

Die Vorschriften des Mose im Markusevangelium

Erwägungen zur Komposition von Mk 7,9–13; 10,2–9 und 12,18–27¹

*Meinem verehrten Lehrer
Ferdinand Hahn zum 80. Geburtstag*

von Cilliers Breytenbach

(Unter den Linden 6, D-10099 Berlin)

1. Einführung: Zitat, Anspielung und Komposition

Ein Hauptproblem, mit dem ein/e Ausleger/in des Markusevangeliums sich auseinandersetzen hat, ist die Frage nach dem Werden des markinischen Textes. Da die Ergebnisse der Untersuchungen zum Stil im Markusevangelium es nicht erlauben, literarkritisch vormarkinische Stilprofile vom durchgehenden Stil des vorliegenden Textes abzugrenzen², hat sich die Frage nach der Herkunft des in Markus aufgenommenen Stoffes auf den überlieferungsgeschichtlichen Vergleich verlagert. Da der Evangelist den Text in einem einheitlichen Stil formulierte, ob er ihn nun diktierte oder selbst den Stilus in der Hand hatte, stoßen wir auf seine Wörter und Wendungen. Ob er vormarkinische Überlieferung verarbeitete, muss an den betreffenden Stellen nachgewiesen werden. Tradition kann nicht einfach durchweg vorausgesetzt werden.³ Dort, wo es Parallelen zwischen Aussagen des markinischen Jesus und Stellen in der frühchristlichen Briefliteratur gibt, ist es möglich nachzuweisen, dass Markus Logien aus der paränetischen Überlieferung des Urchristen-

¹ Dieser Beitrag wurde am 2. August 2005 in Halle an der Saale den Mitarbeitern am »Kritisch-exegetischen Kommentar zum Neuen Testament« (KEK) und am 13. August 2005 im Rahmen der Ausübung eines Extraordinariats dem Postgraduiertenseminar des »Department of Old and New Testament« der Universität Stellenbosch vorgetragen. Den Kollegen und Kolleginnen sei gedankt für die anregende und lehrreiche Diskussion; ebenso meiner wissenschaftlichen Mitarbeiterin Dr. Christine Schlund und meinem wissenschaftlichen Mitarbeiter Dr. David S. du Toit.

² Vgl. P. Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markusevangeliums* (SBB 11), Stuttgart 1984.

³ Hierin liegt der grundlegende Fehler des Kommentars von R. Pesch, *Das Markusevangelium* (HThK II/1–2), Freiburg u. a. 1976/77, und der ihm folgenden Forschung, z. B. K. Huber, *Jesus in Auseinandersetzung. Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen des Markusevangeliums im Blick auf ihre christologischen Implikationen* (FzB 75), Würzburg 1995.

tums, die Jesus zugeschrieben wurden, verwendete. Die Differenzen der verschiedenen schriftlichen Fassungen, sei es nun bei Paulus, in den Pastoralbriefen, in der Offenbarung, bei den apostolischen Vätern, in P.Oxy. oder im Markusevangelium, lassen es aber nicht zu, vormarkinische Formulierungen dieser Logien zu konstruieren.⁴ Folglich sind Aussagen über die präzise Bedeutung oder Intention der einzelnen vormarkinischen Logien unmöglich.

Legt man die Zweiquellenhypothese zugrunde, lässt sich weiterhin nachweisen, dass ein großer Teil des sog. »Redenstoffes«⁵ bei Markus Parallelen in der Redenquelle Q aufweist. Auch hier zeigt sich, dass die literarischen Rezeptionsprozesse in Q, bei den synoptischen Evangelien und im Thomasevangelium, die Logien und Gleichnisse dermaßen in das jeweils vorliegende literarische Werk integrierten, dass wiederum eine Konstruktion des Wortlautes vormarkinischer Texte auf dieser Vergleichsbasis unmöglich erscheint.⁶ Angesichts der Modalitäten des vorangegangenen mündlichen Überlieferungsprozesses ist es auch nicht angemessen, nach »fixierten« mündlichen Texten zu fragen.

Dennoch lässt sich unter Hinweis auf die Parallelen in der Briefliteratur und in der Redenquelle Q belegen, dass das zweite Evangelium in Bezug auf den Redenstoff über weite Strecken »eine traditionsgebundene Erzählung« ist.⁷ Es gibt aber noch einen Bereich, wo ein Vergleich zwischen Markus und der ihm vorliegenden Tradition möglich ist, nämlich bei der Verwertung von Zitaten aus den »Schriften«.⁸ Der Evangelist könnte auf die Texte der grie-

⁴ Vgl. die methodologischen Bemerkungen in meinem Beitrag: C. Breytenbach, Vormarkinische Logientradition. Parallelen in der urchristlichen Briefliteratur, in: *The Four Gospels*. FS Frans Neirynck (BETHL 100), Leuven 1992, 725–749, hier 727–731.

⁵ Zu diesem Begriff vgl. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 12), Göttingen 1931 = 1979.

⁶ Vgl. hierzu J. Schröter, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas* (WMANT 76), Neukirchen-Vluyn 1997, und J. Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus. Parable, Aphorism and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* (BZNW 102), Berlin/New York 2001.

⁷ Vgl. dazu C. Breytenbach, *Das Markusevangelium als traditionsgebundene Erzählung? Anfragen an die Markusforschung der achtziger Jahre*, in: C. Focant (ed.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETHL 110), Leuven 1993, 77–110.

⁸ Vielleicht ließe sich der Umfang der Traditionsgebundenheit für die Passionsgeschichte in Zukunft nachweisen. Die Divergenz bisheriger Versuche schreckt eher ab (vgl. den Forschungsbericht bei W. Reinbold, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelisten* [BZNW 69], Berlin/New York 1994, 8–14). Zu etwaigen vormarkinischen Sammlungen in 10,1–31 und 11,27–12,44 vgl. Anm. 15 und 16. Die These einer vormarkinischen Wundersammlung kann angesichts der Abhängigkeit des JohEv von der synoptischen Wundertradition und des Fehlens einer zur Begründung einer solchen These herangezogenen ΘΕΙΟΣ ANHP-Vorstellung in der Antike (vgl. dazu D.S. du Toit, *Theios Anthropos* [WUNT II/91], Tübingen 1997) ad acta gelegt werden.

chischen Übersetzungen der Heiligen Schrift zurückgegriffen, er könnte aber auch bekannte Stellen, die durch ständigen Gebrauch im Frühjudentum und im ältesten Christentum bekannt waren, aus dem Gedächtnis zitiert haben. Vor dem Hintergrund der Frage nach der Entstehung des Markusevangeliums sollen Herkunft und Funktion von einigen Zitaten im Text des zweiten Evangeliums untersucht werden.

Der Titel dieses Beitrages beruht auf einer Beobachtung am Text des Markusevangeliums, die uns hilft, das Material einzugrenzen. In Mk 7,10 wird die Zitatenskombination Dtn 5,16 (vgl. Ex 20,12) und Ex 21,17 mit Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν eingeleitet. In Mk 10,4 kennzeichnet die Formulierung ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς das folgende βιβλίον ἀποστασίου γράψαι καὶ ἀπολυῖσαι als eine den Büchern des Mose entstammende Wendung (vgl. Dtn 24,1) und in 10,6a signalisiert das ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως den Übergang zur Schöpfungsgeschichte (vgl. Gen 1,27 und 2,24). Ähnlich verhält sich die Sache in Mk 12,18f. Die Sadduzäer setzen ein mit Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν ὅτι und »zitieren« Teile von Dtn 25,5 und Gen 38,8. In der Antwort des markinischen Jesus werden Teile von Ex 3,6 wiederholt. Die Stelle wird genau angegeben in der Einleitung: οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάρτου.

Die Bezugnahme auf das Schema Israel und den Dekalog in Mk 10,18f. und 12,29f. wird interessanterweise nicht direkt als Aussage des Mose ausgewiesen. Diese Texte können daher, und um den hiesigen Rahmen nicht zu sprengen, ausgeklammert bleiben. Von den o.g. »Zitaten« sind auch eventuelle Anspielungen auf die Bücher Mose zu unterscheiden, die ebenfalls hier nicht berücksichtigt werden können.⁹

Bei der Untersuchung dieser Stellen nutze ich einige Anregungen aus einer rezeptionsorientierten Theorie der Intertextualität,¹⁰ die in gängige Fragen der historischen Kritik integriert werden. Unter »Prätexst« verstehe ich den zitierten Text und unter »Folgetext« den Text in dem der Prätexst zitiert wird.¹¹ Es handelt sich bei den zu untersuchenden Stellen um die Prätexste Dtn 5,16 (bzw. Ex 20,12); Ex 21,17 mit ihrem Folgetext in Mk 7,10, um die

⁹ Vgl. z.B. Mk 1,24; 3,6 auf Ex 31,13–17 und 34,21; Mk 1,44 auf Lev 13,49; 14,2–4; Mk 2,23 auf Dtn 23,26; Mk 2,26 auf Ex 40,23 und Lev 24,5–9; Mk 2,27 auf Ex 20,10; 21,12 und Dtn 5,14; Mk 6,17f auf Lev 18,16; Mk 5,56 auf Num 15,38f.; Mk 6,34 auf Num 27,17; Mk 9,2 auf Ex 24,15ff.; Mk 9,4.6 auf Dtn 18,15; Mk 9,38 auf Num 11,26–29; Mk 12,7 auf Gen 37,20; Mk 12,40 auf Ex 22,22; Mk 13,22 auf Dtn 13,2.6; Mk 13,19 auf Ex 9,18 und Dtn 4,32; Mk 13,27 auf Dtn 30,4; Mk 14,7.12.56 auf Dtn 15,11; 16,2; 17,6 und 19,15; Mk 14,24 auf Ex 24,8; Mk 14,64 auf Lev 24,26; Mk 15,42 auf Dtn 21,22f.

¹⁰ Zur Intertextualitätsdebatte vgl. S. Holthuis, Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption, Tübingen 1993; S. Pellegrini, Elia – Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung zum Markusevangelium (HBS 26), Freiburg 2000, § 6.

¹¹ Zu den Prätexsten wurde der Apparat der Göttinger Ausgabe verglichen. Die geringen Abweichungen des markinischen Textes von der kritischen Ausgabe lassen sich nicht textgeschichtlich erklären.

Prätexthe Gen 1,27 und 2,24 mit ihrem Folgetext in Mk 10,6–8 sowie um die Prätexthe Dtn 25,5; Gen 38,8 und Ex 3,6 mit ihrem Folgetext Mk 12,19.26.¹² Aus der Art und Weise, in der die Prätexthe in die Folgetexte aufgenommen werden, lassen sich einige Schlussfolgerungen für die Kompositionsgeschichte der betroffenen Perikopen ziehen. Auf diese Weise ist es möglich, eine Hypothese zur jeweiligen Entstehungsgeschichte dieser Episoden des Markusevangeliums aufzustellen.¹³ Mit der Auswahl der Zitate ist zugleich eine Abgrenzung zwischen Zitat und Anspielung getroffen. Wohl wissend, dass diese Differenz ein Thema für sich sein kann,¹⁴ betrachte ich ein Zitat als die mit überleitender Kennzeichnung versehene Wiederholung von Teilen des Wortlautes des Prätexthes im Folgetext.

Wir wollen nun bei jedem Prä- und Folgetextpaar verschiedene Aspekte untersuchen: Wie der Verfasser des zweiten Evangeliums, den wir der Einfachheit halber »Markus« nennen, an diesen Stellen den Mose »zitiert«; welche die Funktionen der intertextuellen Bezüge sind; und was diese Art des »Zitierens« über die Komposition der jeweiligen Perikopen verrät. Vorab sei bemerkt, dass die These einer literarischen vormarkinischen Sammlung sich weder bei Mk 10,1–31¹⁵ noch bei Mk 11,27–12,44¹⁶ bewährt hat. Man wird also die Überlieferungs- und kompositionskritische Frage nach der Entstehung bei jedem der genannten Abschnitte getrennt zu stellen haben.

2. Was Mose sagte (Mk 7,10)

2.1 Dtn 5,16 (vgl. Ex 20,12); Ex 21,17 im Folgetext Mk 7,10

Der Erzähler lässt Jesus die Pharisäer und Schriftgelehrten aus Jerusalem in Mk 7,9a nochmals direkt anreden (καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς). Es ist der markinische Jesus, der in 7,10a mit der begründenden Wendung Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν auf Mose zurückgreift. Bei der Aussage des Mose lässt ein Ver-

¹² Zum theoretischen Rahmen und den Termini Prätexthe und Folgetext vgl. C. Breytenbach, Das Markusevangelium, Psalm 110,1 und 118,22f. Folgetext und Prätexthe, in: C. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (BETHL 131), Leuven 1997, 197–222.

¹³ Damit greife ich frühere eigene Überlegungen auf; vgl. Breytenbach, *Erzählung* (s. Anm. 7), 98. Diese Fragestellung wird z.B. von D. Lührmann, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987 bei 7,1–23 behandelt (125f.), bei 10,2–9 und 12,18–27 nur gestreift (169.203).

¹⁴ Vgl. H. Plett, *The Poetics of Quotation*, in: J.S. Petöfi/T. Olivi (Hg.), *Von der verbalen Konstitution zur symbolischen Bedeutung*, Hamburg 1988, 313–334.

¹⁵ Vgl. Lührmann, *MkEv* (s. Anm. 13), 15.171. Zur älteren Forschung vgl. R. Busemann, *Die Jüngergemeinde nach Markus 10. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des 10. Kapitels im Markusevangelium* (BBB 57), Bonn 1983, 15–35. Auch Busemann rechnet mit einer vormarkinischen Sammlung, vgl. ebd., 175–200.

¹⁶ Vgl. Lührmann, *MkEv* (s. Anm. 13), 15.185; H.-W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (StUNT 8), Göttingen 1970, 39–43.

gleich mit den in Frage kommenden Prätexten, Ex 20,12 und Dtn 5,16, dreierlei erkennen: Zum Ersten entspricht Dtn 5,16 der ersten Hälfte des Folgetextes genau, bei Ex 20,12 fehlt das zweite σου.

Mk 7,10a: Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν·

τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου

Ex 20,12a: τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα

ἵνα

Dtn 5,16a: τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου

ὄν τρόπον ἐνετείλατό σοι κύριος ὁ θεός σου

ἵνα ...

Zum Zweiten folgt auf Mk 7,10a eine Wendung, die Ex 21,17 entstammt (auch wenn dieser Text seine Wirkung in Lev 20,9; Ez 22,7 und Sprüche 20,9 zeigt, lässt die übereinstimmende Wiederholung zwischen Mk 7,10b und Ex 21,17 vermuten, dass Ex 21,17 der Prätext war):

Mk 7,10b: Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν·

...

καί· ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω.

Ex 21,17: ὁ κακολογῶν πατέρα αὐτοῦ ἢ μητέρα αὐτοῦ τελευτήσῃ θανάτῳ

Markus hat zum Dritten seinen Jesus die zwei Zitate unter eine Einleitungsformel stellen und die beiden Wendungen als zwei Aussagen des Mose mit einem einfachen καί, im Sinne von »und auch«, koordinieren lassen. Beim lauten Vorlesen des Markustextes würden die Zuhörer hören: »Denn Mose sagte: »Ehre deinen Vater und deine Mutter« und auch: »Der, der Vater oder Mutter beschimpft, soll mit dem Tod enden.«

2.2 Die Funktion von Dtn 5,16 (vgl. Ex 20,12); Ex 21,17 im Folgetext Mk 7,9–13¹⁷

2.2.1 Auslegung

Mk 7,9–13 bildet den Schluss des ersten Teiles eines längeren zweiteiligen Textzusammenhangs, Mk 7,1–13.14–23. Die in V. 5 aufgeworfene Frage bildet den Ausgangspunkt für beide Teile. Weil es hier um den Kontext des Folgetextes Mk 7,10 geht, bleiben die Bezüge zwischen V. 1–5 und V. 14–23 ausgeklammert. V. 1 setzt die Szene. Die Erzählung, die auf der Westseite des Sees Gennesaret spielt (vgl. 6,53–56), ist nicht näher lokalisiert. Die für die Episode nötigen Gegenspieler Jesu werden knapp eingeführt: die nicht näher identifizierten Pharisäer und einige der aus Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten. Die Problemlage wird in V. 2–5 geschildert. Es folgt eine zweigliedrige Ant-

¹⁷ Vgl. R. Kampling, Das Gesetz im Markusevangelium, in: T. Söding (Hg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (SBS 163), Stuttgart 1995, 119–150.

wort Jesu (V. 6–8 und 9–13).¹⁸ Im Rahmen unserer Problemstellung liegt der Fokus der Untersuchung von V. 1–13 auf V. 9–13, denn die uns interessierende Zitatenskombination aus Dtn 5,16 und Ex 21,17 befindet sich im zweiten Teil der Antwort Jesu.

Der Grund der Auseinandersetzung liegt nach V. 1f. darin, dass die Pharisäer und Schriftgelehrten einige Jünger Jesu mit unreinen, d. h. mit ungewaschenen Händen die Brote (τοὺς ἄρτους) essen sahen. Die Episode setzt also das Brotessen in 6,35–44 voraus.¹⁹ Nach der hier nicht auszulegenden erklärenden Parenthese des Erzählers (V. 3f.), formulieren die Pharisäer und Schriftgelehrten in V. 5 das Problem: »Weshalb wandeln deine Jünger nicht nach der Überlieferung der Älteren, sondern essen mit rituell unreinen Händen das Brot?« Eine solche Lebensgewohnheit sei eine Abweichung von der überlieferten Lehre der älteren (Lehrer-)Generation. Bekanntlich hielten die Pharisäer die Gesetzesauslegung der vorhergehenden Generationen ihrer Lehrer für maßgeblich (cf. Josephus, Ant. 13,297.408).

Der erste Teil von Jesu Antwort (Mk 7,6–8) ist eine Bewertung des Verhaltens der Pharisäer und Schriftgelehrten mittels eines leicht abgeänderten Jesajazitates (Jes 29,13 LXX) in V. 6f. Das Zitat umfasst V. 6b–7 und ist eingespannt zwischen einer die Pharisäer und Schriftgelehrten negativ bewertenden Einleitung in V. 6a (der Prophet Jesaja hat richtig über sie, die Heuchler prophezeit) und einer Wendung in V. 8, die das Zitat auf die Adressaten des markinischen Jesus hin auswertet: ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων. Diese Bemerkung Jesu stellt fest, dass schon der Prophet richtig aussagte, dass die Pharisäer und Schriftgelehrten, das Gebot Gottes verlassend, die Überlieferung der Menschen festhalten. Im vorliegenden Kontext des Zitates sind sie mit »dieses Volk« gemeint. In diesem Zusammenhang ist es nicht nötig, weiter auf die Umstellungen gegenüber dem Prätext aus Jes 29,13 einzugehen.²⁰ Es ist lediglich zu beachten, dass das Zitat schon mit der Wendung μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων die Lehre von Vorschriften der Menschen abgewertet hat. Die markinische Ergänzung in V. 8 hat zusätzlich solche ἐντάλματα ἀνθρώπων als Überlieferung der Menschen (τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων) eingeordnet und sie dem Gebot Gottes (im Singular) gegenübergestellt,²¹ und zwar in dem Sinn, dass die Pharisäer und Schriftgelehrten, das von Gott stammende Gebot aufgebend, an der auf die Menschen zurück-

¹⁸ V. 8 kann auch überlieferungsgeschichtlich nicht zu V. 9f. gerechnet werden; gegen J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/1–2), Neukirchen-Vluyn/Zürich 1978/79, I, 277.

¹⁹ Mit R.H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, Mich. 1993, 348.

²⁰ Vgl. dazu Gundry, *Mark* (s. Anm. 19), 350f.

²¹ So auch G. Guttenberger, *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium* (BZNW 123), Berlin/New York 2004, 146f.

gehenden Überlieferung festhalten (ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων).

Als Vorbereitung für ein Beispiel, dass die Pharisäer und Schriftgelehrten die ἐντολὴ τοῦ θεοῦ zugunsten der Überlieferung der Menschen aufgeben, wird ihr Verhalten im zweiten Redeansatz Jesu zunächst vor dem Hintergrund des Zitates aus Jes 19,13 bewertet. Diese Bewertung dient der Vorbereitung des exemplarischen Bezuges auf Dtn 5,16 + Ex 21,17. Die Fortsetzung der Antwort Jesu in Mk 7,9–13 hat somit die Funktion, die Feststellung des markinischen Jesus, dass die jesaianische Prophetie auf die Pharisäer und Schriftgelehrten aus Jerusalem zutrifft (καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας περὶ ὑμῶν), zu verschärfen und gleichzeitig an einem bestimmten Beispiel zu konkretisieren. Dazu wird zunächst die Aussage, die im Folgetext Mk 7,8 dem Propheten Jesaja zugeschrieben wurde, in V. 9 vom markinischen Jesus wiederholt (καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς), wobei ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ durch καλῶς ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ und κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων durch ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν στήσητε ersetzt wurde. Die Ersetzung des Verbs ἀφιέναι τι, hier im Sinn von »aufgeben«, mit ἀθετεῖν τι, das hier »verwerfen« bedeutet, signalisiert eine Verschärfung in Jesu Beurteilung des Verhaltens der Pharisäer und Schriftgelehrten dem Gebot Gottes gegenüber.²² Gleiches gilt für ihr Umgehen mit der Überlieferung. Heißt es noch im an Jes 29,13 anschließenden Fokustext Mk 7,8, dass sie an der Überlieferung der Menschen »festhalten« (κρατεῖν τι), so stellt der markinische Jesus nun einen finalen Zusammenhang (vgl. die ἵνα-Konstruktion) zwischen der Verwerfung des Gottesgebotes und dem Verhalten der Pharisäer und Schriftgelehrten her. Sie verwerfen das von Gott stammende Gebot, *damit sie ihre* (vgl. das ὑμῶν) Überlieferung – es wird rechtliche Terminologie verwendet²³ – »in Kraft setzen« (ἰσχύοντι) können. In V. 10–13a folgt nun ein begründendes Beispiel. Was tun die Pharisäer und die Schriftgelehrten nun? Die in V. 10f. sich gegenüberstehenden Einleitungswendungen zeigen es schon: »Mose sagte ... Ihr aber sagt.« Sie verwerfen das durch Mose vermittelte Gesetz Gottes und setzen ihre eigene Überlieferung in Kraft. Mose gebot, beide Eltern zu ehren und sagte, dass der, der übel von Vater oder Mutter rede, sterben soll. Die Pharisäer und Schriftgelehrten hingegen verwerfen dieses Gebot, indem sie eine Praxis propagieren, wonach ein Kind zu Vater oder Mutter sagen darf: »Was auch immer du aus meinem (Besitz) als Nutzen gehabt hättest, ist eine Opfergabe.« Wenn etwas als Korban, als Opfergabe, geweiht wurde, ist es nach gängiger frühjüdischer Praxis dem Eigenverbrauch entzogen.²⁴ Im

²² So auch R.A. Guelich, Mark 1–8:26 (WBC 34A), Dallas 1989, 368.

²³ Vgl. BDAG, s. v.

²⁴ Vgl. die inschriftliche Parallele auf einem Ossuardeckel aus dem Kidrontal bei B. Mazar, The Excavations South and West of the Temple Mount in Jerusalem: The Herodian Period in: BA 33 (1970) 47–60, und dazu J.A. Fitzmyer, The Semitic Background of the New Testament, London 1971, 93–110.

vorliegenden Fall kann es nicht mehr den Eltern zum Gebrauch übergeben werden.²⁵ Nach V. 12f. spitzt Jesus in der indirekten Rede noch zu: Die Pharisäer und Schriftgelehrten lassen den Menschen gar nichts mehr für den Vater oder die Mutter tun, damit setzen sie die Verordnung Gottes (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) zugunsten ihrer eigenen Überlieferung rechtlich außer Kraft (ἀκυροῦν).²⁶ Dass das Beispiel pars pro toto steht, macht V. 13b deutlich: »und Ähnliches solches tut ihr vieles« (καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε).

2.2.2 Die Funktion des Prätextes im Folgetext

Ganz abgesehen davon, dass die Wiederholung von Dtn 5,15 + Ex 21,17 in Mk 7,10 das kombinierte Zitat in einen Kontext stellt, in dem es eindeutig als von Mose ausgesprochenes, aber von Gott stammendes Gebot betrachtet wird, hat die Wiederholung des Prätextes im Folgetext die Funktion, ein Beispiel dafür zu geben, wie die Pharisäer und Schriftgelehrten aus Jerusalem das von Gott stammende Gebot rechtlich außer Kraft und ihre eigene Überlieferung in Kraft setzen. Der markinische Jesus seinerseits beruft sich auf das, was Mose sagte.

2.3 Zur Komposition von Mk 7,9–13

Die Perikope Mk 7,1–13 dürfte Markus kaum in der vorliegenden Form überkommen sein.²⁷ Dass die parenthetische Erläuterung für den Leser in V. 3f. vom Erzähler des Gesamttexts stammt, ist wahrscheinlich.²⁸ Wie die übrigen Teile der Perikope aber entstanden sind, ist sehr umstritten.²⁹ Uns interessiert die überlieferungskritische Beurteilung von V. 9–13. Nach Dibelius bildete V. 9–13 den ältesten Kern, der unabhängig von der Frage nach dem Händewaschen war, aber schon vor Markus mittels V. 6–8 mit einer zweiten Tradition, V. 15–23, verbunden wurde. Erst Markus habe V. 1–5 gebildet. Es hilft m. E., auf die Kompositionstendenzen des Evangelisten zu achten. Wie sich bei Mk 10,4 und 12,19 zeigen wird, sind nicht nur die Zitatenskombination (hier Dtn 5,16 + Ex 21,17), sondern auch die Bezeichnung von Texten aus Dtn, als das, was Mose sagte, Merkmale markinischer Komposition (s. u.

²⁵ Vgl. Philo, Hypoth. 7,3; Spec. Leg. 2,16f.; Josephus, Ant. 4,73; Ap. 2,167; mNed 3,2; 5,6; 8,7. Diskussion und Literatur bei Guelich, Mark (s. Anm. 22), 368–370 und Gundry, Mark (s. Anm. 19), 363f.

²⁶ Vgl. BDAG, s. v.

²⁷ So aber Pesch, MkEv (s. Anm. 3), I, 368.

²⁸ Vgl. auch Gnllka, MkEv (s. Anm. 18), I 77; Lührmann, MkEv (s. Anm. 13), 125.

²⁹ Vgl. die Forschungsgeschichte bei H. Sariola, Markus und das Gesetz. Eine redaktionskritische Untersuchung, Helsinki 1990, 11–16; W. Weiß, »Eine neue Lehre in Vollmacht«. Die Streit- und Schulgespräche des Markusevangeliums (BZNW 52), Berlin/New York 1989, 57–68.

3.1–2 und 4.1–2). Klar ist auch, dass das auf das Kombinationszitat Dtn 5,16 + Ex 21,17 aufgebaute Beispiel in dem Rahmen V. 9 und V. 13a bereits V. 6–8 voraussetzt (»die Gebote und Überlieferungen der Menschen wurden zu eurer Überlieferung«).³⁰ V. 10 geht auf den Evangelisten zurück, der mit seinem Kombinationszitat auf Dtn 5,16 + Ex 21,17 nach der LXX zurückgriff.³¹ Gleiches gilt für den generalisierenden V. 13b. Somit ist die Hypothese von Dibelius unwahrscheinlich, dass V. 9–13 eine sehr frühe Tradition sei.

Auch andere Hypothesen zur Überlieferungsgeschichte von Mk 7,9–13 überzeugen nicht. Berger vermutet, dass Markus die jetzige Perikope aufgrund einer Chrie, die hinter V. 1f.5 und 15 liege, ausgestaltet habe.³² Diese These braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Abgesehen davon, dass es unklar ist, wie V. 15 auf die Frage in V. 5 antworten soll, ist die Abfolge, zuerst Belehrung des Volkes (V. 14f.) und dann eine Erläuterung für die Jünger allein (V. 17–19.20–23), eine bekannte Kompositionstechnik des Evangelisten.³³ Es ist somit unwahrscheinlich, dass er V. 6–8.9–13 zwischen V. 5 und 15 einschaltete, da er erst selber diesen Zusammenhang schuf. Aber auch wenn man so argumentiert, muss man immer noch die Herkunft von V. 6–8.9–13 klären.

In einer älteren Hypothese hielt Bultmann V. 1–8 für den Grundbestand aus der Gemeindeüberlieferung, der von Markus mit einem Schriftbeweis (V. 9–13) aus einer anderen Polemik (die ihrerseits aus der Gemeindeüberlieferung stammte) ergänzt worden sei.³⁴ Inwieweit die im Urchristentum auch sonst vorgenommenen Bezugnahme (vgl. Kol 2,22; 1 Klem 15,2; P. Eger. 2) auf Jes 29,13 in Mk 7,6f. auf das Konto des Evangelisten geht,³⁵ kann hier offen gelassen werden, denn das beeinträchtigt nicht unser Urteil, dass V. 6–8 die Voraussetzung für die Formulierung von V. 9 und V. 13a darstellt und dass das Mischzitat nach der LXX in V. 10 vom Evangelisten stammt.³⁶ Somit bleibt von 7,9–13 nur V. 11f., das möglicherweise nicht auf die Komposition des Evangelisten zurückgeht. Die fingierte Rede ist aber keine überlieferbare Tradition. Es liegt daher eher nahe, dass der Evangelist anhand der ihm be-

³⁰ Vgl. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen, ⁵1978, 77.

³¹ Anders Bultmann, *Geschichte* (s. Anm. 5), 15f.51, der die Schriftbeweise in 7,6–8 und 9–13 der Gemeindefebatte zuschreibt.

³² Vgl. K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament* (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972, 463. Guelich, *Mark* (s. Anm. 22), 361, und Lührmann, *MkEv* (s. Anm. 13), 126, sind ihm gefolgt.

³³ Vgl. Mk 4,33f.; Mk 10,2–9.10–12 und P. Sellew, *The Composition of Didactic Scenes in Mark's Gospel*, JBL 108 (1989) 613–634.

³⁴ Vgl. Bultmann, *Geschichte* (s. Anm. 5), 15f. Gnilka, *MkEv* (s. Anm. 18), I, 77, modifiziert und sieht V. 1f.5–7 als Streitgespräch aus der Überlieferung der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde an.

³⁵ Weiß, *Lehre* (s. Anm. 29), 74–79, spricht von der Aufnahme eines Traditionsstückes.

³⁶ Somit sind sie eher zusammen vom Evangelisten formuliert als zusammen vorliterarisch überliefert worden; gegen E. Lohmeyer, *Das Evangelium nach Markus* (KEK I/2), Göttingen ¹⁰1937, 141.

kannten frühjüdischen Korbanpraxis, die er in V. 11f. dramatisch vorführt, seinen Jesus auf die Vorschrift des Mose im vierten Gebot rekurrieren lässt, um exemplarisch darzustellen, wie die Überlieferung der Pharisäer das Gebot Gottes außer Kraft setzt. In diesem Fall wären V. 11f. sekundär als Beispiel zu den in V. 6–8 enthaltenen und in V. 9.13a vom Evangelisten verschärften Vorwürfen hinzugekommen.

3. Was Mose erlaubte (Mk 10,4)

3.1 Dtn 24,1 im Folgetext Mk 10,4

Die Erlaubnis des Mose besteht aus einer knappen Zusammenfassung eines Teiles des Vordersatzes (V. 1) aus Dtn 24,1–4, wie die Wiederholung des Begriffs βιβλίον ἀποστασίου (Dokument der Trennung) und des Verbstammes mit γράψαι zeigen. Markus folgt in V. 2 und 4 dem traditionellen Sprachgebrauch (vgl. Mk 10,11f//Lk^Q 16,18/Mt^Q 5,32) und drückt die Auflösung der Ehe mit ἀπολύειν und nicht, wie Dtn, mit ἐξαποστέλλειν aus. Dabei erwähnt er die Übergabe des Briefes nicht, impliziert sie aber.

Mk 10,4: οἱ δὲ εἶπαν·
ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς
βιβλίον ἀποστασίου γράψαι καὶ ἀπολύσαι.

Dtn 24,1: ἐὰν δέ τις λάβῃ γυναῖκα καὶ συνοικήσῃ αὐτῇ
καὶ ἔσται
ἐὰν μὴ εὖρη χάριν ἐναντίον αὐτοῦ
ὅτι εὖρεν ἐν αὐτῇ ἄσχημον πρᾶγμα
καὶ γράψει αὐτῇ βιβλίον ἀποστασίου
καὶ δώσει εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς
καὶ ἐξαποστελεῖ αὐτὴν ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ ...

3.2 Gen 1,27 und 2,24 im Folgetext in Mk 10,6–8

In 10,6a signalisiert das ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως den Übergang vom mosaischen Gebot zur Schöpfungserzählung in Genesis, so dass V. 6ff. als Zitat zu verstehen sind.³⁷ Mit ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς wird die entscheidende Wendung aus Gen 1,27 exakt wiederholt.

Mk 10,6: ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως
ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς

Gen 1,27: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον
κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν
ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς

³⁷ Mit A. Suhl, Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium, Gütersloh 1965, 74.

Bezeichnend für die Arbeitsweise des Markus ist nun, dass ein zweites Zitat unter dieser Einleitungsformel aufgenommen und direkt angeschlossen wird. Das ἔνεκεν τούτου, das sich auf Gen 2,23 bezog, bezieht sich nun im Folgetext Mk 10,7 auf das Zitat von Gen 1,27 in Mk 10,6. Der Folgetext wiederholt in 10,7 Gen 2,24b genau. Die in **8**, B, Ψ, 892*, 2427 und *sys*^s fehlende Wendung καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ gehörte m.E. nicht zur Urschrift. Mk 10,8 wiederholt auch Gen 2,24c ohne Abweichung.

Mk 10,7f: ἔνεκεν τούτου
καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα
 ...
^sκαὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν·

Gen 2,24 ἔνεκεν τούτου
καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα
καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ
καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν

3.3 Die Funktion von Dtn 24,1 und Gen 1,17+2,24 im Folgetext Mk 10,2–9

3.3.1 Auslegung des Textes

Der Text behandelt das rechtliche³⁸ Problem, ob es einem Mann erlaubt ist, eine Frau aus der Ehe zu entlassen (εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολύσαι) und gipfelt nicht in einer Aussage Moses dazu, sondern in einer Aussage Jesu (V. 9).³⁹ Der Text lässt sich in zwei Sequenzen unterteilen: V. 2–4 und V. 5–9.

In V. 2–4 geht es darum, die Frage in den Kontext dessen, was von Mose her erlaubt ist, hineinzustellen. V. 2f: Der Erzähler bewertet eingangs die Frage der Pharisäer. Sie versuchen Jesus durch die Frage, wollen ihn in eine Falle locken. Die Frage hat eine politische Brisanz. Angesichts der Reaktion des Herodes Antipas auf die Kritik des Täufers an seiner Heirat mit der Frau seines Bruders (vgl. Mk 6, 17) war Jesu Antwort nicht ungefährlich.⁴⁰ Der markinische Jesus lässt sich nicht versuchen. Er gibt zunächst keine Antwort auf die Frage, sondern stellt eine Gegenfrage: »Was gebot euch Mose?« Damit ist die Frage, ob etwas generell dem Mann erlaubt ist, auf das Gebot des Mose – die Autorität für die Pharisäer (vgl. das ὑμῖν) – verwiesen. Der markinische Jesus formuliert distanzierend: »Was hat Mose euch befohlen?«⁴¹ V. 4: Die Pharisäer beantworten die Frage Jesu im Anschluss an Dtn 24,1–4.

³⁸ Das Verb ἔξεστιν signalisiert den juristischen Kontext; vgl. BDAG, s.v. 1b und C.A. Evans, Mark 8:27 – 16:10 (WBC 34B), Nashville 2001, 82f. – mit Hinweisen auf Josephus, Philo und Papyri.

³⁹ So zu Recht M. Hooker, The Gospel according to St. Mark (BCNT), London 1991, 234.

⁴⁰ Vgl. H.B. Swete, The Gospel according to St. Mark, London 1902, 215.

⁴¹ Vgl. dazu Gundry, Mark (s. Anm. 19), 529f.

Ihre Formulierung (mit ἐπέτρεψεν und Infinitiv) nimmt wieder ihre Eingangsfrage danach, was erlaubt ist (ἔξεστίιν und Infinitiv), auf, und drückt aus, dass Mose erlaubt hat, dass der Mann einen Brief des Verzichtes schreibt, d. h. eine Erklärung, in der der Mann von seinen Rechten über die Frau Abstand nimmt und die Frau aus der Ehe entlässt (zur Praxis vgl. Mur. 20; XHev/Se 13; CPJ 144). Liest man den Prätext Dtn 24,1–4, dann wird das Verfahren deutlich: Der Mann könnte der Frau einen Scheidebrief schreiben, ihn in ihre Hände geben und sie aus seinem Hause wegschicken, d. h. gehen lassen (das Verbum ἀπολύειν ist terminus technicus für die Entlassung bzw. Ehescheidung; vgl. Mur. 115,3f.). Nach Mose ist also die Frage der Pharisäer positiv zu beantworten: Da es ein ordentliches Verfahren dafür gibt, ist es einem Mann erlaubt eine Frau aus der Ehe zu entlassen. Nur, berechnigte Gründe für die Entlassung aus der Ehe sind damit nur an anderer Stelle im Dtn-Text genannt.⁴²

In V. 5–9, die die erste Sequenz voraussetzen, geht es darum, die Erlaubnis des Mose zu bewerten. Es gibt dabei eine doppelte Bewertung: V. 5 gibt den Grund der mosaischen Vorschriften zur Auflösung der Ehe an und kontrastiert ihn zugleich ab V. 6–8 mit dem Grund für die eheliche Verbindung zwischen Mann und Frau. Erst in V. 9 antwortet der markinische Jesus dann auf die Eingangsfrage, ob es einem Mann erlaubt ist, eine Frau aus der Ehe zu entlassen. V. 5: Dem Erzähler nach widerspricht Jesus nicht dem Gebot, sondern bewertet das in V. 4 genannten Gebot (τὴν ἐντολὴν ταύτην). Mose schrieb das Gebot im Hinblick auf die Herzenshärte der Pharisäer (vgl. das ὑμῶν). Es ist ein Gebot für die, deren Herzen so verhärtet sind (vgl. Dtn 10,16), dass sie nicht mehr im Stande sind, den Geboten Gottes zu folgen. D. h., das Gebot entspricht der gefühllosen Haltung derer, die die Frage nach der Entlassung der Frau stellten. V. 6–8: Diesem Gebot stellt Jesus die Konsequenz der Schöpfung gegenüber. Er sagt, wozu die Schöpfung der Menschen durch Gott führt, wie es am Anfang der Schöpfung war,⁴³ bevor Mose der Herzenshärte entsprechend schrieb. In seinem Hinweis auf den Anfang, bezieht der markinische Jesus Gen 1,27 und 2,24 aufeinander. Gott schuf sie (die Menschen) männlich und weiblich. Darum (ἐνεκεν τούτου) wird der Mensch (ἄνθρωπος ist generisch, Mann und Frau sind gemeint) Vater und Mutter verlassen und werden die zwei Menschen ein Leib sein. Die Gründung eines eigenen Hauses und die sexuelle Vereinigung der Geschlechter werden auf die Beschaffenheit der beiden ersten Menschen zurückgeführt.⁴⁴ Das Verfahren des Mose erlaubt zwar dem Mann, der Frau einen Brief zu schreiben, in dem er seinen Verzicht auf sie erklärt und sie entlässt. Dies entspricht aber der Herzenshärte und widerstrebt der Verbindung zu einem Fleisch, die auf die Geschaffenheit der Menschen als

⁴² Diesen Unterschied zu Mt bemerkte schon Lohmeyer, MkEv (s. Anm. 36), 199.

⁴³ Eine ähnliche Argumentation in Bezug auf den Sabbat liegt in Mk 2,27 vor.

⁴⁴ Im palästinischen Frühjudentum wurde Gen 1,27 verwendet, um die monogame Ehe zu begründen; vgl. CD 4,21.

männlich und weiblich zurückzuführen ist. Damit ist das von Mose Geschriebene grundsätzlich abgewertet. V. 9 folgert mit οὖν. Jesus antwortet somit auf die Frage von V. 2. Es ist einem Mann nicht erlaubt, eine Frau zu entlassen. Die Ehebeziehung, die bislang als sexuelle Vereinigung geschildert wurde, wird nun mittels der Metapher von zwei zusammen gejochten Zugtieren auf die Ebene einer dauerhaften gemeinsamen Anstrengung gehoben. Gott machte die Menschen männlich und weiblich, darum ist eine Trennung ihrer Zusammenfügung die Scheidung dessen, was er zusammenfügte: »Was Gott zusammenjochte, darf der Mensch nicht trennen.« Das Verb χωρίζειν wird nicht nur hier und in 1 Kor 7,10f., sondern auch in den Papyri verwendet, um die Trennung von Eheleuten zu bezeichnen.⁴⁵

3.3.2 Die Funktion des Prätextes im Folgetext

Bei diesem Argument handelt es sich um eine Gegenüberstellung der Vorschrift, die nach Ex 24,1 gemacht wurde, mit den Folgen der Schöpfung des Menschen durch Gott als männlich und weiblich (nach Gen 1,27; 2,24). Gottes Schöpferwille und die Tora treten auseinander.⁴⁶

Der Prätext aus Dtn 24,1 in Mk 10,4 dient dazu, die Frage der Pharisäer vor den Hintergrund der von Mose hergeleiteten Praxis zu stellen. Die Frage Jesu, was Mose ihnen, den Pharisäern, befahl, und seine Bewertung des Gebotes als ein Zugeständnis an ihre Herzenshärte, stellen die Fragesteller und das mosaische Gebot in ein negatives Licht.

Das kombinierte Zitat aus Genesis in Mk 10,6b–8 bietet die Voraussetzung für die Aussage ὁ ... ὁ θεὸς συνέζευξεν und ist auf diese Aussage hin formuliert. Das Verlassen des Elternhauses und die körperliche Verbindung zwischen Mann und Frau in der Ehe werden auf Gottes Schöpfungstätigkeit zurückgeführt. Im Lichte des Prätextes wird nun klar, wie Gott das συνέζευγνύει herbei führt. Auch wenn V. 9 mehr aussagt, als nur eine Folge aus dem Zitat zu ziehen, dienen Gen 1,27 + 2,24 im Folgetext dazu, den göttlichen Ursprung des Zweigespanns von Frau und Mann zu begründen und so die negative Beantwortung der Frage von V. 2 in V. 9 auf der Basis der Schöpfungstätigkeit zu ermöglichen. Gen 1,27 + 2,24 im Folgetext Mk 10,6–8 zielt auf Mk 10,9 hin.

Der Erlaubnis des Mose, nach der es einem Mann gestattet sei, eine Frau aus der Bindung zu entlassen, wird ein Verbot der Trennung von Mann und Frau entgegengesetzt, denn eine solche Trennung hebe eine Verbindung auf, die auf Gottes Schöpfung zurückzuführen sei. Damit ist das Gebot des Mose grundsätzlich in Frage gestellt. Somit wird auch die Grundlage für die Aus-

⁴⁵ Vgl. BDAG, s.v. 2a.

⁴⁶ Mit Guttenberger, Gottesvorstellung (s. Anm. 21), 149. Anders Hooker, Mark (s. Anm. 39), 234f., die in Jesu Aussage die Erfüllung der Tora sieht.

sage Jesu in V. 11f.⁴⁷ vorbereitet, auch wenn V. 9 mehr über die Ehe und weniger über die Wiederheirat aussagt als V. 11f. Der markinische Jesus beruft sich auf die Schöpfung, um das, was Mose erlaubte, abzuweisen.

3.4 Zur Komposition von Mk 10,2–9

Es kann angesichts der vorstehenden Analyse kaum Zweifel daran geben, dass die Zweizitatenkombination aus Gen 1,27+2,24, wie andere solche Doppelzitate aus der LXX im zweiten Evangelium, auf die Kompositionsarbeit des Evangelisten zurückgeht. Man wird also kaum, Rudolf Bultmanns Analyse folgend⁴⁸, wie die bisherige Markusausslegung sagen können, dass Markus dieses Streitgespräch seiner Überlieferung entnommen⁴⁹ und lediglich um V. 1 und 10 ergänzt habe.⁵⁰ Wie haben wir uns das Werden der Perikope vorzustellen?

Eine Analyse der Argumentationsstrategie in 3.3.2 zeigte, dass die Prätexte mit Blick auf die Problemstellung εἰ ἕξεστιν ἀνδρὶ γυναικὰ ἀπολῦσαι ausgesucht wurden. Angesichts dieser Problematik liegt es nahe, nach dem Gebot des Mose zu fragen, so dass ein Rückgriff auf Dtn 24,1 sich von der Sachproblematik her erklären ließe. Aber wieso Gen 1,27+2,24? Der erste Text wurde im palästinischen Judentum zur Begründung der monogamen Ehe verwendet (vgl. CD 4,21). Unsere Analyse der Funktion des Zitates zeigte, dass das Zitat auf das Trennungsverbot in V. 9 hin komponiert wurde.

Die Jesus zugeschriebenen Aussage ὁ ... ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω als Antwort auf die Frage εἰ ἕξεστιν ἀνδρὶ γυναικὰ ἀπολῦσαι könnte die Grundstruktur aus der mündlichen Überlieferung gewesen sein,⁵¹ die der Evangelist hier unter Heranziehung der LXX in einer dramatischen Episode umgesetzt hat. Dafür spricht nicht zuletzt, dass die χωρίζειν-Terminologie des Trennungsverbots von Mk 10,9 im deutlichen terminologischen Unterschied zum mit ἀπολύειν formulierten Logion Mk 10,11f//Q^{Lk} 16,18/Q^{Mt} 5,32, bei Paulus in 1 Kor 7,10f. anklingt.⁵² Dort wird das Trennungsverbot ebenfalls Jesus, dem Herrn, zugeschrieben.

⁴⁷ Zu diesem Text und Parallelen vgl. meinen Beitrag, Logientradition (s. Anm. 4), 736–739.

⁴⁸ Bultmann, Geschichte (s. Anm. 5), 25f. führt die Debatte, die »einheitlich konzipiert« sei, auf die Gemeinde zurück.

⁴⁹ So Lührmann, MkEv (s. Anm. 13), 169. Gnllka, MkEv (s. Anm. 18), II, 70 schreibt die gesamte Perikope der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde zu. Nach Busemann, Jüngergemeinde (s. Anm. 15), 175ff. entstammt sie der von ihm postulierten vormarkinischen Sammlung.

⁵⁰ So Lohmeyer, MkEv (s. Anm. 36), 198; Schweizer, MkEv (s. Anm. 30) 109.

⁵¹ So auch Berger, Gesetzesauslegung (s. Anm. 32), 536f.

⁵² Vgl. hierzu Breytenbach, Logientradition (s. Anm. 4), 736–739. Zur Semantik der beiden Verben in V. 9 vgl. das Material bei Berger, Gesetzesauslegung (s. Anm. 32), 537.

4. Was Mose schrieb (Mk 12,19)

4.1 Dtn 25,5f. und Gen 38,8 im Folgetext Mk 12,19

Mk 12,19 wird eingeführt als Anweisung des Mose an die Sadduzäer und das Volk (Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν). Die Sadduzäer fassen die Anweisungen zum Leviratsgesetz in Dtn 25,5f. zusammen, wie die Wiederholung von ἀποθάνη, γυναῖκα und λάβη zeigt (V. 19b–f). Das Zitat endet in einer Umformulierung von Gen 38,8d. Davor aber wird ohne weitere Einführung und direkt nach dem Anschluss mit einem ἵνα, die Zusammenfassung bis Dtn 25,5fin ausgedehnt. Das ist daran zu erkennen, dass Markus in Anklang an λήμψεται von Dtn 25,6 formuliert. Aber auch wenn der LXX-Neologismus γαμβρεύσαι aus Gen 38,8c fehlt, mit ὁ ἀδελφός αὐτοῦ τὴν γυναῖκα wiederholt Markus τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου aus Gen 38,8c. Der ἵνα-Anschluss bewirkt die Umformulierung von λήμψεται in λάβη (aus Dtn 15,5) und ἀνάστησον in ἐξαναστήση sowie σου in αὐτοῦ (beide aus Gen 38,8d).

Mk 12,19: διδάσκαλε, Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν ὅτι
 ἐάν τινος ἀδελφὸς ἀποθάνη
 καὶ καταλίπη γυναῖκα
 καὶ μὴ ἄφῃ τέκνον,
 ἵνα λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα
 καὶ ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.

Dtn 25,5f.: Ἐάν δὲ κατοικῶσιν ἀδελφοὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ
 καὶ ἀποθάνῃ εἰς αὐτῶν,
 σπέρμα δὲ μὴ ἦ αὐτῶν,
 οὐκ ἔσται ἡ γυνὴ τοῦ τεθνηκότος ἔξω ἀνδρὶ μὴ ἐγγίζοντι
 ὁ ἀδελφὸς τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς εἰσελεύσεται πρὸς αὐτήν
 καὶ λήμψεται αὐτήν ἑαυτῷ γυναῖκα
 καὶ συνοικήσει αὐτῇ.
 Ἐκείνη ἔσται τὸ παιδίον, ὃ ἐάν τέκη,
 κατασταθήσεται ἐκ τοῦ ὀνόματος τοῦ τετελευτηκότος,
 καὶ οὐκ ἐξαλειφθήσεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐξ Ἰσραὴλ.

Gen 38,8: εἶπεν δὲ Ἰουδας τῷ Αὐνάν
 Εἴσελθε πρὸς τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου
 καὶ γαμβρεύσαι αὐτήν
 καὶ ἀνάστησον σπέρμα τῷ ἀδελφῷ σου.

4.2 Ex 3,6 im Folgetext Mk 12,26

Mk 12,26 wird eingeführt mit ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως. Der Prätext Ex 3,6 wird unter Auslassung von εἰμι ... θεὸς τοῦ πατρὸς σου wiederholt. Nach dem καί ist das ὁ m. E. jeweils mit B, D, W und 2427 wegzulassen.

Mk 12,26: οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάρτου
 πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων·

ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραάμ
καὶ ... θεὸς Ἰσαάκ
καὶ ... θεὸς Ἰακώβ;

Ex 3,6: καὶ εἶπεν αὐτῷ
ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου θεὸς Ἀβρααμ
καὶ θεὸς Ἰσαακ
καὶ θεὸς Ἰακώβ

4.3 Die Funktion der Prätexte Dtn 25,5f+Gen 38,8 und Ex 3,6 im Folgetext Mk 12,18–27⁵³

4.3.1 Auslegung des Textes

V. 18: Nachdem Jesus im Rahmen der Auseinandersetzung im Vorraum des Tempels (Mk 11,27–13,1) einigen der Pharisäer und der Herodianer geantwortet hat (12,13–17), treten nun die Sadduzäer auf. Der Erzähler unterstreicht nur eine Eigenschaft dieser dem Priesteradel zuzurechnenden Gruppierung, denn das ist die Information, die für die nun folgende Erzählung wichtig ist: Sie sind diejenigen, die sagen, dass es keine Auferstehung gebe. Im Lichte dessen, dass der markinische Jesus seit 8,31 mehrmals seine eigene Auferstehung als Auferstehung des Menschensohnes voraussagte (Mk 9,9f.; 9,31; 10,34), erwarten die Zuhörer/innen, dass es in der nun folgenden Geschichte um eine Auseinandersetzung über die Auferstehung gehen wird. Die markinische Betrachtung der Sadduzäer wird von Josephus (vgl. Bell. 2,165) und dem Autor der Apg mitgetragen: »Denn die Sadduzäer behaupten, es gebe weder Auferstehung noch Engel ...« (Apg 23,8a). Sie leugnen folglich auch eine Vergeltung im Jenseits (vgl. Josephus, Bell. 2,165; ARN A 5).

Nachdem die Kontrahenten Jesu, die Sadduzäer, in der Tempelszene, die ab 11,27 den Rahmen der Handlung bildet, in V. 18 eingeführt wurden, wird die weitere Handlung in zwei Sequenzen erzählt. In V. 19–23 führen die Sadduzäer das Wort. In der zweiten Sequenz, V. 24–27, reagiert Jesus auf die Einwände, die die Sadduzäer gegen die Auferstehung hervorgebracht haben.

V. 19–23: Nach der Anrede Jesu mit »Lehrer« (V. 19a) gehen die Sadduzäer in drei Schritten vor. Zunächst wird das, was Mose ihnen schrieb, zusammenfassend dargelegt (V. 19b–23); sodann wird eine frei erfundene Geschichte sehr kurz erzählt (V. 20–22)⁵⁴, um mit einer Frage zu schließen (V. 23). Bereits der Aufbau macht klar, dass der Hinweis auf das, was Mose schrieb, und die Geschichte die Funktion haben, die Frage in V. 23 vorzubereiten. Es geht da-

⁵³ Zur Forschungsgeschichte zu dieser Episode im Markusevangelium vgl. O. Schwankl, Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27 part). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung (BBB 66), Frankfurt am M. 1987, § 2.

⁵⁴ Die Anwendung des Leviratsgesetzes in Großfamilien verlangt allerdings komplizierte Vorschriften, wie später mYev zeigt.

bei um die Frage, ob es eine Auferstehung der Toten gebe. V. 19: Die Sadduzäer, die die Autorität der Tora anerkennen, nehmen nun auch einen im Gesetz des Mose geschilderten Sachverhalt als Ausgangspunkt (vgl. neben der o.g. Tora-Stellen: Rut 4 und Josephus, Ant. 4,254–256). Ihrer Auffassung nach soll man sich an die Satzungen halten, die geschrieben sind (vgl. Jos, Ant 13,297f.). V. 20: Kurz wird der notwendige Hintergrund im Imperfekt geschildert: Es waren sieben Brüder. Die Handlung folgt im schnellen Ablauf im Aorist. Der erste nahm eine Frau, und sterbend hinterließ er keine Nachkommen. Ab V. 21 wird zusammenfassend weitererzählt: Und der zweite nahm sie und starb, ohne einen Nachkommen zu hinterlassen, und der dritte genauso. V. 22 stellt rückblickend fest: »und die Sieben hinterließen keinen Nachkommen«. Zuletzt von allen starb auch die Frau. Nun sind sie alle tot, das Leviratshe-Gesetz blieb unwirksam. Es geht aber nicht in erster Linie um das Leviratsgesetz. Die Geschichte ist deutlich auf die Implikation des Vorgangs hin konstruiert, die in V. 23b ausdrücklich genannt wird: »die Sieben hatten sie als Frau.«⁵⁵ Jeder hatte versucht, mit ihr einen Nachkommen für die vorhergehenden Brüder zu zeugen. Dies ist die Voraussetzung der Frage in V. 23a, mit der das Problem hervorgehoben wird. Wann auch immer sie auferstehen, wessen Ehefrau wird sie sein? Wann auch immer die Brüder und die Frau auferstehen, würde die Anwendung des Leviratsgesetzes zu Lebzeiten (Dtn 25,5f.) dazu führen, dass die sieben Brüder eine gemeinsame Frau hätten. Dann würde das Auferstehungsleben gegen das Gesetz gegen den Umgang mit der Frau des Bruders (Lev 18,16) und generell gegen das Gesetz gegen Ehebruch (Ex 20,12; Lev 20,10; Dtn 5,17; 22,22) verstoßen. Da es aber undenkbar ist, dass die Befolgung des einen Gesetzes zur Missachtung eines anderen führt, erhebt sich die Frage, ob die Prämisse des gesamten Problems, nämlich die Auferstehung der Toten, überhaupt stimmt. Jesus muss nun vor dem Hintergrund dieser Problematik sagen, wessen Ehefrau die Frau ist, vorausgesetzt, die Toten stehen überhaupt auf.

V. 24–27 stellen die Reaktion Jesu dar. In V. 24 reagiert der markinische Jesus auf die Frage der Sadduzäer. Er beantwortet aber nicht ihre Frage, sondern sagt (οὐ) »nein«⁵⁶ zu dem Vorhergehenden. Somit negiert er die Darstellung der Sadduzäer. »Nein! Wegen dieses (deswegen) irrt ihr: Ihr kennt nicht die Schriften und auch nicht die Kraft Gottes!« Er nennt also den doppelten Grund (διὰ mit Akk.), warum sie gedanklich herumirren (τοῦτο weist voraus): Die Sadduzäer kennen weder die Schriften noch die Kraft Gottes. V. 25–27a begründen nun dieses Urteil. Zunächst wird in V. 25 die Weise, in der sich die Sadduzäer das Leben nach der Auferstehung vorstellen, im Licht

⁵⁵ Vgl. BDR § 157.1: ἔχω mit doppeltem Akkusativ αὐτὴν γυναῖκα: Sie als Frau haben. Das Verbum bedeutet u. a. zu haben, zu besitzen (vgl. LSJ, s. v.). Im Fall der Leviratsehe eindeutig im Sinne von »als Frau haben«.

⁵⁶ V. 24b ist nicht als Frage zu interpunktieren. Das οὐ negiert die vorhergehende Aussage (vgl. BDAG, s. v. 1.; BDR § 432) Zu διὰ vgl. BDAG, s. v. A.2; BDR § 222.2.

der Kraft Gottes zurückgewiesen. So wird eine wichtige Prämisse des Arguments der Sadduzäer destruiert. Gottes Kraft (vgl. Mk 14,62) ist derart, dass er es mit der Auferstehung der Toten zu etwas bisher für den Menschen nicht da Gewesenem bringt. Wenn die Menschen von den Toten auferstehen, wird das Leben nicht fortgesetzt. Weder heiraten die Männer (γαμεῖν), noch werden die heiratsfähigen Mädchen von ihren Vätern in die Ehe gegeben (γαμιζέσθαι). Alle sind a-sexuell, wie die Engel, die nach frühjüdischer Anschauung geschlechtslos sind (vgl. syrBar 51,10; äthHen 15,7). Die Frage, wessen Frau die siebenmalige Witwe nun sei, erübrigt sich unter diesen Umständen, denn die Frage der Sadduzäer setzt eine Konstruktion des Auferstehungslebens voraus, die verfehlt ist. Ob dieser Einwand die Sadduzäer trifft, mag dahingestellt bleiben. Sie waren weder der Meinung, dass es Engel gab (vgl. Apg 23,8) noch glaubten sie, dass die Psyche den Tod überlebt, um im Hades belohnt oder bestraft zu werden (vgl. Josephus, Bell. 2,165; Ant. 18,16f.). V. 26 wechselt von ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν in V. 25 zu ἐγείρονται. Im Markusevangelium kann das Verb in der Bedeutung »auferwecken« im Einklang mit urchristlicher Osterterminologie verwendet werden (Mk 5,41; 6,14.16; 9,27; 14,28; 16,6). Es geht nun um die Auferweckung der Toten.⁵⁷ Die Sadduzäer werden direkt angeredet. Wenn sie sich in der Schrift ausgekannt hätten, dann wären sie nicht gedanklich in die Irre gegangen. Dazu wird expressis verbis auf Ex 3,6 hingewiesen. In der Form ἐγὼ ὁ θεὸς Ἰσραὴλ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰσραὴλ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰακώβ ist dieser Spitzensatz altisraelitisch-frühjüdischer Gottesoffenbarung fest mit der Selbstoffenbarung Gottes Mose gegenüber verbunden (vgl. auch Ex 3,15f.; 4,5). Die Wendung findet allerdings ihren Widerhall in der ersten Lobpreisung des Achtzehnbitgebets, im Jubiläenbuch (45,3) und in der Apg (5,13; 7,32). Als Anredeform scheint sie einen Platz in der Gebetssprache des Frühjudentums gehabt zu haben (vgl. neben Sir 51,12f.⁵⁸ auch Tob 7,15; OrMan 1; AssMos 3,9).⁵⁹ Die Voraussetzung der Verwendung dieses bekannten Prätextes ist, dass Gott sich Mose offenbart als Gott von Abraham, Isaak und Jakob, zu einem Zeitpunkt, als die Erzväter schon gestorben waren. Warum,⁶⁰ fragt der markinische Jesus, stellt Gott sich Mose auf diese Weise vor? Diese Frage ist vor dem Hintergrund der frühjüdischen Überzeugung, dass die Väter leben (vgl. TestJud 25,1f.; TestLev 18,14; TestBenj 10,6; LibAnt 19,12; 4 Makk 7,19; 13,17; 16,25; Philo, Abr. 50–55; vgl. auch Lk 16,19–31), zu verstehen. Wenn die Väter nicht auferstanden wären, dann wäre Gott ein Gott der Toten. V. 27: Mit der Betonung auf der Ne-

⁵⁷ Insofern setzt der Text das urchristliche Kerygma voraus; anders Evans, Mark 8:27 – 16:10 (s. Anm. 38), 251.

⁵⁸ Hebr nach Ms B. Vgl. P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew* (VT.S 68), Leiden 1997.

⁵⁹ Vgl. Schwankl, *Sadduzäerfrage* (s. Anm. 53), 396–400; Guttenberger, *Gottesvorstellung* (s. Anm. 21), 212–217.

⁶⁰ Das πῶς wie ὅτι nach Verb des Erkennens; vgl. BDR § 396.

gation schließt der Spruch in V. 27a diese Absurdität aus: »Niemals ist er ein Gott der Toten, sondern der Lebenden. V. 27b wiederholt den Vorwurf, und die Zuhörer des Textes werden zustimmen: »Ihr irrt sehr⁶¹ herum.«

4.3.2 Die Funktion der Prätexte im Folgetext

Es handelt sich um einen argumentativen Text. Die Problemstellung liegt darin, ob es eine Auferstehung der Toten gibt. Die Sadduzäer, die die Auferstehung leugnen, führen die Argumentation auf der Basis des mosaischen Gesetzes zur Schwagerehe. Damit das, was Mose ihnen geschrieben hat, für die Beweisführung gegen die Auferstehung präsent ist, wird Dtn 25,5f. kurz rekapituliert: Der Prätext wird aber in typischer Manier des Markusevangeliums mit einem zweiten Prätext aus Gen 38,8 im Folgetext Mk 12,19 kombiniert.

Die Folgen, die die von Mose angeordnete Leviratsgesetz-Praxis hätte, wenn es eine Auferstehung der Toten gäbe, werden dann mittels einer knappen Erzählung dramatisch dargestellt. Dieser zweite, narrative Schritt der Argumentation ist vor dem Hintergrund zu verstehen, dass unter der Annahme der Fortsetzung des Lebens nach der Auferstehung, die von Mose vorgegebene Regelung zur Schwagerehe zur Übertretung des Verbotes von Ehebruch (vgl. Ex 20,12; Dtn 5,17; 22,22; Lev 20,10) führen wird. Auf der Basis der Annahme, dass das Gesetz sich nicht selbst widersprechen darf, wäre die Fortsetzung des Lebens nach dem Tod undenkbar. Somit ermöglicht erst der durch die Erzählung fingierte Fall die Frage in V. 23.

Das Zitat in V. 26 ist vor dem Hintergrund der beiden Vorwürfe von V. 24c zu verstehen und soll vorführen, dass die Sadduzäer weder die Schriften noch die Kraft Gottes kennen. Der Prätext Ex 3,6 formuliert eine grundlegende Aussage zu dem *einen*, von den Sadduzäern und Jesus verehrten Gott. Er ist bekannt als der Gott der Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Die Wiederholung dieses Prätextes Ex 3,6 im Folgetext Mk 12,26 begründet die Schlussfolgerung in V. 27 »Nie ist er ein Gott der Toten, sondern der Lebenden«. Zudem weist der Rekurs auf die Dornbuschgeschichte darauf hin, dass gerade der von den Sadduzäern ins Feld geführte Mose, Gott als den kennenlernte, der sich eben Mose selbst als Gott der aus dem Tod lebend gewordenen Väter vorstellte. Auch der markinsche Jesus beruft sich auf das, was Mose schrieb. Ihn kann man nun gerade nicht zur Bestreitung der Auferstehung heranziehen, weil er schreibt, was Gott selbst sagte, nämlich dass er der Gott der Väter sei.

⁶¹ Adj. Neutrum πολύ »ihr irrt sehr«; vgl. BDR § 154.

4.4 Zur Komposition von Mk 12,18–27

Ist es wirklich unmöglich, die Entstehungsgeschichte der Perikope aufzuklären?⁶² Man kann kaum mit Bultmann argumentieren, dass V. 26f. als Gesetzeswort sekundär an eine sich in V. 18–25 spiegelnde Gemeindedebatte angefügt worden sei.⁶³ Die vorhergehende Analyse zeigte, dass V. 18f. Resultat der markinischen Komposition ist. Die für das Markusevangelium typische Zitatenkombination Dtn 25,5 + Gen 38,8 diente dazu, das mosaische Gesetz zur Schwagerehe zu rekapitulieren.⁶⁴ Das Leviratsgesetz allerdings, in Verbindung mit der Erzählung über die Konsequenzen eines extrem konstruierten Falles, bietet Hilfsargumente zur Unterstützung der sadduzäischen Position, dass es kein Leben nach dem Tode gibt. So gesehen setzt die Verwendung der Prätexte Dtn 25,5f. und Gen 38,8 im Folgetext Mk 12,19 die Bestreitung der Auferstehung durch Tora-Anhänger wie die Sadduzäer voraus. Die Erzählung in Mk 12,20–22 wiederum hat die Verwendung des Leviratsgesetzes zur Voraussetzung. Auch wenn die V. 23 und 18b, wie übrigens die gesamte Erzählung, in der jetzigen Form von Evangelisten formuliert wurden,⁶⁵ hat ihre Komposition die Position der Sadduzäer als Ausgangspunkt. Somit hat der Evangelist das gesamte Argument der Sadduzäer rückwärts von der in V. 23 erhaltenen These der Bestreitung der Auferstehung her komponiert.

V. 24–27 sind entsprechend von der »Prämisse«⁶⁶ in V. 27a her komponiert. Wenn der Gott der Väter Gott der Lebenden ist, folgt daraus, dass die Väter leben. V. 27a ist Angelpunkt der ganzen Argumentation. Die Rekurrenz des Prätextes Ex 3,6 im Folgetext Mk 12,26 reiht sich in die Argumentation ab 12,24f. ein und zielt auf die Jesus zugeschriebene Schlusssatzung in V. 27a. Sie bringt zudem Mose für dieses jesuanische Gegenargument ins Spiel.

Es ist vorstellbar, dass der zweite Evangelist die Perikope aufgrund einer bekannten Auseinandersetzung mit den Sadduzäern über die Auferstehung schuf. In dieser Auseinandersetzung beriefen die Sadduzäer sich auf das Gesetz des Mose, das ein weiteres Leben als Auferstandene ausschließt. Die urchristlichen Tradenten beriefen sich auf Jesus, der auf die sich in der Auferstehung zeigende Macht Gottes hinwies, und auf die grundsätzliche Differenz zwischen dem Auferstehungsleben und dem Leben vor dem Tod aufmerksam

⁶² So Hooker, Mark (s. Anm. 39), 283.

⁶³ So Bultmann, Geschichte (s. Anm. 5), 25. 144; gefolgt von Gnllka, MkEv (s. Anm. 18), II, 156f.

⁶⁴ Sie ist auch ein Zeichen markinischer Komposition; gegen Lührmann, MkEv (s. Anm. 13), 203.

⁶⁵ Nach Gnllka, MkEv (s. Anm. 18), II, 156; Schwankl, Sadduzäerfrage (s. Anm. 53), 420; Lührmann, MkEv (s. Anm. 13), 203 formulierte Markus nur V. 18b und V. 23c. Der Rest sei Tradition. Dies ist angesichts dessen, was wir von mündlicher Überlieferung wissen, unmöglich.

⁶⁶ Vgl. Lohmeyer, MkEv (s. Anm. 36), 256. Schweizer, MkEv (s. Anm. 30), 135 nennt V. 27 »die zentrale Formulierung«.

machte und zudem das, was Gott gerade dem Mose sagte, als Argument für die Auferstehung heranzog.⁶⁷

5. Schluss

Nach Markus entstammt, was Mose sagte, erlaubte oder schrieb, dem Dtn. Der Evangelist lässt seinen Jesus das Mosaische sowohl positiv (7,10; 12,26) als auch kritisch (10,4f.) aufgreifen. Dabei fasst er eingangs die Aussage des Mose aus Dtn zusammen (Mk 7,10a; 10,4; 12,19) und kombiniert unter einer Einleitungsformel diese Aussage mit einer zweiten aus Ex (Mk 7,10b) oder Gen (Mk 12,19e–f) oder einmal mit zwei Aussagen aus Gen (Mk 10,6–8). Er kombiniert dabei die zwei Aussagen mit einer Partikel (καί in 7,10; ἵνα in 12,19), oder einer ergänzten Partikel (ἐνεκεν τούτου in 10,7). Diese Art der Kombination von zwei Zitaten hat durchaus Ähnlichkeit mit anderen Kombinationen von zwei Zitaten im Markusevangelium (vgl. Ps 117(8),25f. und Ps 147(8),1 in Mk 11,9; Jes 56,7 und Jer 7,11 in Mk 11,17; Dtn 6,4f. und Lev 19,18 in Mk 12,29–31; Jes 13,10 und 34,4 in Mk 13,24f.; Dan 7,4 und Ps 109(10),1 in Mk 14,62). Bei dieser Art der Zitatenkombination ist eine bestimmte Kompositionsweise des Evangelisten zu beobachten.

Der Evangelist hat jeweils Jesus als entscheidenden Interpreten des Gesetzes dramatisch in Szene gesetzt. Er ist die Autorität, der sich mit der pharisäischen und sadduzäischen Interpretation und Rezeption von Dtn auseinandersetzt und als überlegen hervortritt. Er lehrt, was das Gebot Gottes (7,10), die Intention des Schöpfers (10,6) und die Kraft des Gottes der Väter (12,24) sind.

Die der jeweiligen Auseinandersetzung zugrundeliegende Problemstellung und jeweils angebotene Lösung scheinen dem Evangelisten schon vorgegeben gewesen zu sein. Er rezipierte sie als Lösungen Jesu, denn sie waren ihm als solche überliefert worden. Die in den Gegenargumenten verwendeten Schriftzitate entstammen durchgehend der LXX-Übersetzung der alexandrinischen Überlieferung. Im Rahmen seiner Kompositionstechnik wurden sie vom Evangelisten ausgesucht, paarweise kombiniert, eingeleitet, und zur Ausgestaltung des von ihm überlieferten Arguments verwendet.

⁶⁷ Lohmeyer, MkEv (s. Anm. 36), 257 will die Argumentation auf Jesus selbst zurückführen, Schweizer, MkEv (s. Anm. 30), 135 nur den Schriftbezug und V. 27.