

Stefan Lücking

Mimesis der Verachteten

Eine Studie zur
Erzählweise von Mk 14,1–11

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Lücking, Stefan:

Mimesis der Verachteten: eine Studie zur Erzählweise

von Mk 14,1–11 / Stefan Lücking. –

Stuttgart : Verl. Kath. Bibelwerk, 1992

(Stuttgarter Bibelstudien; 152)

ISBN 3-460-04521-3

NE: GT

Der Seitenumbruch dieses Manuskriptes stimmt nicht dem der Buchfassung überein. Die Seitenwechsel in der gedruckten Fassung sind deshalb jeweils durch kleine Seitenzahlen (wie z. B. ^[18]) angegeben.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Einleitung	11
Erster Teil:	
Methodische Vorüberlegungen zum Begriff der Mimesis	18
1. Künstlerischer Schein und Mimesis bei Platon	19
1.1 Die moralische Verurteilung der künstlerischen Mimesis	20
1.2 Der ontologische Hintergrund: Kunst als Mimesis der Erscheinungen ...	22
1.3 Die sozialen Implikationen des Schönen	24
2. Mimesis und praktische Erkenntnis bei Aristoteles	27
2.1 Die Lust an der Mimesis und die Neubewertung der Sinnlichkeit	28
2.2 Mimesis und praktische Erkenntnis	30
2.3 Die Ästhetisierung des Mythos	33
2.4 Die sprachliche Ausarbeitung der Mimesis	37
3. Mimesis und Erzähltheorie	38
3.1 Immanenz und Transzendenz der Sprache	39
3.2 Das Erzählen als sinnkonstituierende Mimesis	40
3.3 Kohärenz, Widerspruch, Offenheit	45
3.4 Das methodische Vorgehen	47
Zweiter Teil:	
Narrative Analyse von Mk 14,1–11	48
1. Die „Sprache“ des Textes (ἡ λέξις)	49
1.1 Sprachliche Besonderheiten	49
(1) Lexikalische Erläuterungen	29
(2) Markinische Formulierungen	51
(3) „Semitismen“	54
(4) Die Formel „Amen, ich sage euch“	59
1.2 Erzählweisen	61
(1) Variationen des Erzählens	61
(2) Erzähltechnik und Unbestimmtheit	63

2.	Die Gedankenführung (ἡ διάνοια)	65
2.1	Die Themen des erzählerischen Diskurses	67
	(1) Ökonomischer oder moralischer Wert?	67
	(2) Reiche und Arme, Priester und Volk	69
	(3) Kontinuität oder Eschatologie	71
2.2	Die rhetorische Form	73
	(1) Mk 14,3–9 als „erweiterte Chrie“	73
	(2) Die Struktur der Argumentation	75
	(3) Das Amen-Wort in Mk 14,9	80
3.	Die Charaktere (τὰ ἥθη)	82
3.1	Wortwahl und Prädikation	82
	(1) Jesus, der Protagonist	83
	(2) Die Gegner: Tempelestablishment und Mahlteilnehmer	84
	(3) Die namenlose Frau und Judas	86
3.2	Charaktere als moralische Identifikationsfiguren	87
	(1) Funktionen der Unbestimmtheit	87
	(2) Unbestimmtheit und Identifikation	90
4.	Die Handlungsstruktur (ὁ μῦθος)	91
4.1	Die Elemente der Handlung	92
	(1) Die Verschwörung der Hohenpriester	93
	(2) Die Salbung in Bethanien	95
	(3) Der Verrat des Judas	96
4.2	Verknüpfungsregeln und Logizität	97
Dritter Teil:		
	Ästhetik und Wirklichkeitsbezug des Textes	100
1.	Mk 14,1–11 im Kontext der Passion	100
1.1	Die Themen des Konflikts	100
	(1) Jesu Kritik am Tempelkult	101
	(2) Die Auseinandersetzung um die Messianität Jesu	103
	(3) Der Vorwurf der Blasphemie	104
1.2	Die Logik der Handlung	105
	(1) Die Mehrdeutigkeit der Handlung	106
	(2) Die Passion Jesu als „Anagnorisis“	108

2.	Ästhetische Form und Wirklichkeitsbezug	111
2.1	Zur Ästhetik des Evangeliums	112
	(1) Der Ertrag der Analyse von Mk 14,1–11	112
	(2) Geschichte von unten	114
	(3) Die Befreiung der Sinnlichkeit	115
2.2	Wahrheitsgehalt und Wirklichkeitsbezug	116
	(1) Der Standpunkt der Erlösung	117
	(2) Abwesenheit Christi und Gedächtnis des Leidens	118
	(3) Literarische Unbestimmtheit und Praxis der Nachfolge	119
	Literaturverzeichnis	122

[11] Einleitung

Im zweiten Kapitel seiner *Mimesis*¹ formuliert Erich Auerbach die These, daß die Wirklichkeitsdarstellung der Evangelien den ästhetischen Regeln der Antike diametral entgegengesetzt ist. Bis in die Volksdichtung hinein hat die antike Literatur an der Regel festgehalten, daß nur ethisch wie gesellschaftlich hohe Charaktere mit Würde und Ernst dargestellt werden dürfen, die niederen, verachteten, gescheiterten dagegen nur in satirischer Form. An der Szene der Verleugnung Petri zeigt Auerbach, daß für die Evangelien das genaue Gegenteil gilt. Die Person des Petrus, des armen und ungebildeten Fischers, wird noch in ihrem Versagen zutiefst tragisch dargestellt. Mit ihrer Form der Wirklichkeitsdarstellung haben die Evangelien, so Auerbach, „die Vorstellung vom Tragischen und Erhabenen aufs entscheidendste beeinflußt“² und dem neuzeitlichen Realismus den Weg bereitet.

„Mimesis“ und ästhetische Wirklichkeitsdarstellung

Mein Interesse gilt nicht so sehr dieser These an sich, sondern dem Weg, auf dem Auerbach zu ihr gelangt. Was ihn von den Exegeten seiner Zeit unterscheidet, ist die Tatsache, daß er die biblischen Schriften nicht als historische Quellen behandelt, sondern als literarische Texte. Das erlaubt ihm, die biblischen Texte (bei aller Einsicht in die Notwendigkeit von Quellenscheidungen)³ aus ihrer eigenen Vielschichtigkeit und Hintergründigkeit heraus zu interpretieren. Eigentümlich dabei ist, daß die Texte auf diese Weise gerade in ihrer Literarizität auch historische Relevanz gewinnen.

Wie kommt es dazu? Texte haben keine Bedeutung an sich. Sie gewinnen Bedeutung nur als Medium eines Kommunikationsvorgangs, bei dem die Lesenden die durch den Text vermittelte Bedeutung erst wieder entschlüsseln müssen.⁴ Insofern der „Akt des Lesens“⁵ daher als eine kreative Leistung zu verstehen ist, durch die aus der objektiven Struktur des Textes ein Sinn generiert wird, enthält jeder Text über das hinaus, was mit ihm intendiert gewesen sein mag, einen Überschuß an möglichen Bedeutungen. [12] Jeder Text steht daher für verschiedene Lesarten of-

¹ Vgl. Auerbach, *Mimesis* 45–52.

² Auerbach, *Mimesis* 44.

³ Vgl. seine Zuordnung der Isaak-Geschichte zur Schicht des sog. Elohisten (Auerbach, *Mimesis* 9).

⁴ Vgl. Brown, *Reader Response* 232.

⁵ So der Titel eines Buches von Iser, *Akt des Lesens*.

fen, je nachdem mit welchem Interesse und unter welcher Fragestellung er gelesen wird.

In der neutestamentlichen Exegese herrschte lange Zeit ein rein historisches Interesse an den biblischen Texten vor. Sie wurden nach der historischen „Welt hinter dem Text“⁶ befragt, sei es derjenigen der frühchristlichen Gemeinden oder der des „Lebens Jesu“. Ein wichtiges Moment dieser Art von Untersuchung ist die Frage nach der Vorgeschichte des Textes, das heißt die Rekonstruktion der mündlichen oder schriftlichen Quellen, die im Text verarbeitet wurden. Diese Problemstellung, die für die verschiedensten Formen der „historisch-kritischen“ Exegese, wie Literarkritik, Formgeschichte und Redaktionskritik, eine zentrale Bedeutung hat, führt dazu, daß Brüche, Spannungen und Ungereimtheiten im Text in erster Linie als mögliche Indizien für das Vorliegen verschiedener Textschichten verstanden werden.

Etwa seit Beginn der Siebziger Jahre haben sich daneben Formen der Exegese entwickelt, die ein eher literarisches Interesse an den biblischen Texten haben. Die „strukturalistische“ Exegese zum Beispiel fragt auf verschiedenen Ebenen (Syntax, Semantik, Narration) nach der inneren Struktur des Textes, das heißt der Art und Weise, wie der Text das Zeichenmaterial der Sprache zu einem sinnvollen Ganzen organisiert.⁷ Eine solche Betrachtungsweise, die zunächst von der Kohärenz des Textes ausgeht, wird versuchen, dessen Vielschichtigkeit als Strukturmerkmal zu verstehen und scheinbare Widersprüche aus der inneren Logik des Textes heraus zu erklären. Dieser „literarischen“ Leseweise geht es weniger um den historischen Hintergrund des Textes, als um die Welt, die der Text entwirft, und die Art, wie sich meine eigene Sicht von der Welt „im Angesicht des Textes“ verändert.⁸

Vor diesem Hintergrund ist Auerbachs Vorgehensweise deshalb interessant, weil er als Romanist seine Texte selbstverständlich als literarische Texte liest, ihnen aber im Durchgang durch die Epochen dennoch eine eigentümliche historische Plastizität abgewinnt. Unter dem Stichwort der „Mimesis“ fragt er nach den Formen literarischer Wirklichkeitsdarstellung oder, wie er es im Nachwort formuliert, nach der „Interpretation des Wirklichen in der literarischen Darstellung“⁹. Obwohl sein Interesse darin liegt, die Ursprünge des neuzeitlichen Realismus in der abendländischen Literatur aufzuspüren, ist es nicht so sehr die Realitätsnähe der untersuch- [13] ten Texte, sondern vielmehr die Analyse der Art und Weise, wie in ihnen die Realität ästhetisch überhöht wird, durch die seine Studie die Züge einer Art Sozialhistorie des Abendlands gewinnt. Die Weise etwa, wie Tacit-

⁶ „... the world behind the text“ (*Brown*, Reader Response 232).

⁷ Zu den Formen, wie diese strukturalistische Fragestellung in der Exegese umgesetzt wird, vgl. *Egger*, Methodenlehre 28–33 und 74–133.

⁸ „... the world in front of the text“ (*Brown*, Reader Response 235).

⁹ *Auerbach*, Mimesis 515.

tus in der *Germania* eine Soldatenmeuterei von vornherein moralisch abqualifiziert, und die Klischees, nach denen er die Rede des Rädelsführers komponiert, verraten mehr über die sozialen Verhältnisse des antiken Roms als das, was er selbst darüber sagt.¹⁰

Es ist dieser Aspekt der „Mimesis“, den ich in meiner Studie an einem exemplarischen Text aus dem Markusevangelium näher herausarbeiten will: die sozialgeschichtlichen Hintergründe einer bestimmten Auffassung von Wirklichkeit und der Form ihrer ästhetischen Darstellung.¹¹

Platons Verbot einer Mimesis der Verachteten

Die krasseste Ausprägung findet die antike Trennung zwischen hohem und niederem Stil, auf die sich Auerbach in seiner Interpretation der Verleugnung Petri bezieht, im dritten Buch der platonischen *Politeia*. Darin begründet Platon, warum seines Erachtens nur „edle Männer“ mit Ernst und Würde, also so als würde man sich mit ihnen identifizieren, dargestellt werden dürften. Für alle anderen sei ein solche „mimetische“ Darstellungsweise untauglich. Frauen und Sklaven, Handwerker und Bettler, Kranke und Wahnsinnige sollten so herabsetzend, so lächerlich gezeigt werden, daß eine Identifikation mit ihnen unmöglich wird.

An der Stringenz, mit der Platon diesen Gedanken entwickelt, wird deutlich, wie sehr die antike Stiltrennungsregel im aristokratischen Selbstverständnis der männlichen Oberschicht der antiken Polis verwurzelt ist. Überraschenderweise enthält das Markusevangelium eine Formulierung, die für eine Anspielung auf diesen platonischen Text gehalten werden könnte. Denn Platons Gedankengang schließt mit den Worten, daß, wenn einer in die Stadt käme, der vor lauter Weisheit alles werden und alle Dinge nachahmen könnte, man ihn wohl freundlich empfangen und sogar als Heiligen verehren würde. Aber nachdem man *Öl auf sein Haupt gegossen* und ihn mit Wolle umkränzt habe, schickte man ihn wieder fort, weil es so jemanden im idealen Staat nicht geben dürfe, und begnügte sich mit den kargeren und weniger anmutigen Dichtern, die nur das Anständige nachahmen (Polit. 398a).

[14] Bei seiner Beschreibung der Salbung Jesu in Mk 14,3 benutzt Markus exakt das gleiche Vokabular (κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς [sc. μύρον]) wie Platon (μύρον

¹⁰ Vgl. Auerbach, *Mimesis* 37–43.

¹¹ Aus dieser Fragestellung ergibt sich, daß ich bei meiner Analyse von der literarischen Kohärenz des Mk ausgehe und „diachrone“ Fragestellungen wie Literar-, Traditions- und Redaktionskritik vernachlässige. D.h., ich gehe davon aus, daß Markus seine Quellen so verarbeitet hat, daß ihre Identifizierung für das Verständnis der literarischen Komposition keine Rolle spielt.

κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες). Und tatsächlich erweckt das Markusevangelium den Eindruck, als habe es Markus geradezu darauf abgesehen, seinen Jesus als einen μῖμος τῶν ἀτιμῆτων, einen Mimen der Verachteten, darzustellen. So bewegt sich der markinische Jesus mit Vorliebe in Gesellschaft all jener, die Platon am liebsten von der Mimesis ausschließen will: Frauen (Mk 15,40f), arme und ungebildete Fischer (Mk 1,16), „Zöllner und Sünder“ (Mk 2,15), Wahnsinnige (Mk 5,2–13) und „wilde Tiere“ (Mk 1,13). Er wird selbst für verrückt erklärt (Mk 3,21) und lobt Sinnenfreuden, die andere für völlig maßlos halten (vergleiche Mk 14,3–9 mit Polit. 390a–b). Er schwingt aufrührerische Reden gegen die Herrschenden (Mk 12,1–12; Polit. 390a) und behauptet, daß der Gerechte leiden müsse (Mk 8,31–38, Polit. 392b). Er zeigt Angst und Furcht vor dem Tod (Mk 14,33; Polit. 386b), und stirbt schließlich einen keineswegs heldenhaften Tod am Kreuz, die schmachlichste Todesart, welche die römische Gesellschaft kannte (Mk 15,34.37; Polit. 387d). So wie ihn Markus darstellt, gleicht Jesus in der Tat jenem Gaukler, „der vor lauter Weisheit alles werden und alle Dinge nachahmen kann“, der in Platons idealem Stadtstaat jedoch nichts verloren hat.

Der markinische Text läßt sich also durchaus als ein Gegenentwurf zur Ästhetik der platonischen *Politeia* lesen. Denn obgleich Markus die Intention dazu kaum unterstellt werden kann, ist sein Evangelium, wie die literarische Analyse zeigen wird, *de facto* genau das geworden.

Die aristotelische „Poetik“ als Erzähltheorie

Um die ästhetischen Formprinzipien herauszuarbeiten, auf denen dieser Zug der markinischen Darstellung des Lebens Jesu beruht, möchte ich auf die Kategorien der aristotelischen *Poetik* zurückgreifen. Denn Aristoteles entwickelt darin ein Verständnis von Mimesis, das es erlaubt, den ästhetischen Wert eines literarischen Textes unabhängig von vorgegebenen moralischen und politischen Wertvorstellungen zu bestimmen. Mein Interesse an Aristoteles unterscheidet sich jedoch grundlegend von anderen Versuchen, die Kategorien der aristotelischen *Poetik* für die Interpretation des Markusevangeliums fruchtbar zu machen. Die bisherigen Studien dieser Art orientieren sich, so weit ich sie überblicke,¹² an der Unterscheidung zwischen dem Tragischen und dem Komischen und versuchen, die Kompositionsstruktur des Markusevangeliums in Analogie zu der von Aristoteles^[15] herausgearbeiteten Struktur der tragischen Handlung zu interpretieren. Natürlich ist Autoren wie Gilbert Bilezikian¹³ oder Benoît Standaert¹⁴ durchaus bewußt, daß

¹² Vgl. auch die Zusammenfassung der Diskussion bei Walsh, *Tragic Dimensions*.

¹³ Bilezikian, *Liberated Gospel*.

¹⁴ Standaert, *L'évangile*.

das Markusevangelium schon allein deshalb schwer mit einer Tragödie zu vergleichen ist, weil es der erzählenden und nicht der dramatischen Gattung angehört. Sie gehen jedoch davon aus, daß die tragische Handlungsstruktur die antiken Hörgewohnheiten so sehr geprägt hat, daß selbst ein gattungsfremder Text wie das Markusevangelium unter dieser Vorgabe rezipiert wurde und auch dessen Komposition sich daran orientierte.

Ich lege in meiner Studie eine andere Überlegung zugrunde. Es ist ein seltsames Paradox, daß Aristoteles in seiner *Poetik* die Tragödie zwar zum Paradigma macht, von ihren sechs „Teilen“, Mythos, Charaktere, Sprache, Gedankenführung, Inszenierung und Melodik (Poet. 1450a 9f), nur auf diejenigen ausführlicher eingeht, die sie mit allen erzählenden Gattungen gemeinsam hat, Inszenierung und Melodik, die doch eigentlich das Drama von der Erzählung unterscheiden, dagegen völlig vernachlässigt. Darüber hinaus bezeichnet er den Mythos, der als die „Zusammenfügung der Handlung“ das spezifisch narrative Moment der Tragödie darstellt, als das Ziel der Tragödie (Poet. 1450a 23) und das Zentrum der poetischen Tätigkeit (Poet. 1451b 28). Es spricht also vieles dafür, in der aristotelischen *Poetik* den Kern einer allgemeinen Theorie des Erzählens zu sehen. Davon ausgehend möchte ich die erzähltheoretischen Aspekte der aristotelischen Analyse näher herausarbeiten.¹⁵ Dabei wird sich zeigen, daß sich der Begriff der *Mimesis* in der Form, die ihm Aristoteles gegeben hat, in hervorragender Weise eignet, um die Konstruktionsprinzipien herauszuarbeiten, durch die das Markusevangelium als Erzählung *sui generis* das antike Stilideal unterläuft.

Zum Aufbau dieser Arbeit

Für den Zweck der Untersuchung, die Erzählweise des Markusevangeliums im Hinblick auf ihre Ästhetik und ihren Wirklichkeitsbezug zu untersuchen, ist es nötig, innerhalb des markinischen Textes eine Texteinheit zu finden, an der sich eine solche Untersuchung auch im Detail durchführen läßt. Der Text von Mk 14,1–11 bietet sich, von der eher ^[16] zufälligen „Anspielung“ auf Platons *Politeia* einmal abgesehen, aus folgenden Gründen besonders an:¹⁶

¹⁵ Mein Anliegen ähnelt also demjenigen P. Ricoeurs (*Zeit und Erzählung* I, 55), der danach fragt, „inwiefern der Text des Aristoteles es erlaubt, das Strukturmodell von seiner ursprünglichen Fixierung auf das Tragische abzulösen“.

¹⁶ Es ergibt sich allerdings die Schwierigkeit, daß Mk 14,1–11 traditionskritisch höchst umstritten ist. Da die exegetische Forschung hier jedoch von einem Konsens weit entfernt ist (vgl. die Überblicke bei März, *Traditionsgeschichte* 89 Anm. 2, und Fander, *Stellung der Frau* 120f), halte ich es für legitim, im oben (Anm. 11) verstandenen Sinne von der Kohärenz des Textes auszugehen.

- Zum einen ist Mk 14,1–11 zur Untersuchung der Erzählweise des Evangeliums eine ideale Einheit, weil sie einerseits überschaubar genug ist, um den Text bis ins Detail analysieren zu können, und andererseits ein hervorragendes Beispiel für eine Erzähltechnik darstellt, die als Eigentümlichkeit des Markusevangeliums angesehen werden kann,¹⁷ nämlich die Verschachtelung zweier Handlungsstränge. James R. Edwards, der diese Erzähltechnik „Sandwich“ nennt, zählt im ganzen Evangelium insgesamt neun solcher Sandwiches auf.¹⁸
- Zum anderen wird der Salbungsszene seit Bultmann¹⁹ aus verschiedenen Gründen eine hohe historische Zuverlässigkeit zugesprochen. Gleichzeitig scheint der Text seine historisch-erinnernde Funktion in 14,9 selbst zu reflektieren. Ich kann also mit Roloff davon ausgehen, daß Mk 14,1–11 für das „historische Motiv bei Markus“ und den Wirklichkeitsbezug des Evangeliums eine „Schlüsselfunktion“ zukommt.²⁰

Der Analyse dieses Textes habe ich eine methodische Reflexion vorangestellt, bei der ich zunächst die Entwicklung des Mimesisbegriffs von Platon zu Aristoteles verfolge, um ihn schließlich auf dem Hintergrund moderner Fragestellungen in bezug auf das Markusevangelium zu präzisieren. Dabei werde ich drei Aspekte des erzählerischen Wirklichkeitsbezugs herausarbeiten, die ich am Text untersuchen will: erstens das, was man den „sozialen Gehalt“ der ästhetischen Form nennen könnte, zweitens den „Wahrheitsanspruch“ des Textes und drittens die angezielte „Wirkung“ bei der Zuhörerschaft.

Im anschließenden Hauptteil geht es um eine detaillierte Analyse des Textes von Mk 14,1–11, die sich an den vier Aspekten der erzählerischen Mimesis orientiert, die Aristoteles in seiner *Poetik* entwickelt hat: die Sprachform (λέξις), die Gedankenführung (διόνοια), die Charaktere (ἦθη) und die Fabel (μῦθος).

^[17] Abschließend werde ich nach einem Exkurs über die Handlungslogik der marikanischen Passionserzählung die Ergebnisse dieser Analyse im Hinblick auf die erarbeiteten Fragestellungen, das heißt den drei Formen des erzählerischen Wirklichkeitsbezugs, zusammenfassen und daraus einige Hypothesen für das ganze Markusevangelium ableiten.

¹⁷ Darauf hat schon 1928 von Dobschütz, *Erzählkunst* 193–196, hingewiesen.

¹⁸ Es handelt sich um Mk 3,20–35; 4,1–20; 5,21–43; 6,7–30; 11,12–21; 14,1–11; 14,17–31; 14,53–72 und 15,40 – 16,8; vgl. Edwards, *Markan Sandwiches* 197f, ähnlich: Schenke, *Studien* 143.

¹⁹ Vgl. Bultmann, *Geschichte* 37.

²⁰ Zitate bei Roloff, *Kerygma* 212.