

PZB Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

hg. v. Veronika Burz-Tropper, Antonia Krainer, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 31/2

2022

S. BELLMANN: Die Schöpfungswerke des Gottessohns. Zur Relevanz der Septuaginta-Bezüge in Mk 7,37	62
S. FISCHER: Janus Parallelism in the Song of Songs. Polysemes, Homonyms, and Phonological Wordplays	77
M. HÖLSCHER: Urheber droht mit Plage (Offb 22,18–19). Zur Funktion von Krankheiten und Katastrophen in der Johannesoffenbarung und im <i>Corpus defixionum</i>	93

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)
[Namensnennung](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) - [Nicht-kommerziell](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) – [Keine Bearbeitung](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) 4.0
International Lizenz.

DIE SCHÖPFUNGSWERKE DES GOTTESSOHNES

Zur Relevanz der Septuaginta-Bezüge in Mk 7,37

The Son of God and his Works of Creation: On the Relevance of Reading Mk 7:37 in Light of its Septuagint References

Simon Bellmann

*Institut für Evangelische Theologie, Fachbereich 04, Justus-Liebig-Universität
Gießen, Karl-Glöckner-Str. 21, Haus H, 35394 Gießen, Deutschland
simon.bellmann@evtheologie.uni-giessen.de*

Abstract: Die bisherige Forschung zur Wundererzählung in Mk 7,31–37 hat nachgewiesen, dass die Perikope von zentraler Bedeutung für die markinische Jesusdarstellung ist. Eine intertextuelle Untersuchung zu Mk 7,37 zeigt nun, dass dieser Vers verschiedene Bezüge auf Septuaginta-Texte enthält: Gen 1,31 – das Lob der Schöpfungswerke – und verschiedene Jesaja-Stellen, in denen Gottes eschatologisches Heilshandeln an seiner Schöpfung imaginiert wird. Mittels dieser intertextuellen Verweise ermöglicht der Evangelist seinen Rezipientinnen und Rezipienten, den heilenden Jesus als eine Figur zu lesen, deren Wirken mit dem Wirken Gottes, des Schöpfers, vergleichbar ist. Darin zeigt sich, so die These des Beitrags, dass die markinische Darstellung des Gottessohns auch mit schöpfungstheologischen Implikationen arbeitet und eine schöpfungstheologisch sensible Lektüre des Evangeliums nahelegt.

Abstract: As previous scholarship has demonstrated, the miracle story in Mark 7:31–37 is of central importance for Mark's presentation of Jesus' identity and actions. An intertextual analysis of 7:37 reveals that this verse alludes to several Septuagint texts: Gen 1:31, the praise of God's creation, and several passages in Isaiah, visions of God's eschatological healing of his creation. Through these intertextual connections, Mark allows his readers to interpret Jesus as a figure that acts in a way that is comparable to the works of God, the creator. The article argues that certain elements of a theology of creation play a part in Mark's presentation of Jesus, the son of God.

Keywords: Mark 7:37; Septuagint; creation; miracle; intertextuality

1. Überblick

Der vorliegende Beitrag versteht sich als Exploration eines in der Forschung bislang selten gewählten Zugangs zum Markusevangelium: Er versucht anhand einer Analyse der Septuaginta-Bezüge in Mk 7,37 einen Ansatzpunkt für eine schöpfungstheologisch orientierte Exegese des ältesten Evangeliums aufzuweisen. Dabei zeigt sich, dass die markinische Darstellung den Rezipientinnen und Rezipienten die Möglichkeit bietet, dem Gottessohn eine Schöpferwirksamkeit zuzuschreiben, die derjenigen Gottes entspricht. Jesus erscheint selbst, so verstanden, als der Vollbringer der bei Jesaja erhofften, neuschöpferischen Heilstaten. Von diesem Ansatzpunkt her lässt sich auch mit Blick auf andere Aspekte der Jesusdarstellung im Markusevangelium nach deren schöpfungstheologischer Relevanz fragen.

2. Mk 7,37 als summarisches Lob der Wundertätigkeit Jesu

Das Markusevangelium ist in besonderer Weise dadurch geprägt, dass Jesus als Vollbringer von Machttaten, *δυνάμεις*, dargestellt wird. In den Zusammenhang der klassischerweise als „Wundererzählungen“ diskutierten Texte fügt sich auch die Heilungserzählung Mk 7,31–37 ein: Jesus demonstriert, dass er unerwünschte körperliche Zustände zum Guten verändern kann. Die Perikope ist eine markinische Besonderheit, denn bei Mt und Lk findet sie sich nicht. Lediglich das Summarium in Mt 15,29–31 stellt eine gewisse Parallele her. Die Handlung lässt sich wie folgt zusammenfassen: Als Jesus von Tyrus aus in die Dekapolis kommt (Mk 7,31), bringen die Leute einen Menschen zu ihm, der als gehörlos (*κωφός*) und „mit Mühe sprechend“ (*μογιλάλος*) charakterisiert wird (7,32).¹ Jesus gelingt es durch eine Kombination verschiedener Techniken, dem Menschen Gehör und Sprechfertigkeit (wieder) zu geben (7,33–35). Trotz eines Schweiggebots (7,36) erzählen die Leute von diesen Geschehnissen. Die Erzählung endet mit den Worten (Mk 7,37):²

¹ Das Bedeutungsspektrum von *κωφός* umfasst sowohl „gehörlos“ als auch „sprachlos“/„stumm“. Die beiden Eigenschaften werden in den Menschenbildern, die uns in der antiken Literatur begegnen, zumeist als zusammengehörig betrachtet. Da der Aspekt der eingeschränkten Sprachfähigkeit in Mk 7,32 aber durch *μογιλάλος* aufgenommen wird, bietet sich für *κωφός* hier die Übersetzung „gehörlos“ an.

² Alle griechischen Texte nach Nestle-Aland²⁸ bzw. nach der Göttinger Septuaginta; eigene Übersetzungen.

καὶ ὑπερπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες·
καλῶς πάντα πεποίηκεν, καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ [τοὺς]³ ἀλάλους λαλεῖν.

Und sie gerieten über alle Maßen außer sich und sagten:

„Gut hat er alles gemacht, sowohl die Gehörlosen macht er hören als auch die Sprachlosen sprechen.“

Dieser Chorschluss, der uns sogleich noch intensiver beschäftigen wird, weist besondere Charakteristika auf, die ihn – so die These des vorliegenden Beitrags – als wichtigen Ansatzpunkt für eine schöpfungstheologische Lektüre des Markusevangeliums erscheinen lassen. Zuvor ist jedoch festzuhalten, dass auch die Perikope Mk 7,31–37 als Ganze einige Eigenheiten zu erkennen gibt. So ist in der Forschung verschiedentlich darauf hingewiesen worden, dass sie als Vertreterin der Gattung Wundererzählung „der vermeintlich ‚idealen‘ Form fast schon beängstigend genau entspricht.“⁴ Zudem wird im Text dargestellt, dass Jesus die Doppeltherapie in einer komplexen Abfolge verschiedener Aktionen vollzieht, was die Episode ebenfalls von anderen markinischen Heilungserzählungen abhebt.⁵ Einige Auslegerinnen und Ausleger haben aus diesen Besonderheiten den – meines Erachtens plausiblen – Schluss gezogen, dass der Verfasser, den wir der Einfachheit halber als „Markus“ bezeichnen dürfen, die Perikope bewusst als prototypische bzw. summarische Darstellung der Heilungstätigkeit Jesu konzipiert hat, die etwas über dessen übliches, alltägliches Wirken ausdrücken will. Sandra Huebenthal formuliert: „So verstanden, wird die Heilung des Gehörlosen und schwer Redenden von einer paradigmatischen zu einer summarischen Heilungsgeschichte und hätte damit möglicherweise eine ähnliche Funktion wie das Summarium 6,53–56: Beide Texte würden den Alltag Jesu beschreiben.“⁶

³ Ob der ursprüngliche Text mit oder ohne Artikel zu lesen ist, bleibt unsicher; vgl. die Ausführungen bei Heinrich Greeven/Eberhard Güting, Textkritik des Markusevangeliums (Theologie, Forschung und Wissenschaft 11), Münster 2005, 393–394. Für den Aussagegehalt ist dies kaum relevant. Eberhard Güting hält es jedoch für plausibel, dass es sich bei der Erwähnung der „Sprachlosen“ insgesamt um einen Einschub handelt. Dies ist nicht auszuschließen, erscheint mir allerdings angesichts der schwachen äußeren Bezeugung dieser kürzesten Lesart (W, 28, sy^s) wenig wahrscheinlich und wird auch in den neueren Kommentaren nicht angenommen.

⁴ Sandra Huebenthal, Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis (FRLANT 253), Göttingen ²2018, 298; vgl. Walter Schmithals, Das Evangelium nach Markus. Kapitel 1,1–9,1 (ÖTBK 2), Gütersloh ²1986, 357: „Wir haben also eine anscheinend bewußt typisierte, ‚ideale‘ Wundergeschichte vor uns, eine Wundergeschichte ‚als solche‘.“

⁵ Vgl. Robert H. Gundry, Mark. A Commentary on his Apology for the Cross, Grand Rapids 1993, 383: „It appears [...] that Jesus feels the need for privacy to work a particularly difficult miracle [...] Favoring this view are the extraordinary means he uses on this occasion [...]. This procedure is turning out to be much more complex than the simple laying on of a hand that the people have asked for“.

⁶ Huebenthal, Markusevangelium (Anm. 4) 298; vgl. Schmithals, Evangelium (Anm. 4) 359: „[S]ie repräsentiert und deutet das bisherige Wunderwirken Jesu überhaupt.“

In diese Richtung weist auch der Chorschluss, in dem die Umstehenden auf Jesu Wirken mit der Aussage reagieren, er habe „alles“ (πάντα) gut gemacht. „Alles“ lässt sich plausibel als Bezug auf alle bereits im Verlauf der markinischen Darstellung erzählten Macht- bzw. Wundertaten Jesu verstehen, die Markus bisweilen als δυνάμεις bezeichnet und deren Durchführung mit ποιέω beschrieben werden kann (Mk 6,5; 9,39; vgl. 3,8; 5,19–20). So unterstreicht die Formulierung καλῶς πάντα πεποίηκεν den Leseindruck, dass die Perikope Mk 7,31–37 eine herausgehobene Stellung im Kontext der von Markus erzählten Therapien einnimmt und eine zusammenfassende Funktion hat. Das bedeutet zugleich, dass die Aussage in Mk 7,37 ein Urteil nicht nur über das gerade Geschehene, sondern über die gesamte (bis dahin erfolgte) Wirksamkeit Jesu formuliert: Das Lesepublikum darf hier, so meine ich, gedanklich einstimmen in die Akklamation, die „alles“, was Jesus vollbracht hat, als „gut gemacht“ qualifiziert.⁷

Dass mit dem Chorschluss in Mk 7,37 eine Einsicht über Jesus vermittelt werden soll, die für den Evangelisten von großer Bedeutung ist, legt bereits die Redeeinleitung nahe. Denn die Reaktion der Leute, die das Ergebnis der Therapie wahrgenommen haben, bringt Markus mit einer originellen Formulierung zum Ausdruck: ὑπερπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο, „über alle Maßen außer sich“. Soweit mir ersichtlich, ist dies der einzige Beleg für das Adverb ὑπερπερισσῶς in der uns erhaltenen griechischen Literatur der Antike. Es ist abgeleitet von ὑπερπερισσεύω, das seinerseits eine beinahe absurde Steigerung des ohnehin schon ein „Überfließen“ anzeigenden περισσεύω darstellt und nur bei Paulus belegt ist (Röm 5,20; 2 Kor 7,4). Markus kreiert mit der Kombination von ὑπερπερισσῶς und ἐκπλήσσω den Eindruck einer Szenerie, in der ein kaum fassbares Außer-sich-Sein der Leute die Imaginationskraft des Lesepublikums bis zum Äußersten strapaziert: Wie soll man es sich überhaupt vorstellen, dass die Menschen – wörtlich verstanden – „übermäßig überfließend außer sich geraten“?⁸ Der Kontrast mit dem dann doch wieder typisch markinischen, farblos-sachlichen λέγοντες fordert eine noch einmal stärkere kognitive Anstrengung, um sich ein kohärentes Bild von der Szene zu machen. In jedem Fall geht die Beschreibung der emotionalen Erregung der Leute über das hinaus, was Markus an vergleichbaren Stellen seines Evangeliums notiert. Das Staunen, Erschrecken oder Außer-sich-Sein wird nirgends drastischer geschildert als in 7,37 (1,22 ἐξεπλήσσοντο; 1,27 ἐθαμβήθησαν; 2,12 ἐξίστασθαι; 5,42 ἐξέστησαν ἐκστάσει

⁷ Vgl. Schmithals, *Evangelium* (Anm. 4) 359. Siehe dort auch die Beobachtung, dass sich bei Markus neben 7,37 nur in 1,27 – beim ersten öffentlichen Wunder Jesu – ein Chorschluss findet, in dem das Wunder benannt und im Plural beschrieben wird.

⁸ Vgl. die Beschreibung der Verkündigungshandlung im Vers zuvor: αὐτοὶ μᾶλλον περισσότερον ἐκίρυσσον (Mk 7,36).

μεγάλη; 6,2 ἐξεπλήσσοντο; 6,51 λίαν [ἐκ περισσοῦ] ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο; 10,26 περισσῶς ἐξεπλήσσοντο; 11,18 ἐξεπλήσσετο).⁹

Es erscheint daher plausibel, dass Markus in 7,37 mit dem Gebrauch des ungewöhnlichen und in der Sache überaus kraftvollen Ausdrucks ὑπερπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο ein Lesesignal setzt, das geeignet ist, bei den Leserinnen und Lesern eine besondere Aufmerksamkeit für die nachfolgende Aussage zu evozieren. Diese wiederum trägt auf ihre Weise dazu bei, dass Mk 7,37 als besonders herausgehobene Textstelle aufgefasst werden kann: Sandra Huebenthal hat angemerkt, dass es sich bei Mk 7,37 „um den einzigen Chorschluss im Makrotext handelt, der direkt biblische Texte aufgreift“¹⁰ – dazu gleich mehr. Robert Gundry kommt auf Grundlage weiterer Beobachtungen zu dem Urteil: „Nearly everything in this verse is emphatic.“¹¹ Was aber ist der Sachgehalt, den die sprachliche Emphase hervorheben will? Die Antwort findet sich im zweiteiligen Lob der außer sich geratenen Umstehenden, das biblische Prätexte aufzurufen vermag und über diese intertextuellen Bezüge eine zusätzliche Bedeutungsebene in den Text einträgt. Wenn wir dies nun genauer betrachten, wird sich zeigen, dass die Komposition von Mk 7,37 einen theologischen Horizont eröffnet, der über die konkrete Perikope und über das (Miss-)Verständnis Jesu als Wundertäter hinaus für die Deutung des markinischen Jesus relevant ist: Die Stelle ist so gestaltet, dass sich Jesus als Vollbringer von Schöpfungswerken deuten lässt.

3. Die Bedeutung der Septuaginta-Bezüge für das Verständnis von Mk 7,37

Eine Vorbemerkung zur Methode: Die umfassende Debatte über verschiedene Intertextualitätskonzepte soll hier nicht aufgearbeitet werden. Ich gehe ganz grundsätzlich davon aus, dass die Verfasserinnen bzw. Verfasser der neutestamentlichen Texte teils bewusst, teils unbewusst Bezüge zu Prätexten in ihre Werke eingearbeitet haben (produktionsorientierte Perspektive) und dass zeitgenössische Leserinnen und Leser diese in je individueller Weise erkennen sowie Bezüge selbst herstellen konnten (rezeptionsorientierte Perspektive).¹² Mit Bezug auf Mk 7,37 geht es mir vor allem um nicht explizit markierte Anspielungen auf Prätexte (hier: aus der Septuaginta), die einen Sachgehalt zu transportieren

⁹ Vgl. Timothy Dwyer, *The Motif of Wonder in the Gospel of Mark* (JSNTS 128), Sheffield 1996, 136–138.

¹⁰ Huebenthal, *Markusevangelium* (Anm. 4) 297.

¹¹ Vgl. Gundry, *Mark* (Anm. 5) 385.

¹² Vgl. die entsprechende Schematisierung bei Stefan Alkier, *Intertextualität*, in: Kurt Erlemann/Karl Leo Nothlichs (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur 1. Prolegomena – Quellen – Geschichte*, Neukirchen-Vluyn 2004, 60–65.

vermögen, welcher zumindest von einem Teil des zeitgenössischen Lesepublikums rezipiert und in das jeweilige Gesamtverständnis des Werks integriert werden kann.¹³ Die Fachdiskussion darüber, nach welchen Kriterien wir als moderne Leserinnen und Leser mit hinreichender Sicherheit Anspielungen in neutestamentlichen Texten identifizieren können, hat bislang keinen Konsens erbracht.¹⁴ Es ist daher stets eine individuelle Abwägung vorzunehmen, zu plausibilisieren und zu diskutieren. Auch die im vorliegenden Beitrag gebotenen Erwägungen zu Mk 7,37 verstehen sich als kritisch zu diskutierende Interpretationsoptionen im Rahmen einer (auch) intertextuell-analytisch arbeitenden Exegese, die sich, um mit Richard Hays zu sprechen, charakterisieren lässt als „a modest imaginative craft, not an exact science“.¹⁵ Was das Markusevangelium im Besonderen angeht, so hat Hays darauf hingewiesen, dass gerade in diesem Werk Schriftbezüge selten klar und deutlich markiert sind:

„Mark’s way of drawing upon Scripture, like his narrative style more generally, is indirect and allusive. [...] Mark for the most part works his narrative magic through hints and allusions, giving just enough clues to tease the reader into further exploration and reflection. [...] The story is intelligible, at one level, for readers who do not hear the scriptural echoes. But for those who do have ears to hear, new levels of complexity and significance open up.“¹⁶

Versuchen wir also, Mk 7,37 und seinen unmittelbaren Kontext mit offenen Augen und Ohren zu deuten, d. h. mit dem steten Seitenblick auf die dem Evangelisten und mutmaßlich auch einem bedeutenden Teil seines intendierten Lesepublikums vertrauten Schriften der Septuaginta.

In der Forschung ist durchaus häufiger gesehen worden, dass Mk 7,37 auf Gen 1,31 LXX sowie auf Jes 35,5–6 LXX rekurriert. In den Kommentaren findet

¹³ Das bedeutet, dass die vieldiskutierte Frage nach der „markinischen Gemeinde“ an dieser Stelle nicht abschließend geklärt werden muss. Vorausgesetzt wird lediglich, dass das Markusevangelium bereits von Anfang an auch von Menschen rezipiert worden ist, die – ähnlich wie der Evangelist selbst – zu einem gewissen Grade mit verschiedenen Septuaginta-Texten vertraut gewesen sind. Vgl. zur Debatte um das markinische Lesepublikum Adela Y. Collins, *Mark. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2007, 96–102. In der neueren Diskussion hat u. a. Daniel Stökl Ben Ezra – m. E. gut begründet – dargelegt, dass sowohl dem Verfasser als auch dem intendierten Publikum des Markusevangeliums ein hohes Maß an Verbundenheit mit der Septuaginta und weiterer jüdischer Tradition zugeschrieben werden kann; vgl. Daniel Stökl Ben Ezra, *Markus-Evangelium*, RAC 24 (2012) 173–207.

¹⁴ Vgl. den Überblick bei Gregory K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament. Exegesis and Interpretation*, Grand Rapids 2012, 31–35 sowie die kritische Analyse des Forschungsstandes bei David Allen, *The Use of Criteria. The State of the Question*, in: ders./Steve Smith (Hg.), *Methodology in the Use of the Old Testament in the New. Context and Criteria* (LNTS 579), New York 2019, 129–141.

¹⁵ Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989, 29.

¹⁶ Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco 2016, 98–99.

diese Beobachtung zumeist eine eher knappe Erwähnung.¹⁷ Dabei wird zunächst davon ausgegangen, dass die Formulierung *καλῶς πάντα πεποίηκεν* aus Mk 7,37 auf das Schöpfungslob aus Gen 1,31a LXX anspielt:

καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησεν, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν

Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe: Es war sehr gut.

Deutlich ist einerseits: Weder wird hier wörtlich zitiert, noch stimmt der Sprechkontext beider Aussagen überein. In Gen 1,31 LXX blickt Gott auf sein eigenes Werk und scheint in der Feststellung des hier sprechenden Erzählers als Subjekt dieses Urteils zumindest mitgedacht zu sein. In Mk 7,37 hingegen sind es einige nicht näher bezeichnete umstehende Leute, die ihre Sicht auf die Dinge zum Ausdruck bringen.¹⁸ Andererseits lässt sich gleichwohl annehmen, dass Gen 1,31 LXX über die Kombination der Stichworte *καλός/καλῶς*, *πάντα* und die jeweilige Form von *ποιέω* in Mk 7,37 als Prätext aufgerufen und aktualisiert werden kann: Dem mit mindestens recht solider Septuaginta-Kenntnis ausgestatteten Evangelisten wird eine so prominente Textstelle wie Gen 1,31 LXX mit hoher Wahrscheinlichkeit geläufig gewesen sein. Dass sie ebenso wie Gen 1 insgesamt bereits in der frühjüdischen Literatur breit rezipiert worden ist, lässt sich beispielhaft mit Sir 39,16 illustrieren – einer Stelle, die in Kommentaren zum Markusevangelium häufig als möglicher Referenzpunkt von Mk 7,37 genannt wird.¹⁹ Joel Marcus verweist darüber hinaus auf Ex 2,2 und Koh 3,11, die auch in der rabbinischen Literatur bisweilen mit Gen 1,31 in Verbindung gebracht werden.²⁰ Somit erscheint es plausibel, dass sowohl für Markus als auch für den schriftkundigen Teil seines Publikums die Kombination der drei zentralen Stichworte ausreicht, um im so formulierten Lob der Heilstaten Jesu zugleich das Lob der Schöpfungswerke Gottes mitzuhören.

¹⁷ Vgl. exemplarisch Ludger Schenke, *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*, Stuttgart 2005, 191: „In ihrem Chorschluss nehmen sie Gen 1,31 (LXX) auf [...] und lassen Jes 35,5 (LXX) anklingen“.

¹⁸ Die Form des Chorschlusses bringt es mit sich, dass hier eine recht unwahrscheinliche Kommunikationssituation vorzustellen ist: Mehrere Personen sprechen – ohne es vorher verabredet zu haben? – die exakt selben Worte im selben Moment. Besser vorstellbar ist der Ruf einer einzelnen Person, der dann von mehreren anderen wiederholt wird. Letztlich scheint eine vollends kohärente Darstellung der Sprechsituation, in der allzumal vorausgesetzt ist, dass Jesus und der zu Heilende (etwas?) abseits der Menge stehen (Mk 7,33), jedoch für Markus nicht entscheidend zu sein. Der Fokus liegt auf dem Außer-sich-Sein der Leute und auf dem Inhalt der Akklamation.

¹⁹ Vgl. Gudrun Guttenberger, *Das Evangelium nach Markus (ZBK.NT 2)*, Zürich 2017, 184; Collins, *Mark (Anm. 13)* 376.

²⁰ Vgl. Joel Marcus, *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 27)*, New Haven 1999, 475–476.

Dass Markus sodann auf Jes 35,5–6 LXX anspielt, wird ebenfalls von den meisten Auslegerinnen und Auslegern angenommen. Bereits das Wort *μογιᾶλος*, mit dem Mk 7,32 den Hilfsbedürftigen bezeichnet, kommt in der Septuaginta nur in Jes 35,6 LXX vor: *τρανή ἔσται γλῶσσα μογιᾶλων*, „die Sprache von schwer Sprechenden wird deutlich sein“ – ein erster Hinweis darauf, dass Markus in der Ausgestaltung der Perikope tatsächlich die Jesaja-Weissagung anklingen lässt.²¹ Der Chorschluss in Mk 7,37 nimmt das Stichwort *μογιᾶλος* nicht nochmals auf, sondern erwähnt die Sprachlosen, die wieder sprechen ([*τοὺς*] *ἀλάλους λαλεῖν*). Die sachlich verwandte Aussage in Jes 32,4 LXX (*αἱ γλῶσσαι αἱ ψελλίζουσαι ταχὺ μαθήσονται λαλεῖν εἰρήνην*, „die Zungen der undeutlich Redenden werden schnell lernen, Frieden zu sprechen“) zeigt, dass die (Wieder-)Herstellung von Sprachfähigkeit ein in der Tradition verankertes eschatologisches Hoffnungsbild darstellt, auf das Markus zurückgreifen konnte.

Ebenso verhält es sich mit der im Chorschluss ausgedrückten Vorstellung, Gott werde gehörlosen Menschen das Hören ermöglichen. Die einschlägigen Jesaja-Belege dazu finden sich in Jes 29,18 LXX (*καὶ ἀκούσονται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ κωφοὶ λόγους βιβλίου*, „Und an jenem Tag werden Gehörlose Worte eines Buches hören“);²² Jes 32,3 LXX (*τὰ ὦτα δώσουσιν ἀκούειν*, „die Ohren werden sie leihen, um zu hören“) und eben in Jes 35,5 LXX (*ὦτα κωφῶν ἀκούσονται*, „die Ohren von Gehörlosen werden hören“). Im Übrigen wird in allen drei genannten Jesaja-Kontexten auch die Hoffnung auf (Wieder-)Herstellung von Sehfähigkeit zum Ausdruck gebracht (Jes 29,18; 32,3; 35,5 LXX), die dann in Mk 8,22–26 einen Ort in der markinischen Jesus-Darstellung finden wird.²³ Dies alles spricht dafür, dass die Therapieerzählungen Mk 7,31–37; 8,22–26, die in mancherlei Hinsicht als zusammengehörig aufgefasst werden können,²⁴ vom Evangelisten mit Rückgriff auf Jes 29; 32; 35 LXX gestaltet worden sind.

²¹ Vgl. Collins, Mark (Anm. 13) 50.

²² Jes 29 scheint insgesamt ein zentraler Text für die theologische Selbstverortung früher Christinnen und Christen gewesen zu sein, vgl. Joel Marcus, *Scripture and Tradition in Mark 7*, in: Christopher M. Tuckett (Hg.), *The Scriptures in the Gospels* (BETL 131), Leuven 1997, 177–195: 187, Anm. 36.

²³ Vgl. Huebenthal, *Markusevangelium* (Anm. 4) 298: „Die Blinden [...] werden in Form der Blindenheilung von Betsaida (8,22–26) gewissermaßen ‚nachgereicht‘.“

²⁴ Vgl. bereits Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen ⁵1961, 228: „[S]ie weist fast dieselben Züge auf und ist wohl als Variante zu beurteilen“; Guttenberger, *Evangelium* (Anm. 19) 194: „Zwillinge“; genaue Gegenüberstellung bei Ludger Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (SBB 5), Stuttgart 1974, 274–275. Vgl. jedoch den Hinweis auf Berührungspunkte und Differenzen zwischen den beiden Perikopen bei Reinhard von Bendemann, *Christus der Arzt. Frühchristliche Soteriologie und Anthropologie im Licht antik-medizinischer Konzepte* (BWANT 234), Stuttgart 2022, 235, Anm. 49.

Für die Prätexte von Mk 7,37 geht es dabei jeweils um das Wirken *Gottes*. Während in Gen 1,31 LXX ohnehin klar ist, dass der Urheber der gelobten Werke Gott ist, stellt Jes 35,4 LXX ausdrücklich fest, dass hier nicht irgendjemand, sondern Gott selbst das Rettungshandeln vollbringt.²⁵ Dies wird – anders als im Masoretischen Text – sprachlich hervorgehoben: αὐτὸς ἥξει καὶ σώσει ἡμᾶς, „er selbst wird kommen und uns retten“. In Jes 29,18 LXX ist dies vom Kontext her ebenfalls klar, während allein in Jes 32,3–4 LXX nicht eindeutig bestimmt ist, ob die hier beschriebenen Heilstaten von Gott selbst oder von den in Jes 32,1 LXX genannten Herrschergestalten vollbracht werden.

Dass es sich bei dem Erhofften um ein göttliches Wirken handelt, das Schöpfungsqualität hat, wird in Jes 29,16 LXX besonders deutlich hervorgehoben:

οὐχ ὥς ὁ πηλὸς τοῦ κεραμέως λογισθήσεσθε; μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι Οὐ σύ με ἔπλασας; ἢ τὸ ποίημα τῷ ποιήσαντι Οὐ συνετῶς με ἐποίησας;

Werdet ihr nicht wie der Ton des Töpfers angesehen werden? Wird denn etwa das Gebilde zum Bildner sagen: Nicht du hast mich gebildet? Oder das Gemachte zu dem, der (es) gemacht hat: Du hast mich nicht in fachkundiger Weise gemacht?

Blicken wir über Jesaja hinaus, so lässt bereits ein solch prominenter Text wie die Berufungserzählung des Mose in Ex 3–4 keinen Zweifel daran, dass die Herstellung von (Seh- und) Sprachfähigkeit eine Sache Gottes in seiner Eigenschaft als Schöpfer ist.²⁶ Während Mose meint, er sei „von schwacher Stimme und träger Zunge“ (ἰσχνόφωνος καὶ βραδύγλωσσος Ex 4,10 LXX), stellt Gott demgegenüber unmissverständlich klar (Ex 4,11–12 LXX):

Τίς ἔδωκεν στόμα ἀνθρώπῳ, καὶ τίς ἐποίησεν δύσκωφον καὶ κωφόν, βλέποντα καὶ τυφλόν; οὐκ ἐγὼ κύριος ὁ θεός; (12) καὶ νῦν πορεύου, καὶ ἐγὼ ἀνοίξω τὸ στόμα σου, καὶ συμβιβάσω σε ἃ μέλλεις λαλῆσαι.

Wer hat dem Menschen einen Mund gegeben, und wer hat (ihn) stumm gemacht und gehörlos,²⁷ sehend und blind? Nicht etwa ich, der Herr, Gott? (12) Und nun geh, und ich werde deinen Mund öffnen und dich lehren, was du sagen sollst.

Wer mit diesem Text sowie mit den zitierten Jesaja-Stellen vertraut ist, weiß: Aus der Perspektive jener Schriften, die im Judentum des 1. Jh. n. Chr. autorita-

²⁵ Vgl. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels* (Anm. 16) 74–75.

²⁶ Vgl. Lawrence M. Wills, *Das Evangelium nach Markus*, in: Wolfgang Kraus/Michael Tilly/Axel Töllner (Hg.), *Das Neue Testament jüdisch erklärt*. Lutherübersetzung, Stuttgart 2021, 74–115: 93.

²⁷ Die beiden Bedeutungsaspekte von κωφός (vgl. Anm. 1) lassen sich auch bei δύσκωφος nicht voneinander trennen; die Übersetzung versucht diese Dualität wiederzugeben. In der Kombination der beiden Worte lässt sich gut die Parallele von מְלֵץ und שָׁרָר im hebräischen Text wiedererkennen.

tive Geltung genießen, ist es Gott selbst, der Sprach-, Seh- und Hörfähigkeit verleiht. Es handelt sich um Schöpfungswerke, die allein der Schöpfer selbst verantwortet. Für Werke solcher Art wird Jesus von den Sprecherinnen und Sprechern in Mk 7,37 gelobt. Dies ist hervorzuheben: Die Aussagen in Mk 7,37 beziehen sich im Rahmen der markinischen Darstellung – sowohl aus der Figuren- als auch aus der Erzählperspektive – nicht auf Gott, sondern auf Jesus. Allein Jesus kommt als grammatisches Subjekt in Frage; auch dafür, dass Gott als sachliches Subjekt gedacht werden müsste, bietet der Text keine Anhaltspunkte. Dass die Prätexte vom Handeln Gottes sprechen, bedeutet nicht, dass die Sprechenden in Mk 7,37 mit ihren Worten Gott loben,²⁸ denn in der erzählten Welt ist die Aussage deutlich auf Jesus und seine Taten bezogen. Vielmehr lässt sich sagen, dass die Anspielungen ein zusätzliches Sinnpotenzial in die Präsentation der Figur Jesus eintragen, das im Rezeptionsprozess aktualisiert werden kann: Schriftkundige Leserinnen und Leser können die Stelle so lesen, dass Jesus nun Attribute wie „handelt in göttlicher Weise“ oder „vollbringt Schöpfungswerke“ beigelegt werden. Dass der Evangelist dabei die literarische Form der Anspielung – im Gegensatz zum wörtlichen oder ausdrücklich markierten Zitat – wählt, hat auch den Effekt, dass weder den in Mk 7,37 sprechenden Figuren noch Markus selbst allzu leicht eine Gotteslästerung vorgeworfen werden könnte: Schließlich wird nicht explizit behauptet, Jesus sei (wie) Gott. Dass sich solch eine Deutung jedoch im Rahmen individueller Sinnkonstruktion, die auch intertextuelle Bezüge wahrnimmt, ergeben kann, erscheint nachvollziehbar und hängt von den je eigenen Rezeptionsbedingungen ab (sowohl bei antiken als auch bei modernen Lesenden). Einige Exegetinnen und Exegeten interpretieren Mk 7,37 unter Berücksichtigung der intertextuellen Bezüge so, dass Jesus hier als „Repräsentant“ des Schöpfers gezeichnet wird,²⁹ als „agent of God“³⁰ oder derjenige, der die Erwartung des eschatologischen Schöpferwirkens „erfüllt“.³¹ Diese Deutungen verweisen auf Gott als Schöpfer bzw. auf dessen Willen als Letztursache von Jesu Wirken. In ähnlicher Stoßrichtung formuliert Reinhard von Bendemann, in der Heilung bilde „sich exemplarisch der Wille des Schöpfers selbst ab, der ‚alles

²⁸ Gegen Martin Ebner, *Das Markusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert*, Stuttgart 42015, 80: „Angesichts der Heilung preisen sie mit biblischen Worten den Schöpfergott (vgl. Gen 1,31; Jes 35,5).“ Vgl. in ähnlichem Sinne auch Karl Kertelge, *Markusevangelium (NEB.NT 2)*, Würzburg 1994, 78–79: „Im Sinne Jesu hat die von den Leuten zum Ausdruck gebrachte Anerkennung letztlich Gott selbst zu gelten, dessen endzeitlich-endgültige Herrschaft sich den Menschen durch Jesus neuschaffend mitteilen will.“

²⁹ Vgl. Wilfried Eckey, *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 2008, 268.

³⁰ Collins, *Mark* (Anm. 13) 376.

³¹ Schenke, *Markusevangelium* (Anm. 17) 191.

gut gemacht hat' [...]. Die Heilung des surdus mutus beschreibt das handgreifliche Vorzeichen einer Welt in Freiheit, wie sie der Schöpfer eschatologisch avisiert.³² Diese Interpretation wird dem Text zwar gewiss gerecht: Der Sohn Gottes, eine Messiasfigur, von der das Markusevangelium erzählt, handelt nach göttlichem Willen: So wäre es im Rahmen frühjüdischer Theologie, aber auch nach hellenistisch-römischer Vorstellung zu erwarten. Meines Erachtens ist es allerdings ebenso gut möglich, die oben beschriebene Zuspitzung der Aussage auf Jesus und die konkrete Wirksamkeit seiner Handlung selbst konsequent ernst zu nehmen und weiterzudenken. In dieser Linie lässt sich die Stelle so lesen, dass die übermäßig außer sich geratenen Leute ihren Eindruck zum Ausdruck bringen, dass hier weder ein Gesandter noch ein Repräsentant, sondern tatsächlich ein göttlicher Schöpfer selbst am Werk gewesen ist.³³ In diese Richtung denkt auch Hays:

„Once more, then, Mark has offered for the discerning reader a provocative hint that Jesus is more than a prophet or a wonder-worker or an intermediary figure announcing God's salvation. The one who makes the deaf to hear and the mute to speak, according to Isaiah, is the same one who shepherds his people, the LORD God who comes with might to bring redemption to Israel. The acclamation of the crowd in Mark 7:37 ends the narrative unit and lingers resonantly in the air, evoking sympathetic harmonies from Isaiah 35. The reader who has ears to hear will pause and whisper, in accord with Isaiah, 'Here is our God.'“³⁴

Für Hays spiegelt sich in der so gelesenen Akklamation offenkundig eine vom Evangelisten selbst vertretene Sicht auf Jesus. Dies muss allerdings keineswegs der Fall sein, denn wie etwa Dieter Lührmann angemerkt hat, lässt sich durchaus bezweifeln, dass die Aussage in Mk 7,37 das Wesen Jesu aus markinischer Sicht „korrekt“ bzw. vollständig erfassen soll: Jesus ist nach der Gesamtkonzeption des Markusevangeliums nun einmal „nicht Gott selber (vgl. 4,41), sondern Gottes Sohn (vgl. 1,11).“³⁵ So braucht der Ausruf, den der Evangelist der ekstatischen Menge in den Mund legt, nicht dessen eigene Ansicht wiederzugeben. Jedoch ist zumindest festzuhalten, dass Markus die Lesenden in besonderer Weise auf diese Stelle aufmerksam macht und an diesem zentralen Ort sodann eine von

³² Bendemann, Christus der Arzt (Anm. 24) 233.

³³ Vgl. die stärkere Betonung der Eigenwirksamkeit Jesu bei Peter Dschulnigg, Das Markusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2), Stuttgart 2007, 212: „Der Wundertäter wird im Licht von Gen 1,31 und Jes 35,5f. gepriesen, weil er die Güte der Schöpfung endzeitlich erneuert und wiederherstellt.“

³⁴ Hays, Echoes of Scripture in the Gospels (Anm. 16) 75. Mit der letzten Aussage bezieht sich Hays auf Jes 35,4 LXX: ἰδοὺ ὁ θεὸς ἡμῶν.

³⁵ Dieter Lührmann, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987, 133.

mehreren möglichen Jesusdeutungen anbietet: Ein Publikum, dessen Zusammensetzung und religiöser Hintergrund nicht eindeutig bestimmt werden,³⁶ kommentiert im Zustand höchster Erregung eine wunderhafte Tat Jesu, die eine „zunächst unerklärbare Veränderung auslöst“ und dann aber konsequent „auf das Einwirken göttlicher Kraft zurückgeführt wird“.³⁷ Dem kundigen Lesepublikum wird angeboten, diese göttliche Kraft als Schöpfermacht aufzufassen, über die Jesus ganz offensichtlich verfügt.

Wir fassen also zusammen: Der erste Teil der Akklamation in Mk 7,37 vermag die Erinnerung an Gen 1,31 LXX wachzurufen, der zweite Teil verweist auf eschatologische Hoffnungsmotive, die an drei Jesaja-Stellen prominent bezeugt sind.³⁸ In beiden Sachzusammenhängen ist es ausdrücklich das Handeln Gottes, des Schöpfers, auf das intertextuell verwiesen wird. Die „schöpfungstheologisch-eschatologische Akklamation“, wie sie Bernd Kollmann bezeichnet hat,³⁹ lobt Jesus folglich – in einer möglichen Lektüreooption – als den, der in einer als göttlich und schöpferisch zu qualifizierenden Art und Weise Heil wirkt. Weder wirkt er (nur) als besonders mächtiger Wundertäter, noch ist sein Handeln (nur) das eines messianischen Beauftragten. Jesu Wirken ist, nach dieser Lesart von Mk 7,37, von derselben Qualität wie das Wirken Gottes. Es ist das Wirken des Schöpfers, der allein mittels seiner Schöpfermacht in der Lage ist, die in

³⁶ Ob Markus die Umstehenden in Mk 7,31–37 als jüdische, nicht-jüdische oder gemischte Gruppe verstanden wissen will, ist umstritten. Nach wie vor verbreitet ist die Auffassung, die Verortung der Episode in der Dekapolis impliziere, dass Jesus hier von nicht-jüdischen Menschen umgeben sei und sich an sie wende; vgl. exemplarisch Eckey, Markusevangelium (Anm. 29) 268. Gudrun Guttenberger hingegen argumentiert, dass die Tatsache, dass aus der Menge heraus Septuaginta-Referenzen artikuliert werden, ein Indiz dafür sei, dass die Sprechenden mit den autoritativen Schriften des Judentums vertraut sind; vgl. Guttenberger, Evangelium (Anm. 19) 185. Für Vorsicht bei der Beurteilung plädiert Gundry, Mark (Anm. 5) 382: „Mark never identifies regions as Jewish or Gentile and hardly expects his audience to do so. [...] Besides, the populations were mixed throughout these regions“. Möglicherweise liegt die Pointe gerade darin, dass Markus die Gruppe nicht eindeutig markiert und damit suggeriert, dass *allen* Menschen, die Jesu Verkündigung in Wort und Tat miterleben, eine Deutung Jesu möglich ist, die mit den Worten der Schrift in Einklang steht – unabhängig davon, ob sie mit dieser Schrift bereits bekannt sind.

³⁷ Dies als wesentliche Elemente eines sachgemäßen Verständnisses von „Wunder“ nach Ruben Zimmermann, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, in: ders. (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen 1. Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 5–67: 32.

³⁸ Einen weiteren Hinweis darauf, dass die Perikope Mk 7,31–37 mit Jes 29; 35 LXX intertextuell verwoben ist, notiert Marcus, Mark (Anm. 20) 472: „Tyre and Sidon are in Lebanon, and it is perhaps significant that both Isaiah 35, which is alluded to at the end of our passage [...], and Isa 29:17–19 mention Lebanon in the context of a divine cure for disease.“

³⁹ Bernd Kollmann, Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (FRLANT 170), Göttingen 1996, 234.

Gen 1 LXX, Ex 4 LXX, Jes LXX *und* Mk genannten Werke zu vollbringen. Jesus, der Gottessohn, handelt als Schöpfer – „überfließendes“ Erstaunen darüber ist vollends angemessen!

4. Mk 7,37 als Ansatzpunkt für eine schöpfungstheologische Lektüre des Markusevangeliums

Es erscheint mir sinnvoll, die Sinnlinie, die Mk 7,37 anbietet, weiterzuverfolgen und das Markusevangelium als Ganzes auf seinen schöpfungstheologischen Horizont hin zu befragen. Diese Herangehensweise hat in der Exegese bislang eine untergeordnete Rolle gespielt – vermutlich vor allem deshalb, weil Markus neben den Jesusworten Mk 2,27–28; 10,6–8 nur wenige sehr offensichtliche schöpfungstheologische Spuren legt. Gleichwohl lässt sich fragen, ob nicht solch zentralen markinischen Konzepten wie Heilung, Wunder und Vollmacht immer schon eine schöpfungstheologische Dimension innewohnt.

Diese Überlegungen schließen zum Teil an Gedanken an, die Christian Schramm vor einiger Zeit formuliert hat. Er sieht gerade in einer schöpfungstheologisch orientierten Lektüre des Markusevangeliums das Potenzial, bisher unentdeckte Sinnzusammenhänge zu erschließen. Lese man das Werk „schöpfungstheologisch ,sensibilisiert“, zeige sich an verschiedenen Stellen, „dass Jesus in den Fußstapfen des Schöpfergottes wandelt und die Schöpfung heil macht, das gebrochene Paradies zumindest ansatzweise und punktuell wiederherstellt.“⁴⁰ Die Heilungserzählungen – und dies lässt sich nach dem oben Ausgeführten besonders für Mk 7,31–37 sagen – könnten dann als paradigmatische Illustrationen einer Jesusdeutung im Markusevangelium aufgefasst werden, die dem Gottessohn gerade auch eine schöpferische Funktion zuschreibt. Schramm meint: „Jesus stellt in seinem heilenden und Dämonen austreibenden Wunderwirken die Schöpfung wieder her.“⁴¹ Meines Erachtens liegt es angesichts des oben Ausgeführten näher, den Sachverhalt nicht unter dem Stichwort Wiederherstellung, sondern als Aspekt der im frühen Judentum und Urchristentum dominanten Figur der Neuschöpfung zu verhandeln.⁴² Dies und Weiteres wäre al-

⁴⁰ Christian Schramm, „Gut hat er alles gemacht“ (Mk 7,37). Der Jesus des Markusevangeliums als „Heilmacher“ und „Heiland“ der gebrochenen Schöpfung, in: Andreas Leinhäupl (Hg.), Jetzt verstehe ich die Bibel, Stuttgart 2010, 207–212: 208.

⁴¹ Schramm, „Gut hat er alles gemacht“ (Anm. 40) 209.

⁴² In diese Richtung gehen die Anmerkungen zu Mk 7,37 z. B. bei Schmithals, Evangelium (Anm. 4) 359; Marcus, Mark (Anm. 20) 478; Hays, Echoes of Scripture in the Gospels (Anm. 16) 74. Vgl. zur Neuschöpfungsvorstellung im Neuen Testament Wilhelm Pratscher, Das Motiv der Neuen Schöpfung im Neuen Testament, WJTh 9 (2012) 59–71, sowie grundlegend Ulrich Mell, Neue

lerdings mittels einer ausführlichen motiv- und traditionsgeschichtlichen Analyse der Wunderwirksamkeit Jesu im Markusevangelium zu prüfen und ggf. zu konkretisieren.⁴³ Dabei sollte, wie anhand von Mk 7,37 gezeigt, auch die Analyse intertextueller Bezüge eine Rolle spielen.

Einen weiteren Ansatzpunkt bietet das Exousia-Motiv. Mk 7,37 verweist uns darauf, dass Jesu Vollmacht auch unter dem Aspekt der Schöpfungsvollmacht verstanden werden kann: Der Gottessohn wirkt kraft der ihm verliehenen göttlichen Exousia auch schöpferisch. „Jesu vollmächtiges Wirken (insbesondere seine vollmächtigen Zeichenhandlungen) erweist sich der Sache nach als *einzigartige Teilhabe an der Autorität Gottes*“,⁴⁴ so schreibt es Klaus Scholtissek in seiner Untersuchung der Exousia-Vorstellung bei Markus. „Jesus partizipiert in singulärer Weise an der Machtvollkommenheit Gottes“⁴⁵ und damit – so lässt sich der Gedanke mit Blick auf das oben Dargestellte fortführen – auch an Gottes Schöpfermacht.⁴⁶ Ob sich dies gewissermaßen als markinische Entsprechung zur Figur der Schöpfungsmittlerschaft Christi deuten lässt, die sich bereits im vor-markinischen Christentum zu entwickeln beginnt (vgl. 1 Kor 8,6; Kol 1,15–17), sei an dieser Stelle nur als Anfrage formuliert.

Liest man das Markusevangelium aus dezidiert schöpfungstheologischer Perspektive, d. h. mit schöpfungstheologischem Interesse, ist überdies zu fragen, inwieweit sich gewisse Aspekte der markinischen Theologie „in ein schöpfungstheologisches Gesamtkonzept“ des Evangelisten einordnen lassen, wie Schramm es etwa mit Blick auf die von ihm identifizierte „Vorstellung von der Urzeit-Endzeit-Entsprechung“ im Markusevangelium anregt.⁴⁷ In eine ähnliche Richtung gehen die Überlegungen von Karl Löning und Erich Zenger, die das Evangelium ausgehend von seiner Rahmenkonzeption als soteriologisch und damit *zugleich* schöpfungstheologisch interessiertes Literaturwerk begreifen wollen: „Das Markusevangelium ist ein besonders instruktives Beispiel für einen theo-

Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie (BZNW 56), Berlin 1989.

⁴³ Ein solches Projekt monografischen Umfangs ist derzeit beim Vf. in Vorbereitung.

⁴⁴ Klaus Scholtissek, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA.NF 25), Münster 1992, 286 [Hervorhebung im Original].

⁴⁵ Scholtissek, Vollmacht (Anm. 44) 286.

⁴⁶ Es wäre dann unter diesem Gesichtspunkt noch einmal neu nach der Bedeutung der Vollmachtsverleihung an die Zwölf nach Mk 3,13–19; 6,7–13 zu fragen.

⁴⁷ Christian Schramm, Paradiesische Reminiszenz(en) in Mk 1,13?! Der Streit um die Adam-Christus-Typologie auf dem hermeneutischen Prüfstand, in: Tobias Nicklas/Korinna Zamfir (Hg.), Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity. FS Hans Klein (DCLS 6), Berlin 2010, 267–298: 294.

logischen Entwurf, dessen soteriologisches Hauptthema auf einer schöpfungstheologischen Grundlage aufgebaut ist.“⁴⁸ Damit, so lässt sich hinzufügen, nähme es durchaus prominente Traditionen etwa aus deuterocesajanischer und nachexilisch-priesterlicher Theologie auf: Denn dass sich die Geschichte von Gottes gnädiger Zuwendung theologisch schlüssig (nur?) als Schöpfungsgeschichte erzählen lässt, wussten bereits die hinter der priesterschriftlichen Exodus-Komposition stehenden Theologen, die die Mehrung der Israeliten in Ägypten ebenso wie das rettende Meerwunder als Schöpfungswerke Gottes darstellen konnten.⁴⁹ Die passende theologische Figur, mit der dieses Ineinandergreifen von Soteriologie und Schöpfungstheologie gerade im Kontext des Neuen Testaments beschrieben werden kann, ist wiederum der Begriff der Neuschöpfung, den wir im Markusevangelium selbst nicht finden, der aber in der Sache meines Erachtens das Potenzial besitzt, bislang wenig beachtete theologische Gehalte der markinischen Jesusdarstellung aufzudecken und zu verknüpfen. Ganz ähnlich hat es auch Joel Marcus beschrieben: „This theme of new creation[, das in Mk 7,37 anklingt,] pervades Mark’s gospel elsewhere, being especially concentrated in the Markan prologue“.⁵⁰

Deutlich ist: Markus legt seinen Leserinnen und Lesern keinen Schöpfungsmythos vor, keinen christologischen Schöpfungshymnus wie in Joh 1,1–18 oder Kol 1,15–20, keine Argumentation zur Verwandlung der Kreatur in der Taufe wie bei Paulus, keinen Visionsbericht von der eschatologischen Neuschöpfung durch den Wiedergekehrten wie in der Johannesoffenbarung. Dennoch: Mk 7,37 legt eine Spur, anhand derer wir fragen können, welche Vorstellungen von Schöpfung, Neuschöpfung und „Schöpfungschristologie“ der Evangelist in den Mitteln seiner Sprache, Erzählkunst und theologischen Begrifflichkeit in sein Werk eingewoben hat bzw. welche Optionen der Sinnkonstruktion er seinen Leserinnen und Lesern nahelegt. Damit ist noch nicht gesagt, dass sich sinnvoll von einer Schöpfungstheologie des Markusevangeliums sprechen ließe – dies wäre im Gesamtzusammenhang zu prüfen und zu plausibilisieren, was über den Fokus des vorliegenden Beitrags hinausweist.⁵¹ Mk 7,37 zeigt aber, dass es sich lohnt, eine konsequent schöpfungstheologisch orientierte Lektüre des ältesten Evangeliums vorzunehmen und ihre Implikationen weiterzuverfolgen – mit offenen Augen und Ohren.

⁴⁸ Karl Löning/Erich Zenger, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997, 69; vgl. 65–78.

⁴⁹ Vgl. Konrad Schmid, *Schöpfung im Alten Testament*, in: ders. (Hg.), *Schöpfung (Themen der Theologie 4; UTB 3514)*, Tübingen 2012, 71–120: 86–88.

⁵⁰ Marcus, *Mark* (Anm. 20) 481.

⁵¹ Vgl. Anm. 43.