dem Menschen selbst von seiner Kindheit an als diese Krankheit zum Tode (V.21b–22a).

Angesichts dieser Einsicht geht dem Vater auf, daß er sich an die falsche Adresse gewandt hatte, als er von den Menschen, die allesamt nichts können gegen den Tod, Hilfe erwartete, und er wendet sich, nun auch seines *eigenen* Elends eingedenk, an den ‚starken Erlöser‘ (V.22b).

‚Jesus ist kommen, nun springen die Bande,  
Stricke des Todes die reißen entzwei‘<sup>30</sup>.

Nicht von ungefähr schließt sich der Vater in seine Bitte um Hilfe mit ein: ‚Wenn du etwas kannst, so erbarme dich über *uns* und hilf *uns*.‘ Daß er bei Menschen Hilfe gegen die Macht der Sünde und des Todes suchte, zeigt ihm und uns, daß er mit seinem Sohn in derselben Verdammnis sitzt. Der Sohn ist nur der anschauliche Repräsentant dieses ganzen ‚ungläubigen Geschlechts‘. Der Ruf des Vaters nach Hilfe und Erbarmen ist also der Ruf aller, die ‚aus der Tiefe‘ (Ps. 130,1) rufen, und welcher Mensch könnte Gott von anderswoher anrufen als aus der Tiefe.

Man darf darum in dem Eintreten des Vaters für den Sohn schwerlich die – als solche natürlich unbestreitbare – soziale Dimension des Glaubens angedeutet finden. Damit würde der Gedanke der allgemeinen Schuldverfallenheit des Menschen, um die es dem Erzähler an unserer Stelle geht, verdunkelt. Noch steht ja auch der Glaube des Vaters aus. Zu einer Liebe, in welcher der Glaube tätig wird, ist es folglich noch zu früh. Vielmehr solidarisiert sich der Vater mit dem Elend des Sohnes – ein wichtiger hermeneutischer Zug in der Erzählung.

### *Der Glaube*

Der Ruf des Vaters aus der Tiefe ist noch ein Ruf zwischen Furcht und Hoffen: ‚Wenn du etwas kannst . . .‘. Jesu Antwort auf diesen Ruf gehört zu den theologisch stärksten und gewagtesten Aussagen des ganzen Neuen Testaments. Jesus überwindet nämlich den Zweifel an *seinem* Können, indem er an das Können des Menschen appelliert: ‚Was soll das ‚Wenn du etwas kannst‘?! Dem, der glaubt, ist alles möglich!‘. Vermöchte der Vater zu glauben, wäre ihm geholfen!

Schon frühe Abschreiber haben diese Wendung für zu gewagt gehalten

<sup>30</sup> Siehe Anm. 28.

und Jesu Antwort abschwächend formuliert: „Wenn du glauben könntest . . .“ – dann nämlich könnte Jesus sein Können zeigen.

Moderne Ausleger<sup>31</sup> haben sogar Jesus von seinem *eigenen* Glauben sprechen lassen: Warum zweifelst du an meinem Können? Wer, wie ich, glaubt, kann alles. Jesus hilft, *weil er glaubt*.<sup>32</sup> Aber Jesus ist nirgendwo im Neuen Testament Subjekt des Glaubens; die Menschen glauben *an* ihn. Im vorliegenden Zwiegespräch geht es, wie auch der Vater V.24 zufolge richtig erkannt hat, unzweifelhaft um *seinen* Glauben *an* Jesus. Nicht wird der ‚ungläubige Glaube‘ des Vaters dem ‚wirksamen Glauben‘ Jesu entgegengesetzt; vielmehr ist der Glaube des Vaters an Jesus wirksamer Glaube! Der Glaubende ist der rechte Wundertäter, sein Glaube an Jesus die Wunderkraft<sup>33</sup>.

Jesus gibt also die Frage nach *seinem* Können unzweifelhaft zurück an den Menschen als Frage nach dessen Glauben. Damit ist der Höhepunkt unserer Erzählung erreicht, als deren Thema Lohmeyer<sup>34</sup> insofern richtig ‚die Macht des Glaubens‘ angibt (vgl. 11,22f). Dem Glaubenden ist alles möglich<sup>35</sup>, das heißt: im Glauben ereignet sich das Heil; denn die ‚Allmacht des Glaubens‘ betrifft die Macht der Erlösung. In diesem Sinn erklärte Luther 1518 in den Heidelberger Thesen: „Die Gnade sagt: ‚Glaube an diesen‘, und schon ist alles geschehen. So nämlich ist Christus durch den Glauben in uns, ja eines mit uns“.

In dieser Weise kann man natürlich nur sprechen, wenn Glaube nicht das Fürwahrhalten bestimmter sogenannter Heilstatsachen oder irgendeine andere Bedingung für das Heil bezeichnet, sondern jenen die Existenz des Menschen umkehrenden Akt des Lebens selbst, in dem er alles Vertrauen von sich und seinem Können abzieht und sich vorbehaltlos auf die unverfügbare Zukunft Gottes einläßt. In diesem radikalen Sinn bedeutet ‚Glaube‘ den Übergang vom Tod zum Leben, den Schritt aus dem ungläubigen Geschlecht zur neuen Kreatur. Jesus mutet mit seiner herausfordernden Antwort dem Vater dieses Wagnis des Glaubens zu.

Woraufhin erfolgt diese Zumutung? Offenbar daraufhin, daß er, Jesus, unter diesem ungläubigen Geschlecht weilt und damit zum Glauben einlädt, zu ‚jenem Glauben, der schon viele geheilt, schon vielen geholfen hat: daß

<sup>31</sup> Z.B. Lohmeyer, a.a.O., S. 189; Schniewind, a.a.O., S. 127.

<sup>32</sup> Oder vermittelnd: „Indem es Jesus gelingt, den Dämon durch sein Machtwort auszutreiben (V.25), gibt er seinen Jüngern ein Beispiel dafür, daß ‚alles dem möglich ist, der glaubt‘“ (Baumbach, a.a.O., S. 48).

<sup>33</sup> Vgl. Theißer, a.a.O., S. 140.

<sup>34</sup> A.a.O., S. 191.

<sup>35</sup> „Was sonst von Gott ausgesagt ist: ‚alles ist möglich bei Gott‘ (10,27), das steht hier von dem Glaubenden; er hat die Macht Gottes“ (Lohmeyer, a.a.O., S. 188).

Gott sich nämlich von diesem ungläubigen Geschlecht nicht abwendet, sondern bei ihm bleibt, es erträgt (V.19) und ihm damit ermöglicht, aus dem göttlichen Erbarmen zu leben (V.22).

Der Vater versteht diese Zumutung richtig und reagiert auf Jesu Anstoß in V.23 angemessen. Unangemessen wäre gewesen, hätte der Vater sich auf das ‚Ich glaube‘ beschränkt. Denn dann würde er, der doch im Glauben alles Vertrauen auf sich fahren läßt, das Glauben als solches für sich reklamiert haben. Diesen falschen Eindruck will und muß er vermeiden. Glaube ist keine religiöse Leistung des Menschen, sondern die Preisgabe aller Leistungen vor Gott. Der Glaubende will schlechterdings, daß Gott Gott sei und nicht der Mensch. Darum spricht der Vater zugleich: ‚Hilf mir in meinem Unglauben‘. Sein Glaube zeigt sich gerade darin, daß er bei sich, dem ‚natürlichen‘ Menschen, nur den Unglauben sieht und sucht, also den Willen, Gott nicht Gott sein zu lassen, und darum den Glauben als Geschenk erbittet und empfängt. *Weil* der Mensch das Große vollbringt, das ihn rettet, *weil* er *glaubt*, bleibt er der Ohnmächtige, der nichts von sich aus kann, erst recht nicht – glauben.<sup>36</sup> Gerade der Glaubende kann sich nicht seines Glaubens rühmen, sondern nur dessen, der ihn aus der Finsternis des Unglaubens in das Licht des Lebens führte. Damit wird der Glaube nicht zu einem magischen Akt, der den bewußtlosen Menschen überfällt, auch nicht zu einer eingepflanzten seelischen Verfassung. Jesus provoziert in dem Vater die Entscheidung des Glaubens vielmehr als eine das Dasein bestimmende geschichtliche Tat, die aber als Tat des *Glaubens* sich nicht als Werk, sondern nur als Geschenk verstehen kann. Damit ist zugleich gesagt, daß es im Blick auf den Glaubensakt des Menschen ‚Glauben immer nur in der Angefochtenheit durch den Unglauben gibt, nur als ein Laufen vom Unglauben zum Glauben‘<sup>36a</sup> – ein nicht quantitativ zu verstehendes Urteil (der Erzähler spricht nicht vom Kleinglauben), sondern eine die Qualität des Glaubens als göttliche Gabe statt als menschlichen Besitz und menschliche Leistung beschreibende Feststellung.

Diese Selbstpreisgabe des ‚natürlichen‘ Menschen im Wagnis des Glaubens ist ein Akt totalen Einsatzes, der menschliche Kraft übersteigt. Darum schreitet der Vater auf, als er den Glauben wagt (V.24), nicht anders als auch

<sup>36</sup> Weniger angemessen, weil psychologisierend statt theologisch, beurteilt Theißer (a.a.O., S. 140) die Passage: „Vor diesem Griff nach göttlicher Allmacht, vor dieser radikalsten Grenzüberschreitung des Legitimen, Menschlichen und Möglichen, schreckt der Mensch zurück. Von Jesus dazu provoziert, vollzieht er sie zwar; er schreit: ‚Ich glaube‘, muß aber zugleich zurücknehmen: ‚Hilf mir in meinem Unglauben‘.“

<sup>36a</sup> Gerhard Barth, Glaube und Zweifel in den synoptischen Evangelien, ZThK 72, 1975, S. 281 f.

der besiegte Geist mit verzweifelter Schrei ausfährt (V.26). Bemerkenswerterweise verwendet der Erzähler beidemal dasselbe Wort. Hier wie dort ereignet sich Abbruch von Dasein, Ende, Tod. Der Schrei des Vaters ist in einem der Todesschrei des alten Menschen, der Verzweiflungsschrei des Ohnmächtigen und der Hoffnungsschrei des Glaubenden. In diesem Schrei gibt der Mensch sich selbst ganz verloren und liefert sich Gott aus. „Dieses ‚Schreien‘ des Vaters ist nichts weiter als der Notschrei eines Menschen, der diese letzte ‚Möglichkeit‘ des Menschen ergreift, aber dabei zugleich seine Unfähigkeit bekennen muß. Als Mensch gehört er zum ‚ungläubigen Geschlecht‘, bleibt er der Sphäre des Unglaubens verhaftet, kann sein Ruf ‚Ich glaube‘ bestenfalls ein Hilfeschrei sein zu dem Gott, bei dem ‚alle Dinge möglich sind‘ (10,27)“<sup>3 7</sup>. So aber ist der Schrei des Vaters zugleich der Geburtsschrei des neuen Lebens.

Dieser so verstandene Glaube des Vaters schafft nicht die Bedingung für Jesu Hilfe, sondern ist als Geschenk Gottes selbst die Hilfe für den Menschen, nämlich der entscheidende Schritt aus diesem ‚ungläubigen Geschlecht‘ in die Gemeinde der ‚Heiligen‘. Der Glaubende bekommt nicht dieses oder jenes geschenkt, vielmehr ist ihm alles möglich (V.23). Er partizipiert insofern an der Allmacht Gottes, als er vom Tode zum Leben hinüberschritten ist.

### *Demonstration*

Die nun noch berichtete Heilung des Epileptischen demonstriert darum nur, was der Glaube an Jesus als solcher bewirkt: definitive Befreiung aus der Gewalt der Sünde und des Todes. Ginge es um das Wunder an sich, müßte Jesus das Herzströmen des Volkes begrüßen. Aber das Wunder versteht nur, wer an dem Gespräch zwischen Jesus und dem Vater teilgenommen hat, in dem sich das eigentliche Wunder, das Wunder des Glaubens, bereits ereignete. Das wirkliche Wunder kann man nicht anschauen; es widerfährt dem, der Ohren hat zu hören. So wartet Jesus nicht ab, bis weitere neugierige Menschen herbeiströmen (vgl. 8,22–26), sondern befiehlt dem Geist auszufahren, und zwar ein für allemal: Jesus repariert nicht einen Schaden; seine Hilfe ist eschatologische Hilfe. ‚Heile du mich, Herr, so werde ich heil; hilf du mir, so ist mir geholfen‘ (Jer. 17,14; vgl. Ps. 28,7), und ‚Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat‘ (1 Joh. 5,4; vgl. Joh. 3,36).

„In Hoffnung kann ich fröhlich sagen:

Gott hat der Höllen Macht geschlagen,

Gott führt mich aus dem Kampf und Streit

in seine Ruh und Sicherheit“<sup>3 8</sup>

Darum muß der böse Geist ausfahren, und er tut es nicht, ohne zu zeigen, wer überwunden wurde: Er, der die Menschen in seiner Macht hatte (V.26a).

Formal gesehen enthält V.26a die Demonstration, die zu einer stilvollen Wundergeschichte hinzugehört: Der böse Geist fährt *ersichtlich* aus. Inhaltlich ist damit zugleich demonstriert, daß der Starke vom Stärkeren, der Böse von Gott, die große Macht der Sünde von der noch größeren Macht der Gnade überwunden wurde. Der Mensch vertauscht seine eingebildete Freiheit mit der Kindschaft Gottes und wird damit recht frei.

### *theologica crucis et resurrectionis*

Der nun folgende Abschnitt bewegt sich, vordergründig gesehen, im Krankheitsbild des Epileptikers, dessen Anfall in einen schlafähnlichen Zustand überzugehen pflegt, aus dem er langsam erwacht (V.26b–27). Zugleich haben wir es bei V.26b–27 mit einer zwar nicht selbständigen, jedoch förmlichen Wundergeschichte für sich zu tun. Solche Verdoppelung<sup>39</sup> des Wunders darf nicht traditionsgeschichtlich ausgedeutet werden. Sie gehört zu den stilistischen Kunstmitteln des Erzählers, wie die vergleichbaren Geschichten 1,40–45 und 10,46–52 zeigen: Derselbe Sachverhalt wird nach Art ‚naiver‘ Maler in zwei Bilder nebeneinander gestellt. Unter formgeschichtlichem Aspekt wäre an dieser Stelle ein Chorschluß zu erwarten: die Reaktion der Menge auf das Wunder. V.26b–27 sollen offenbar diesen Chorschluß ersetzen. Sie bringen also, wie es dem Chorschluß entspricht, eine *Deutung* des Geschehens, nämlich die Feststellung der *Bedeutung* des Wunders.

Diese Deutung erfolgt in den drei von dem Kranken berichtenden Verben: ἀπέθανεν, ἤγειρεν, ἀνέστη. Dabei handelt es sich um die zentralen Begriffe des christologischen Bekenntnisses der Urgemeinde:

Jesus Christus ist gestorben – für uns

(1 Kor. 15,3; Röm. 5,6; 8,34; 1 Thess. 4,14);

Jesus Christus ist auferweckt – um unsertwillen

(Röm. 4,25; 8,34; 1 Kor. 15,4; Mk. 16,6; 1 Thess. 1,10);

Jesus Christus ist auferstanden – und vertritt uns

(Röm. 1,4; Phil. 3,10; 1 Thess. 4,14).

Diese Gestaltung des ‚Chorschlusses‘ ist nicht zufällig, sondern überlegt.

<sup>37</sup> Baumbach, a.a.O., S. 49.

<sup>38</sup> Chr. F. Richter, 1704.

<sup>39</sup> Kertelge, a.a.O., S. 175.

J. M. Robinsons<sup>40</sup> an sich richtige Feststellung: „Die Heilung des fallsüchtigen Knaben durch Jesus ist wie eine Totenauferweckung beschrieben“ reicht nicht aus. Denn die eigentliche Heilung war längst erfolgt, das ἀπέθανεν steht gleichgewichtig neben ἤγειρεν und ἀνέστη, und das „wie eine Totenauferweckung“ bedarf selbst einer Erklärung.

Tatsächlich gibt uns der Erzähler in dem die Bedeutung des Geschehens unterstreichenden ‚Chorschluß‘ einen grundlegenden hermeneutischen Hinweis. Die Heilung des Epileptischen muß unter Bezug auf das im Bekenntnis ergriffene Christuseignis als Exempel des christlichen Heilsgeschehens überhaupt verstanden werden. In der Heilung des Kranken zeigt sich das Kommen des Heils. Die Bedeutung der Heilung ist identisch mit der Bedeutung des ‚für uns‘ von Sterben, Auferweckung und Auferstehen bzw. Erhöhung Jesu Christi.

Mit anderen Worten: Unsere Geschichte entfaltet in Gestalt einer Jesuserzählung dogmatische Sätze aus der vorpaulinischen Tradition wie: ‚Wir sind mit ihm durch die Taufe in den Tod begraben, so daß, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, auch wir in einem neuen Leben wandeln möchten‘ (Röm. 6,4); ‚Wir tragen allezeit den Tod Jesu an uns umher, damit auch das Leben Jesu an uns offenbar werde‘ (2 Kor. 4,10); ‚Einer ist für alle gestorben, folglich sind sie alle gestorben‘ (2 Kor. 5,14 f); ‚Seid ihr nun mit Christus auferstanden, so sucht das, was oben ist, wo Christus ist, sitzend zur Rechten Gottes‘ (Kol. 3,1). Der Erzähler ist in dieser das Sprachgewand der Mysterienfrömmigkeit tragenden Dogmatik zuhause und versteht es, die abstrakten Sätze in anschaulichen Bericht umzusetzen.

‚Haben wir uns selbst gefangen  
in der Lust und Eigenheit,  
ach so laß uns nicht stets hangen  
in dem Tod der Eitelkeit . . .  
Liebe, zeuch uns in dein Sterben;  
laß mit dir gekreuzigt sein,  
was dein Reich nicht kann erben;  
führ ins Paradies uns ein.‘

Um diese von Gottfried Arnold später poetisch gefaßte theologia crucis et resurrectionis geht es in der Erzählung von der Heilung des Epileptischen, die demzufolge eine fundamental kerygmatische, von Kreuz und Auferstehung her konzipierte Erzählung darstellt. Ihre Bedeutung erfaßt nur, wer versteht, daß in ihr der für die Menschen bedeutungsvolle, ‚existenziale‘ Bezug von Tod und Auferstehung Jesu entfaltet wird, und zwar entfaltet

<sup>40</sup> Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums, 1956, S. 50.

nach Analogie der Mysterienfrömmigkeit: Der Mensch ist in das Geschick des sterbenden und auferstehenden Gottes hineingenommen. Dabei wird freilich der inhaltliche Bezug auf die Mysterienkulte eliminiert; es geht gerade nicht um die Vergottung des sterblichen, sondern um die Entgottung des sündigen Menschen.

„Schau her, ich fühle mein Verderben,  
laß mich in deinem Tode sterben;  
o könnte doch in deiner Pein  
die Eigenheit ertötet sein“<sup>41</sup>.

Das Ziel des Sterbens des Menschen mit Christus ist der Tod seiner Eigenheit und Eitelkeit, seiner angemessenen Göttlichkeit, und damit die Freiheit vom ‚Alten Adam‘:

„ . . . ich weiß gewiß, du stehst mir bei  
und machst mich von mir selber frei“<sup>42</sup>.

Der Weg zu diesem Ziel wird nicht wie in der Mysterienfrömmigkeit wesentlich durch kultische Begehungen gewonnen, sondern im Zuspruch und Anspruch des ‚Wortes vom Kreuz‘, in dem durch die Erzählung selbst ergehenden Angebot, den alten Menschen mit Jesus in den Tod zu geben (Gal. 6,14). Vgl. den auf diesen Ton gestimmten Schlußchor der Johannespassion von J. S. Bach:

„Ruht wohl, ihr heiligen Gebeine,  
die ich nun weiter nicht beweine,  
ruht wohl, und bringt auch mich zur Ruh.  
Das Grab, so euch bestimmt ist  
und ferner keine Not umschließt,  
macht mir den Himmel auf und schließt die Hölle zu“.

Mit den in doppeltem Sinn ‚bedeutsamen‘ Versen 26b–27 endet die Erzählung, mit deren Hilfe der Leser erfährt, daß und wie er selbst in sein Bekenntnis zu dem Heilsgeschehen von Kreuz und Auferstehung Jesu hineingenommen ist.

### *Nochmals: Die Redaktion*

Markus hat der Geschichte einen Anhang beigegeben, weil er eine geeignete Gelegenheit sah, das für seine Redaktion wichtige Motiv der esoterischen Jüngerbelehrung erneut anzubringen. Die Jünger fragen deshalb Jesus ‚besonders‘ nach dem Grund ihres Unvermögens. Diese Frage setzt ebenso wie Jesu

<sup>41</sup> Chr. Fr. Richter, 1698.

<sup>42</sup> Ders.

Antwort voraus, daß den Jüngern die Vollmacht zum Austreiben der Dämonen bereits erteilt war. V.28 und 29 nehmen insofern Bezug auf die (an dieser Stelle) redaktionellen Ausführungen 3,15; 6,7.13, denen zufolge die Jünger bereits erfolgreich Exorzismen durchgeführt haben. Jesus erklärt, daß diese ‚neue‘ Art Dämonen nur mit Hilfe besonderer Praktiken, nämlich durch Gebet und Fasten bzw., wie einige Handschriften, doch wohl erleichternd, lesen, (nur) durch Gebet ausfahre. Diese exorzistischen Mittel sind, wie die Kommentare ausweisen, in der antiken Welt auch sonst als solche bezeugt.

Damit hat Markus der Intention der Erzählung selbst Gewalt angetan, wenn man auch beide Texte durch die Auskunft angleichen kann, Gebet (und Fasten) weise darauf hin, daß diese Art Dämonen gerade nicht durch menschliche Anstrengung, sondern nur durch intensive Bitte um göttliche Hilfe zu besiegen sei. In dieser Weise versucht z.B. Schniewind<sup>43</sup>, die literarische Einheit des ganzen Abschnitts zu begründen: „Hier tritt das Gebet für das ein, was vorher Glaube heißt.“

Aber es bleibt deutlich, daß Markus die Erzählung nicht mehr in ihrer Tiefe verstanden hat. Er sieht in ihr einen außergewöhnlichen, mit normalen Praktiken nicht vollziehbaren Exorzismus, begreift aber das Seufzen Jesu (V.19) nicht mehr als Seufzen über ein ungläubiges Geschlecht, das noch nicht begriffen hat, wie unfähig die Menschen überhaupt sind, das Böse mit ihren Mitteln zu besiegen.<sup>44</sup>

Schon Matthäus hat Markus korrigiert; ihm zufolge tadelt Jesus im Nachgespräch den Kleinglauben der Jünger (Mt. 17,20). Auch Luther hat den Widerspruch zwischen der Erzählung und dem redaktionellen Anhang richtig erfaßt: „Das sind in Wahrheit Widersprüche: nur durch Beten und Fasten wird der böse Geist ausgetrieben – und: durch Glauben kann er ausgetrieben werden und nur um des Unglaubens willen ist unmöglich. Das scheint gewaltig miteinander zu streiten, ohne Fasten durch Glauben ausgetrieben werden und ohne Glauben nur durch Fasten ausgetrieben werden.“ Und er beobachtet außerdem literarkritisch richtig: „Und der Text sagt

<sup>43</sup> \* A.a.O., S. 127.

<sup>44</sup> In der Erzählung selbst wird übrigens nicht berichtet, wie die Jünger auf das Ansinnen des Vaters reagieren. Daß sie, wie Markus in V.28f voraussetzt, vergebliche Anstalten gemacht haben, den Epileptischen zu heilen, muß man den Worten des Vaters in V.18 nicht notwendig entnehmen. Die Erzählung schließt nicht aus, daß sie taten, was den Jüngern – d.h. der Gemeinde Jesu Christi – allein zu tun ansteht, und den Vater von sich und ihrer Unfähigkeit weg auf Jesus verwiesen. Indessen ist die Geschichte an der Frage nach dem Verhalten der Jünger bzw. nach ihrer Funktion im Heilsgeschehen – anders als Mk. 6,34–44, einer Geschichte desselben Erzählers – gar nicht interessiert.

nichts davon, daß Christus den bösen Geist durch Fasten und Beten ausgetrieben habe, sondern allein durch sein Gebieten und Drohen“<sup>45</sup>.

Indem Luther darauf insistiert, daß Jesus „nur in ihrem Unglauben die Ursache ihres Versagens sah“<sup>46</sup>, hält er es aus guten theologischen Gründen mit der ursprünglichen Erzählung.

### *Nochmals: Das Problem*

Die vorgelegte Auslegung ist zweifellos ungewöhnlich, zumal sie nicht naive theologische Ansätze eines alten Textes weiter ausziehen will, sondern beansprucht, den unmittelbar intendierten Sinn einer dogmatisch begründeten Erzählung aktuell zu erfassen. Das Ungewöhnliche liegt dabei nicht in der in den Blick getretenen theologischen Gedankenwelt als solcher, die in urchristlicher Zeit vielfältig bezeugt ist, sondern in der Tatsache, daß wir die synoptischen Texte im allgemeinen nicht in dieser dogmatisch intensiven Weise zu lesen und zu verstehen pflegen.

Die Berechtigung der gegebenen Auslegung kann an einem einzelnen Text nicht hinreichend erwiesen werden. Auch entsprechende frühere Versuche<sup>47</sup> bilden dazu noch keine ausreichende Grundlage. Ich hoffe, in absehbarer Zeit an Hand einer Auslegung des Markusevangeliums insgesamt den eingeschlagenen Weg rechtfertigen zu können.

Indessen bietet das vorgelegte Exempel Anlaß zu einigen grundsätzlichen Überlegungen.

Die vorgelegte Auslegung hat nicht alle Einsichten der formgeschichtlichen Schule ignoriert. Sie versteht den Text als Wundergeschichte und findet in ihm viele typische Züge der Wunderüberlieferung wieder, erkennt die außerchristlichen Analogien und beobachtet ‚klassische‘ Motive wie Not, Hilfe, Demonstration, Chorschluß. Sie bleibt also insoweit der Formkritik verpflichtet.

Aber sie ignoriert weitgehend die traditionsgeschichtlichen Ansichten der Formgeschichte mit ihrem Rekurs auf einfache Überlieferungsformen der mündlichen Tradition mit entsprechenden ‚Sitzen‘ im Leben der Gemeinde. Daß es nicht gelingen will, solche einfachen Vorformen der vorliegenden Er-

<sup>45</sup> Nach Mühlhaupt, Luthers Evangelien-Auslegung, Band 2, S. 580 f.

<sup>46</sup> Ebd., S. 581.

<sup>47</sup> Vgl. meine in Anm. 20 genannte Untersuchung. Vgl. aber auch J. M. Robinson, a.a.O., S. 42.48, der von den „kosmischen Dimensionen der exorzistischen Kämpfe“ spricht, mit denen „die eschatologische Herrschaft Gottes“ eingeleitet wird. Da er allerdings fälschlicherweise der markinischen Redaktion zuschreibt, was der Tradition angehört, findet er zu keinen insgesamt überzeugenden Urteilen.

zählung auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit zu erheben, zeigte sich zu Beginn unserer Überlegungen. Die eingangs skizzierten gegensätzlichen Analysen folgen viel eher blind einem gemeinsamen methodischen Postulat als daß sie es zu begründen oder zu bestätigen vermöchten.<sup>48</sup>

Schon Martin Dibelius hatte in seiner Weise die hier liegenden Probleme beachtet und die von ihm so genannten ‚Novellen‘ von den einfachen Paradigmen unterschieden. Bei den Novellen beobachtet er „Breite, die eine paradigmatische Verwendung unmöglich macht, Technik, die eine gewisse Lust zu fabulieren verrät, Topik, die diese Erzählungen solchen literarischen Gattungen näher rückt, wie sie außerhalb des Christentums in der ‚Welt‘ gepflegt werden“<sup>49</sup>. Novellen sind nicht geschaffen, um als Predigtbeispiele zu dienen. Es handelt sich um „nicht ohne Kunst“<sup>50</sup> dargebotene Erzählungen, deren Erzähler uns freilich unbekannt geblieben ist, und die „ohne jede predigtmäßige Einkleidung“ durch sich selbst mit missionarischer Absicht die Überlegenheit des ‚Herrn Jesus‘ über andere Kultgötter darlegen sollen.

Indem Dibelius auch die literarischen Novellen als Einzelüberlieferung anspricht, deren Topik von jener der Paradigmen nicht grundsätzlich geschieden ist und die man sich im allgemeinen auch als Weiterbildung von kurzen Paradigmen entstanden denken soll, geht vieles von der Besonderheit der Novellen – mit gutem Grund – wieder verloren, so daß man verstehen kann, warum sich weithin die formkritischen Analysen Bultmanns durchgesetzt haben, die auf eine Unterscheidung von Novellen und Paradigmen verzichten und den gesamten einschlägigen Komplex im wesentlichen für vorliterarische mündliche Tradition ansehen. Daß Dibelius keinen einleuchtenden Ort für die Entstehung und Überlieferung der *literarischen* Größe ‚Novelle‘ angeben konnte und daß er die theologische Durchdringung der kunstvollen Erzählungen und ihren dementsprechenden Zusammenhang

<sup>48</sup> Wenn z.B. Bornkamm (a.a.O., S. 23 f.) von unserer Erzählung urteilt: „Mit Sicherheit läßt sich behaupten, daß der Evangelist ihren Stoff der (mündlichen) Tradition entnommen hat, ebenso aber auch, daß sie schon vor Mk. einen Traditionsprozeß durchlaufen hat, worauf ihr komplizierter Aufbau schließen läßt“, so bedenkt er den inneren Widerspruch seiner Aufstellung nicht: Kriterium mündlicher Tradition ist die einfache Form und der eindeutige ‚Sitz im Leben‘, nicht der komplizierte Aufbau mit undeutlichem Skopos, aber „lehrhaften“ Zügen einer entwickelten „Erzählungs- und Reflexionsstufe“ (S. 25). Daß Bornkamm (S. 28) das richtig beobachtete „umfassende Thema“: „Gott und Widergott, Christus und Satan, hier veranschaulicht in dem spannungsvollen Kontrast: Jesus und Dämon“ erst der Bearbeitung des Evangelisten zuschreibt, macht sein traditionsgeschichtliches Urteil nicht überzeugender; denn einigermaßen deutliche Kriterien für eine Unterscheidung von Tradition und Redaktion hat Bornkamm so wenig wie sein Schüler Robinson (vgl. die vorige Anm.).

<sup>49</sup> A.a.O., S. 67.

<sup>50</sup> A.a.O., S. 66.

untereinander nicht erkannte, erklärt zusätzlich, warum Bultmanns Analyse in den verfloßenen 50 Jahren den stärkeren Eindruck gemacht hat.

Sie läßt sich aber, wie Dibelius richtig gesehen hat, zumindest für die ‚Novellen‘ nicht halten, muß dann aber auch für die mit ihnen eng verwandten Paradigmen preisgegeben werden.

Die Apophthegmen und Wundergeschichten, die Markus überliefert, stellen ebenso wie das Erzählgut des Markusevangeliums – vor allem die Täufergeschichte und die Passions- und Ostererzählung –, bei dem sich dieser Sachverhalt besonders aufdrängt, primär nicht Reste mündlicher Überlieferung dar, sondern sind theologische Kunstprodukte, die von Anfang an literarisch konzipiert wurden, vermutlich ursprünglich einen literarischen Zusammenhang bildeten und das Bekenntnis der Christenheit erzählend entfalten.

Der Nachweis dessen kann nur im Verlauf einer umfassenden Analyse des gesamten Markusevangeliums geführt werden. Hier sei lediglich noch<sup>51</sup> auf eine bekannte und doch durchweg ignorierte Beobachtung verwiesen, die zu solcher Analyse einläßt.

Zwischen den traditionsgeschichtlichen Rekonstruktionen der formgeschichtlichen Schule, insonderheit der ‚Geschichte der synoptischen Tradition‘ von Bultmann, einerseits und den uns möglichen unmittelbaren Einsichten in die frühchristlichen Traditionen andererseits besteht ein unaufhebbarer Widerspruch. Denn wie kommt es, daß sich von dem breiten, in hellenistischen Gemeinden beheimateten Strom angeblich mündlichen Überlieferungsgutes, wie es uns die synoptischen Evangelien in Erzählungen, Apophthegmen und Wundergeschichten tradieren, bei Paulus nichts findet, obschon bei ihm ersichtlicherweise eine vielfältige Fülle der Gedanken zusammenströmt, die im hellenistischen Christentum seiner Zeit lebendig waren?

Diese Frage, um die Jahrhundertwende noch lebendig und aktuell,<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Man überlege sich aber z.B., worauf das folgende Urteil Bornkamms (a.a.O., S. 25) beruhen könnte: „Auf der wohl ältesten Traditionsstufe hat man die Geschichte sicher naiv als ein handfestes Mirakel erzählt, d.h. als ein thaumaturgisches Meisterstück Jesu, der seine Macht beweist in einem schier aussichtslosen Fall, an dem schon andere sich zuvor vergeblich versucht haben, bekanntlich ein beliebtes Motiv.“ Offensichtlich nur auf einem formgeschichtlichen Vor-Urteil. Denn eine formkritische Analyse der Erzählung läßt ein solches handfestes Mirakel traditionsgeschichtlich nicht erheben. Nirgendwo gibt es überdies in der frühen Überlieferung derart naives Material. Und auch die frühe Christologie läßt Hinweise auf einen so naiv verstandenen Mirakel-Jesus durchaus vermissen. Die Größe ‚ursprüngliche Naivität‘ ist nur ein Reflex des Hochgefühls eines fortgeschrittenen Denkens, das aber in Wahrheit selber naiv urteilt.

<sup>52</sup> Vgl. z.B. Albert Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung, 1933<sup>2</sup>, S. 33 f.

wird heute kaum mehr gestellt; Versuche zu ihrer Beantwortung<sup>53</sup>, die bei aller Fragwürdigkeit doch das Problem wachhalten, werden nicht zur Kenntnis genommen. Das ist im Zeichen der ‚neuen Frage nach dem historischen Jesus‘, die auf der unmittelbaren Konstanz und Kontinuität von Jesus und urchristlichem Kerygma insistiert, zwar verständlich, läßt aber diese Frage als schlecht gestellt und als möglicherweise falsch beantwortet erscheinen.

Die hellenistischen synoptischen Traditionen einerseits und die hellenistischen vorpaulinischen Traditionen andererseits auf zwei ganz getrennte Überlieferungszweige zu verteilen, scheidet an der theologischen Nähe, ja, weitgehenden theologischen Identität dieser beiden Überlieferungen, auf die unsere Auslegung mehrfach ausdrücklich hingewiesen hat. Das vernachlässigte Problem der Verwandtschaft von Paulus und Markus behält in *dieser* Form seine Aktualität<sup>54</sup>.

Das Problem löst sich m.E. nur, wenn man im Blick auf den von Markus übernommenen *erzählenden* Überlieferungskomplex – für die Logienüberlieferung gilt anderes – viele der gewohnte formgeschichtlichen Aufstellungen preisgibt und davon ausgeht, daß wir es bei Apophthegmen, Wundergeschichten und legendarischen Geschichtserzählungen mit einer sekundären, nämlich erzählenden Fassung jener theologischen Aussagen zu tun haben, die uns schon vor bzw. bei Paulus und noch bei ihm *nur* in abstrakter Gestalt und Überlieferung begegnen.

Unsere Auslegung von Mk. 9,14–29 geht von dieser Auffassung aus und versucht, sie exemplarisch zu verifizieren. Damit tritt insoweit an die Stelle der schöpferisch überliefernden Gemeinde ein theologischer Lehrer (mit einer Schule?), dessen theologische Konzeption und Denkleistung der des Paulus (und seiner Schule) nicht nachsteht und der zugleich als vorzüglicher Erzähler eine neue Gattung christlicher Überlieferung geschaffen hat.

<sup>53</sup> Vgl. Ulrich Wilckens, Hellenistisch-christliche Missionsüberlieferung und Jesustradition, in: ThLZ 89, 1964, S. 517 ff.; ders., Jesusüberlieferung und Christuskerigma – zwei Wege urchristlicher Überlieferungsgeschichte, in: Theologia viatorum 10, 1966, S. 310–339. Zu Wilckens Ansichten vgl. meine kritische Würdigung in: Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche, 1972, S. 53 ff.

<sup>54</sup> Vgl. Martin Werner, Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium, 1923. Freilich läßt sich ein Einfluß genuin paulinischer Gedanken auf die von Markus verwerteten Traditionen m.E. nicht feststellen. Aber diese erzählenden Traditionen beruhen auf derselben ‚antiochenischen‘ Basis wie die paulinische Theologie.

*Sonderdruck aus:*  
Theologia viatorum XIII 1975/76  
Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin  
hrsg. v. W. Müller-Lauter, Rektor  
Verlag Die Spur, Berlin & Schleswig-Holstein