

DAS MARKUSEVANGELIUM UND ANTIKE JÜDISCHE LITERATUR

I. METHODISCHE GRUNDLEGUNG

Im 11. Jahrhundert charakterisierte Theophylakt von Ochrid das Markusevangelium als σαφής, καὶ οὐδέν ἔχων περινενοημένον, als klar und keine Probleme bereitend¹. Von solcher Seligkeit sind wir heute weit entfernt. Die Frage nach Ursprung und Herkunft des Markusevangeliums erscheint als kaum lösbar. Vor jeder diesbezüglichen Hypothese müsse daher, so Cilliers Breytenbach, zunächst eine Hypothese zur Intention des Markusevangeliums treten, die den Textbereich nicht verlässt². So formuliere ich als Arbeitshypothese einer Gesamtinterpretation des Markusevangeliums, ohne diese hier näher begründen zu können: Das Markusevangelium will die von ihm in den Blick genommenen Anhänger Jesu der Richtigkeit ihrer Entscheidung vergewissern und sie zugleich für die Zeit der Abwesenheit des irdischen Jesus zurüsten. Der durch die Heilige Schrift Israels angekündigten und durch die Himmelsstimme legitimierten Erzählfigur Jesus wird die entscheidende Vollmacht zugesprochen, Existenz wie Sonderweg seiner Anhängerschaft inmitten ihrer Umgebung zu rechtfertigen. Jesu Wort formuliert manche Normen der Gruppe neu und verweist für andere Normen auf die Heilige Schrift Israels. Jesu Leiden formuliert die Norm dessen, was Nachfolge im Extremfall auch bedeutet³.

Teil einer Gesamtinterpretation einer neutestamentlichen Schrift ist immer auch die Konstruktion der religiös-kulturellen Enzyklopädie, auf deren Hintergrund sie wissenschaftlich verstanden und in ein differenzierendes Panorama der jeweiligen Zeit eingeordnet werden kann. Der

1. THEOPHYLAKT VON OCHRID, *In Marcum*, PG 123, 492D.

2. C. BREYTENBACH, *Current Research on the Gospel according to Mark*, in E.-M. BECKER – A. RUNESSON (Hgg.), *Mark and Matthew I. Comparative Readings: Understanding the Earliest Gospels in Their First-Century Settings* (WUNT, 271), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 13-32, S. 25.

3. Dies wird noch auffälliger durch die dreimalige Wiederholung. Innerhalb des Abschnittes Mk 8,27–10,45 begegnen drei Leidensankündigungen, drei Belege für das Jüngerverständnis, das auf Selbstbewahrung und eigene Größe statt Dienstbereitschaft zielt, und drei Korrekturen durch Jesus. E. SHIVELY, *Characterizing the Non-Human: Satan in the Gospel of Mark*, in C.W. SKINNER – M.R. HAUGE (Hgg.), *Character Studies and the Gospel of Mark* (LNTS, 483), London, Bloomsbury T&T Clark, 2016, 127-151, S. 145.

hier vorgelegte Beitrag ist die summierende Studie meines im Entstehen begriffenen Markuskommentars im Rahmen des „Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti“, verantwortet von Karl-Wilhelm Niebuhr, Roland Deines, Christfried Böttrich und Jens Herzer⁴, das bisher in mehreren Tagungsbänden bereits an die Öffentlichkeit getreten ist⁵.

Das Konzept eines Kommentars in dieser Reihe setzt die bisherige Sichtung antiker jüdischer Literatur in neutestamentlicher Exegese voraus⁶ und berührt sich im Anliegen mit vergleichbaren religionsgeschichtlich ausgerichteten Kommentaren, etwa dem von Udo Schnelle verantworteten „Corpus Hellenisticum Novi Testamenti“, zu dem der Markusband 2008 erschienen ist⁷, oder dem 2010 von Bruce Chilton u.a. herausgegebenen *Comparative Handbook mit Vergleichstexten aus den Pseudepigrapha, Qumran und rabbinischer Literatur*⁸. Vorgesehen ist im „Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti“ eine erneute Sichtung der antiken jüdischen Literatur nach vorangegangener Lektüre frühjüdischer Texte um

4. Über die Vorgesichte informieren K.-W. NIEBUHR – R. DEINES, *The Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti-Project: From the Past to the Future*, in *Early Christianity* 1 (2010) 633-639.

5. R. DEINES – K.-W. NIEBUHR (Hgg.), *Philo und das Neue Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen. 1. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti* (WUNT, 172), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004; C. BÖTTRICH – J. HERZER (Hgg.), *Josephus und das Neue Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen. 2. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti* (WUNT, 209), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007; R. DEINES – J. HERZER – K.-W. NIEBUHR (Hgg.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur: Wechselseitige Wahrnehmungen. 3. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti 21.-24. Mai 2009, Leipzig* (WUNT, 274), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011; J. HERZER (Hg.), *Papyrologie und Exegese: Die Auslegung des Neuen Testaments im Licht der Papyri* (WUNT, II/341), Tübingen, Mohr Siebeck, 2012; M. KONRADT – E. SCHLÄPFER (Hgg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT) 17.-20. Mai 2012, Heidelberg* (WUNT, 322), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.

6. Zum Markusevangelium ist das einschlägige Material vor allem in den Kommentaren von Rudolf Pesch, Joachim Gnilka, Adela Yarbro Collins und Lars Hartmann genannt: R. PESCH, *Das Markusevangelium*, Bd. I/II (HTKNT, II/1-2), Freiburg, Herder, ¹1991; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*. 1. Teilband: *Mk 1,1–8,26* (EKKNT, II/1), Zürich, Benziger; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, ²1986; 2. Teilband: *Mk 8,7–16,20* (EKKNT, II/2), Zürich, Benziger; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, ²1986; A. YARBRO COLLINS, *Mark: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN, Fortress, 2007; L. HARTMAN, *Mark for the Nations: A Text- and Reader-Oriented Commentary*, Eugene, OR, Wipf & Stock, 2010.

7. U. SCHNELLE, unter Mitarbeit von M. LANG – M. LABAHN (Hgg.), *Neuer Wettstein: Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus*. Bd. I/1.1: *Texte zum Markusevangelium*, Berlin – New York, De Gruyter, 2008.

8. B. CHILTON et al. (eds.), *A Comparative Handbook to the Gospel of Mark: Comparisons with Pseudepigrapha, the Qumran Scrolls, and Rabbinic Literature* (The New Testament Gospels in Their Judaic Contexts, 1), Leiden – Boston, MA, Brill, 2010.

ihrer selbst willen. Die Form der Darbietung wird dem methodischen Grundsatz Rechnung tragen, dass die Auswahl der Parallelen präzise begründet werden muss, wie auch eine Ertragssicherung festhalten wird, was die herangezogene Parallele konkret für das Verständnis des neutestamentlichen Textes austrägt.

In neuerer Markusforschung deutlich wahrgenommen wird die bereits durch Mk 1,2f. markierte prinzipielle Verwurzelung des Markusevangeliums in jüdischer Tradition⁹, obwohl nicht alle Halachot geteilt werden¹⁰. Auf der Ebene der Einzelmotive erweist sich, dass vieles im Markusevangelium auf der Grundlage einer jüdisch geprägten Enzyklopädie verständlich ist. Auf der Ebene der Textpragmatik bestimmter Gattungen zeigt sich, dass es neben Analogien auch Differenzen gibt, deren Hintergrund man erklären kann: Die neu entstandene Gruppe der Jesuanhänger muss ihre Existenz gegen Infragestellung rechtfertigen. Genannt werden wird in diesem Beitrag daher auch, was an frühjüdischen Konzepten im Markusevangelium nicht realisiert wurde, weil auch das zur Profilschärfung in der Deskription des Markusevangeliums innerhalb einer vielgestaltigen Landschaft sich entwickelnder religiöser Gruppen im 1. Jhdt. beitragen kann.

II. DAS MARKUSEVANGELIUM IM KONTEXT ANTIKER JÜDISCHER LITERATUR

Zunächst werde ich einige Stellen und Themen besprechen, die Erzählfigur Jesus betreffend, dann einige Stellen zum Ethos der Gruppe und ihrer Selbstverortung im innerisraelitischen Diskurs der 70-er Jahre des ersten Jahrhunderts.

1. *Parallelen, die Erzählfigur Jesus betreffend*

a) *Jesu göttlicher Status und seine Wundermacht*

Dass Jesus anlässlich von Taufe und Verklärung von einer himmlischen Stimme als Gottes Sohn prädiert wird, pflegt man mit einem

9. Eine weitergehende Hypothese formuliert S. ALKIER, *Identitätsbildung im Medium der Schrift*, in M. GROHMANN (Hg.), *Identität und Schrift: Fortschreibungsprozesse als Mittel religiöser Identitätsbildung* (BThS, 169), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2017, 105-161, S. 155: Das Markusevangelium beansprucht, „als Fortsetzung und legitimer Abschluss der Prophetie Jesajas“ gelesen zu werden. Das ist möglich, aber nicht zwingend.

10. S. HUEBENTHAL, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis* (FRLANT, 253), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 457f.

allgemeinen Hinweis auf Peter Kuhns einschlägige Monographie¹¹ zu erklären – und es damit bewenden zu lassen. Überprüft man die von Kuhn vollständig dargebotenen Belege, zeigt sich ein Zweifaches: 1. Funktionen himmlischer Stimmen in antiker jüdischer Literatur können vielfältig sein. Sie können zeitgleiches Geschehen in der Ferne kundtun (Josephus, *Antiquitates judaicae* 13.282-283) oder kommendes innergeschichtliches oder eschatologisches Geschehen ankündigen¹² oder Handlungsanweisungen geben (4 *Esra* 14,3.17) oder im Sinne illokutionärer Rede ein Geschehen in Gang setzen (2 *Bar* 8,1f.). Die in rabbinischer Literatur so häufige Funktion der Prädizierung ist bis zum Ende des 1. Jhdts. allerdings noch nicht nachzuweisen. 2. In Mk 1,11; 9,7 ist dadurch, dass Jesus als „mein Sohn“ bezeichnet wird, die Identität des hinter der Stimme Stehenden klar. Ganz so klar ist dies im antiken Judentum nicht immer, aber der Befund darf nicht überinterpretiert werden. Auch im Zweiten Buch Baruch geht die Charakterisierung einer Stimme als einer himmlischen Stimme und als der Stimme Gottes nahtlos ineinander über¹³. Im Vierten Esra ist Uriel in der ersten Hälfte des Werkes gegenüber dem noch unerleuchteten Seher Esra die eigentliche Offenbarungsinstanz; das hindert den Verfasser aber keineswegs daran, Uriel eine himmlische Stimme ankündigen zu lassen¹⁴. Dass eine Himmelsstimme eine gegenüber Gott untergeordnete Instanz darstellt¹⁵, mag für Teile der rabbinischen Literatur gelten, aber nicht für die Literatur aus der Zeit des Zweiten Tempels, und sollte daher auch nicht an Mk 1,11; 9,7 herangetragen werden. Dass hingegen die Funktion der Prädizierung im Markusevangelium wie dann erheblich später in der rabbinischen Literatur auftritt, ist kein Hinweis auf gattungsgeschichtliche Entwicklung, sondern ist funktional damit zu begründen, dass es hier wie da um Autoritätsaufweis geht.

Der Gottessohntitel im Markusevangelium ist zunächst im Verbund der anderen Titel darzustellen: Jesus ist als Gottessohn der ranghöchste, als Christus der letzte Gottesbote, als Menschensohn der gegenwärtig auf Erden Erscheinende und Leidende wie der zukünftige Weltenrichter. Was

11. P. KUHN, *Offenbarungsstimmen im antiken Judentum: Untersuchungen zur Bat Qol und verwandten Phänomenen* (TSAJ, 20), Tübingen, Mohr Siebeck, 1989.

12. Für Ersteres vgl. Dan 4,28, für Letzteres vgl. Dan 8,16-18; 2 *Bar* 13,1; 4 *Esra* 6,13; 11,15-17.

13. Vgl. 2 *Bar* 13,1 mit 2 *Bar* 14,8 und dazu B.E. REYNOLDS, *The Otherworldly Mediators in 4Esra and 2Baruch*, in M. HENZE – G. BOCCACCINI (Hgg.), *Fourth Ezra and Second Baruch: Reconstruction after the Fall* (JSJ.S, 164), Leiden – Boston, MA, Brill, 2013, 175-193, S. 182.

14. Vgl. 4 *Esra* 6,13 mit 4 *Esra* 6,17.

15. So R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids, MI, Eerdmans; Carlisle, Paternoster, 2002, S. 79, Anm. 71.

ergeben die Paralleltexte zum Gottessohntitel? *SapSal* 2,18 ergibt, dass zwischen Gottessohnschaft und Leiden kein Gegensatz bestehen muss, das Markusevangelium hierin gerade in jüdischer Enzyklopädie gut verstanden kann¹⁶. *JosAs* 6,3.5 verweist auf die in seiner jüdischen Identität begründete Gottesnähe Josephs¹⁷. Der für Mk 1,11 vorauszusetzende Charakter des Exzeptionellen spielt für beide Texte keine Rolle. Dass Engel als $\nu\omicron\iota\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ bezeichnet werden, ist seit Ps 28(29),1; Dan 3,92Th möglich. Die bei Origenes überlieferte *oratio Josef*¹⁸ bezeugt wie *TestAbr* A 12,5 das Weiterleben dieser Tradition auch in nachalttestamentlicher Zeit. Die Aussagekraft der anderen präsentierten Belege lässt sich unter rezipientenorientierter Perspektive wie folgt beschreiben: Die Bezeichnung der Engel als Gottessöhne können für den Leser die Zugehörigkeit Jesu zur Welt Gottes unterstreichen, die Bezeichnung des Gerechten Jesu ethische Vorbildlichkeit, die Bezeichnung des leidenden Gerechten – wie bekannt – die Verbindung von Gottessohnschaft und Sterben. Ob *4 Esra* 13,37f.52 zum Vergleich herangezogen werden dürfen, bleibt strittig: Der Titel „Gottessohn“ könnte hier auch Ersatz für ein ursprüngliches עבד / παῖς darstellen – die Schrift ist ja nur in christlichen Handschriften überliefert¹⁹.

16. Dass auf dem Boden griechischen Rezeptionshorizontes hier erhebliche Schwierigkeiten bestehen, zeigt die antike Christenumskritik zur Genüge; vgl. etwa TACITUS, *Annales* 15,44; Kelsos, bei ORIGENES, *Contra Celsum* 2,9. 31 (SC 132, 300-302. 362); Julian Apostata, bei FACUNDUS VON HERMIANE, *Pro defensione trium capitulorum* 4,2,62, CCSL 90A, 119.

17. So jedenfalls D. SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien* (WUNT, II/5), Tübingen, Mohr Siebeck, 1980, S. 200f.; C. GERBER, *Blickwechsel: Joseph und Aseneth und das Neue Testament*, in E. REINMUTH (Hg.), *Joseph und Aseneth* (SAPERE, 15), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 203-217, S. 204. Anders R. ZIMMERMANN, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis: Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt* (WUNT, II/122), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, S. 199: Die Aussage zielt auf Josephs Repräsentationsfunktion im Besonderen.

18. Bei ORIGENES, *Comm. Ioh.* 2,31 (190f.). Jakob stellt sich in § 189 nach seinem Wesen als Engel Gottes vor und deutet seinen Namen mit den Worten „ein Mann, der Gott sieht“ mit der Begründung, er sei als erstes aller lebenden Wesen von Gott erschaffen worden. Sodann (§ 190) erzählt er von seinem Kampf am Jabbok, den er mit niemand anderem als mit Uriel ausgetragen habe, und verweist auf Uriels nachgeordneten Rang inmitten der Gottessöhne: „Und ich sagte ihm seinen Namen und in welcher Rangordnung er inmitten der Gottessöhne steht: Bist du nicht Uriel, der achte nach mir, und ich Israel, der Erzengel des Heeres des Herrn und oberster Anführer unter den Gottessöhnen?“.

19. So jedenfalls M. KARRER, *Der Gesalbte: Die Grundlagen des Christustitels* (FRLANT, 151), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, S. 305; U.B. MÜLLER, „Sohn Gottes“ – ein messianischer Hoheitstitel Jesu, in Id., *Christologie und Apokalyptik: Gesammelte Aufsätze* (ABG, 12), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2003, 91-123, S. 91 mit Anm. 3. Skeptisch hinsichtlich der jüdischen Originalität des Gottessohntitels ist auch J. SCHRÖTER, *Jesus und die Anfänge der Christologie: Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens* (BThS, 47), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2001, S. 200, Anm. 429.

Der vorhin behaupteten Funktion des Markusevangeliums, Existenz wie Sonderweg der Jesusanhänger inmitten ihrer Umgebung zu legitimieren, fügt sich auch die Textpragmatik der markinischen Wundergeschichten ein. Gelegentliche Äußerungen zur Textpragmatik in antiker jüdischer Literatur zeigen, dass das Studium der Geschichte Israels (Josephus, *Antiquitates judaicae* 1.4) wie speziell der Wundererzählungen der Erinnerung an die Gebote dient (Sap 16,5-7.11f.)²⁰ oder der Gotteserkenntnis (Pseudo-Philo, *De Sampson* 3²¹). Hingegen sind die Wundererzählungen im Markus evangelium fast durchweg auf Jesus fokussiert²². Dasselbe gilt für die auf Jesu Ausstrahlung zielenden Summarien, z.B. Mk 3,7-12, wozu der Verweis auf das weltumspannende Wirken des Kaisers Augustus am Ende einer langen Lobrede bei Philo von Alexandria, *Legatio ad Gaium* 145 als Parallele verglichen werden kann²³. Auf dem Hintergrund dieser Stelle gelesen, verdeutlicht Mk 3,7-12 den Anspruch, den die Anhängerschaft Jesu für ihren „Augustus“ erhebt. Es wundert nicht, dass Matthäus in Mt 15,31 gerade die auf Jesus bezogene Anspielung auf Gen 1,31 in Mk 7,37 durch den Verweis auf den Lobpreis des Gottes Israels ersetzt²⁴.

20. Dahin gehört auch, dass die Wundertaten des Propheten Elisa seine Gerechtigkeit und das Wohlwollen Gottes bezeugen (JOSEPHUS, *Antiquitates judaicae* 9.182).

21. „Nun pflegt Gott in anderen Wundertaten nur eines von allen zu vollbringen: entweder zeigt er seine Macht, oder er verkündet seine Menschenliebe oder er offenbart seine Herrschaft, oder er lehrt seine Langmut, oder er schildert die Güter, die zum Genuß der Gerechten aufbewahrt liegen, oder er kündigt auch das Gericht an, das für die Sünder bereitgehalten wird“; durch Simson jedoch zeigt Gott „seine ganze Macht mitsamt seiner Menschenliebe“ (übers. v. F. SIEGERT, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps.-Philon, „Über Jona“, „Über Simson“ und „Über die Gottesbezeichnung ‚wohlthätig verzehrendes Feuer‘*“ . Bd. I: *Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen* [WUNT, 20], Tübingen, Mohr Siebeck, 1980, S. 52).

22. Die einzige Ausnahme ist m.E. Mk 5,19, wo Jesus den geheilten Besessenen anweist, zu erzählen, was ihm „der Herr“ = Gott an Barmherzigkeit erwiesen hat, wobei nach Mk 5,20 der Geheilte das Geschehen wieder auf Jesus fokussiert. Zur Begründung der genannten Exegese von Mk 5,19 vgl. M. MEISER, *Heilungsvollzüge und ihre Beschreibung in frühjüdischer Literatur und im Markusevangelium*, in HERZER (Hg.), *Papyrologie und Exegese* (Anm. 5), 195-216, S. 214.

23. In dieser Lobrede wird Augustus aufgrund seiner Toleranz gegenüber den Juden (§§ 152-158) dem jetzt regierenden Caesar Caligula als positives Vorbild entgegen gehalten. Abschließend benennt Philo die umfassende Reichweite seines Wirkens: „Dieser ist der Kaiser, der die von überall her herankommenden Stürme beruhigte, der die gemeinsamen Krankheiten der Hellenen und der Barbaren heilte, die herabstiegen von Süden und Osten, die sich bis zum Westen und Norden ausbreiteten, um Elend auszubreiten über die angrenzenden Länder und Meere“ (PHILO VON ALEXANDRIA, *Legatio ad Gaium* 145). Vgl. T. ONUKI, *Sammelbericht als Kommunikation: Studien zur Erzählkunst der Evangelien* (WMANT, 73), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1996. Auf Vorbilder in der griechischen Literatur verweist G. DELLING, *Philons Enkomion auf Augustus*, in ID., *Studien zum Frühjudentum 1971-1987*, hg. C. BREYTENBACH – K.-W. NIEBUHR, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 340-363, S. 350.

24. Während J. Andrew Doole Matthäus für einen loyalen Tradenten der Markusüberlieferung hält (J.A. DOOLE, *What Was Mark for Matthew? An Examination of*

In der Verklärungsperikope sind fast alle bisher in der Kommentarliteratur wie in der Spezialliteratur zur Stelle²⁵ herangezogenen Parallelen von nur relativer Nähe. Diese Feststellung verhilft dazu, den in Markus 9 beschriebenen Vorgang hinsichtlich mehrerer Parameter genauer als bisher fassen zu können. Jesu Verwandlung ist ein inmitten seiner Lebenszeit ihm widerfahrendes temporäres Geschehen. Anders als Gaius Caligula verwandelt er sich nicht selbst²⁶, und das Geschehen ist nicht wie in *JosAs* 19,18 Ausweis einer dauerhaften Konversion. Eine Verzückerung Jesu ist, anders als bei den Töchtern Hiobs, die laut *TestHi* 48,3; 49,2; 50,1f. in der Sprache der Engel reden, gerade nicht erwähnt; ein Dialog zwischen der himmlischen Stimme und ihm findet nicht statt. Das Geschehen schließt die Annahme der Attribute eines höheren, nicht eines minderen Status in sich, darum sind Parallelen unbrauchbar, die von der Verwandlung homerischer Götter in Menschen erzählen. Das Verklärungsgeschehen verändert nicht Jesu eigenen Status und informiert ihn auch nicht diesbezüglich, sondern weist für seine Jünger seine Bedeutsamkeit auf. Diese Funktion des Autoritätsaufweises teilt Mk 9,2-8 mit Philo, *De vita Mosis* 1,57 und 2,288, der Verwandlung des Mose vor seinem Tod. Bei Jesus folgt der Tod nicht unmittelbar, aber die Funktion des Autoritätsaufweises ist für die Textpragmatik wichtiger als die Situierung in der Lebenssituation.

b) *Jesu Passion – kein „Noble Death“*

Dass die Passionserzählung bei Markus manche Anleihen aus der passio-justi-Motivik entnimmt, ist seit Lothar Ruppert und Stephen Ahearne-Kroll²⁷ Gemeingut neuerer Markusforschung. Es ist jedoch von der

Matthew's Relationship and Attitude to His Primary Source [WUNT, II/344], Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, S. 192), vertritt Matthias Konradt die gegenteilige Ansicht: Matthäus wollte das Markusevangelium nicht ergänzen, sondern ersetzen und verdrängen; vgl. M. KONRADT, *Matthäus und Markus: Überlegungen zur matthäischen Stellung zum Markusevangelium*, in P. VON GEMÜNDEN – D.G. HORRELL – M. KÜCHLER (Hgg.), *Jesus – Gestalt und Gestaltungen: Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft* (NTOA, 100), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 211-235, S. 222.

25. C. CLIVAZ, *La Transfiguration au risque de la compréhension du disciple: Mc 9/2-10*, in *ÉTR* 70 (1995) 493-508; J.P. HEIL, *The Transfiguration of Jesus* (AnBib, 144), Roma, Pontifical Biblical Institute Press, 2000; S.S. LEE, *Jesus' Transfiguration and the Transfiguration of the Believers* (WUNT, II/265), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009; A. WYPADLO, *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium* (WUNT, 308), Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.

26. So aber D. ZELLER, *La métamorphose de Jésus comme épiphanie (Mk 9,2-8)*, in A. MARACHADOUR (Hg.), *L'évangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse* (Lectio Divina, 166), Paris, Cerf, 1996, 167-186, S. 169; dagegen zu Recht CLIVAZ, *Transfiguration* (Anm. 25), S. 506, u.v.a.

27. L. RUPPERT, *Der leidende Gerechte und seine Feinde: Eine Wortfelduntersuchung* (FzB, 6), Würzburg, Echter, 1973; ID., *Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs* (SBS, 59), Stuttgart, Katholisches

Gattung her ein Unterschied, ob die empfundene Bedrängnis in einem Psalmtext als generell möglicher Ausdruck der eigenen Befindlichkeit erscheint²⁸ oder in einer Erzählung einer bestimmten Person zugeschrieben wird – für letzteres findet sich in antiker jüdischer Literatur keine Entsprechung, vielmehr sind Kontrastparallelen zu benennen. 1 Makk 6,44²⁹ und 4 Makk 6,27-29 lassen eher Charakterstärke als Bedrängnis des Märtyrers erkennen³⁰. Das von Sören Swoboda herausgearbeitete Motiv antiker jüdischer Literatur, dass Juden, anders als ihre Gegner, aufgrund ihrer Gottes- und Thorabindung keine Todesfurcht zeigen³¹, ist im Markus-evangelium ebenfalls nicht realisiert. Während sich das Wort von der Lebenshingabe Mk 14,24 den griechischen und dann auch im Judentum angeeigneten Traditionen der Selbsthingabe zur Rettung des eigenen Volkes annähern lässt, sticht die Gethsemane-Erzählung davon doch weit ab³². Die zu Mk 14,32-42 vorzuführenden Kontrastparallelen, u.a. 2 Makk 6,30 und Philo, *De Abrahamo* 170.192b bestätigen Florian Herrmanns Resümee: „In der Markuspassion liegt kein ‚edler Tod‘ vor“³³.

Bibelwerk, 1972; S.P. AHEARNE-KROLL, *The Psalms of Lament in Mark's Passion: Jesus' Davidic Suffering*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

28. Vgl. 1QH 16 (8), 27-30 und dazu K.S. O'BRIEN, *The Use of Scripture in the Markan Passion Narrative* (LNTS, 384), London – New York, T&T Clark International, 2010, S. 126.

29. Zur Deutung dieses Textes in diesem thematischen Zusammenhang vgl. J.W. VAN HENTEN – F. AVEMARIE, *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London – New York, Routledge, 2002, S. 63, wo auf Analogien zu 1 Makk 6,44 in griechisch-römischer Literatur verwiesen wird.

30. Umgekehrt profiliert der Vergleich der Markuspassion mit diesen Kontrastparallelen auch ihr Eingebundensein in einen bestimmten Diskurs, den der Bewältigung antijüdischer Anfeindung. In diesen Texten dominiert der Aspekt der Konfrontation mit nichtjüdischer Lebensweise, während der Aspekt individuellen Leidens, traditionell der passio-iustit-Thematik inhärent, zurücktritt.

31. S. SWOBODA, *Tod und Sterben im Krieg bei Josephus: Die Intentionen von Bellum und Antiquitates im Kontext griechisch-römischer Historiographie* (TSAJ, 158), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, S. 356f.

32. J. JAY, *The Tragic in Mark* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 66), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, S. 118-138, 234-239, entfaltet mit Belegen aus griechisch-römischer wie jüdischer Literatur das Moment des Tragischen, berücksichtigt aber die genannten Kontrastparallelen nicht explizit.

33. F. HERRMANN, *Strategien der Todesdarstellung in der Markuspassion: Ein literaturgeschichtlicher Vergleich* (NTOA, 86), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, S. 384; ähnlich YARBRO COLLINS, *Mark* (Anm. 6), S. 635; G. GUTTENBERGER, *Das Evangelium nach Markus* (ZBK, 2), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2017, S. 333. Das ist schon antiken Christentumskritikern aufgefallen, die stärker die Aussagen zu Jesu Angst und seine Verschonungsbitte als sein abschließendes Einverständnis mit dem Willen Gottes beachteten. Das gilt etwa für ORIGENES, *Contra Celsum* 2,24 (SC 132, 348) sowie für den bei MAKARIOS MAGNES, *Apokritikos* 3,2,1-2 (TU 169, 106), genannten unbekanntem Kritiker, der auf den Widerspruch des Verhaltens Jesu zu seinem eigenen Wort Mt 10,28 verweist. Vgl. dazu insgesamt M. MEISER, *Jesus' Suffering and Ethics: Patristic Exegesis Reconsidered*, in T. NICKLAS – A. MERKT – J. VERHEYDEN (Hgg.), *Gelitten, Gestorben,*

Den gelegentlichen Verweis auf die Parallelität der markinischen Jesusdarstellung zum Sokratesbild der Antike³⁴ halte ich für überzogen. In antiker christlicher Literatur ist die Analogie zwischen Sokrates und Jesus immer nur von Christen beansprucht³⁵, nie aber von Nichtchristen konzediert worden.

Wenn nun auch im Rahmen jüdischer Literatur Jesu Passion als σκάνδαλον empfunden werden konnte, kommt das genannte Problem noch schärfer in den Blick: Warum haben Markus und nach ihm Matthäus nicht abgemildert? Die Realität des Todes Jesu, die Nichtchristen später als Scheitern und als Widerlegung christlicher Wahrheitsansprüche interpretierten³⁶, ließ beiden Evangelisten wohl nur das Motiv der Einwilligung in das göttliche δεῖ (Mk 8,31) bzw. in den Willen Gottes (Mt 26,42³⁷) als mögliche, aber auch zureichende Begründung erscheinen. Bereits antike christliche Exegese formulierte, Jesus habe sich so verhalten, wie auch wir es tun sollten³⁸. Neuzeitlich formuliert hieße dies, dass der Evangelist anhand der Gethsemane-Erzählung zeigen will, dass und wie auch diejenigen, die Jesus nachfolgen, in ein auch ihnen drohendes Leidensgeschick (vgl. Mk 8,34-38; 13,9) einwilligen sollen. Bei grundsätzlicher Bejahung des Martyriums verfährt christliche Märtyrerliteratur nicht selten an einer Stelle im Erzählablauf anders, nämlich in der Szene der Gegenüberstellung des Märtyrers mit seinem Peiniger: Da wo der markinische wie der matthäische Jesus schweigt, nähert sie sich, in gewisser Analogie zu Joh 18,33-38, gattungskritisch gesehen wieder der jüdischen Märtyrerliteratur im Stil von 2 Makkabäer 7 an; sie enthält wiederum Reden der Märtyrer an ihre Peiniger³⁹.

Auferstanden: Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum (WUNT, II/273), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, 225-238, S. 235f.

34. A. SMITH, *Mark: Shaping the Life and Legacy of Jesus*, London, Bloomsbury T&T Clark, 2017, S. 83.

35. JUSTIN, *I. Apol.* 2,4. Manchmal dient das Beispiel des Sokrates auch zur Mahnung, dass Christen dahinter nicht zurückbleiben sollten (PS.-CAESARIUS VON NAZIANZUS, *Dial.* 4, interr. 192 [PG 38, 1172]). Manchmal allerdings beanspruchen Christen die Überlegenheit selbst über Sokrates (LACTANTIUS, *Div. Inst.* 5,13,12-14 [SC 204, 196]).

36. Vgl. z.B. ORIGENES, *Contra Celsum* 2,9. 31 (SC 132, 300-302. 362).

37. Matthäus wandelt die zweite Gethsemanebitte, die bei Markus nur referiert wird, in eine wörtliche Rede um, die die Vater-Unser-Bitte γεννηθήτω τὸ θέλημα σου (Mt 6,10) wörtlich wieder aufnimmt. Zusätzlich begründet der matthäische wie der johanneische Jesus während der Gefangennahme gegenüber dem übereifrigen Jünger, der ihn mit dem Schwert verteidigen will, seinen Verzicht auf Rettung damit, dass ihm das Leiden von Gott auferlegt ist (Mt 26,52-54; Joh 18,11).

38. HILARIUS VON POITIERS, *In Matthaëum* 31,10 (SC 258, 236-238, für die Situation des Martyriums!); JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Matthaëum* 83,1 (PG 58, 746); KYRILL VON ALEXANDRIA, *In Lucam* (PG 72, 921 B); LEO I., *Tract.* 56,2 (CCSL 138A, 330).

39. Vgl. *Passio Scillitanorum* 6.7b.8b.9 (TU 172, 92); *Martyrium Pionii* 4,224 (TU 172, 138-142) u.a. Christliche Märtyrertexte sind nicht einfach Protokolle des tatsächlich

2. Sozialbeziehungen und Sozialgefüge in der Gruppe

a) Die Gruppe der Jesuanhänger nach Markus und das zeitgenössische Israel

Zur erörtern ist die Thematik anhand von Markus 4 und Markus 13.

Zu Mk 4,26-29 werden in der Gleichnisauslegung aus dem Gesamtzusammenhang *4 Esra* 4,28-42 verschiedene Teiltexthe als Parallelen angeführt, *4 Esra* 4,28-32 für die Notwendigkeit, dass der neue Äon noch auf sich warten lässt, *4 Esra* 4,40-42 für die Gewissheit, dass er aber, wenn die Saat des Bösen geerntet ist (*4 Esra* 4,29) bzw. die Zahl der Gerechten voll ist (*4 Esra* 4,36), dann auch wirklich kommt (*4 Esra* 4,40-42); *4 Esra* 4,31-40 für den Gedanken, dass „das Geschick zwischen Anfang und Ende, Vergangenheit und Zukunft, von Gott geleitet wird“⁴⁰. Aber nur der Gesamtzusammenhang *4 Esra* 4,26-43 ermöglicht, neben den Analogien auch die Differenzen zum Markustext wahrzunehmen: Aus *4 Esra* 4,26-33 spricht das Leiden angesichts der Zerstörung Jerusalems, während Mk 4,26-29 unter Beachtung der Abwesenheit des Herrn doch aufgrund von V. 28 als Vertrauensaussage interpretiert werden kann, eine spezielle Israel-Bindung allerdings keine Rolle spielt.

Dass Markus 13 apokalyptisch eingefärbt ist, gehört zum Standardrepertoire der Markusexegese. Bei einer genaueren Lektüre der üblichen Vergleichstexte zeigt sich allerdings, was schon zu Markus 4 deutlich wurde: Eine politische Größe Israel ist keine positive Größe im Konzept des Markusevangeliums. Die in Mk 13,4 angeschnittene Frage nach dem Termin des Weltendes ist nicht wie in *2 Bar* 21,18-20; 81,3; *4 Esra* 4,33.35-36 die Frage, wann eine sichtbare Besserung für Israel eintritt⁴¹, sondern wird thematisiert, um eine übertriebene Naherwartung zu dämpfen⁴². In Mk 13,7f. ist, anders als in *2 Bar* 70,9, nicht von der Vernichtung der Feinde

stattgehabten Geschehens, sondern unter dem Einfluss von Gesetzen der sog. mimetischen Geschichtsschreibung gestaltete und auch immer wieder umgestaltete literarische Texte mit dem Ziel religiöser Erbauung (H.R. SEELIGER – W. WISCHMEYER [Hgg.], *Martyrerliteratur, herausgegeben, übersetzt, kommentiert und eingeleitet* [TU, 172], Berlin – München – Boston, MA, De Gruyter, 2015, S. 19.33). Dem werdenden Märtyrer Gegenreden gegen seine Peiniger zuzuschreiben, lag also durchaus im antiken wie dann auch im antiken christlichen Formempfinden.

40. GNILKA, *Markus I* (Anm. 6), S. 185.

41. Ein Bezug zu Markus 13 fehlt, soweit ich sehen kann, in der imperiumskritischen Markusdeutung, und zwar zu Recht; vgl. dazu M. MEISER, *Das Markusevangelium – eine ideologie- und imperiumskritische Schrift? Ein Blick in die Auslegungsgeschichte*, in M. LABAHN – O. LEHTIPUU (Hgg.), *People under Power: Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2015, 129-157.

42. PESCH, *Markusevangelium* (Anm. 6), II, S. 281.

des Messias die Rede. In Mk 13,14 teilt die Mahnung, auf die Berge zu fliehen, mit 1 Makk 2,27-32 die generelle Kombination zwischen dem Motiv der Flucht und dem des βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, mit *TestMos* 9,6-7, dass das Fluchtmotiv zum apokalyptischen Topos geworden ist. Doch geht es in Mk 13,14 um die Sicherung des eigenen Lebens⁴³, nicht um Gesetzesgehorsam; innerjüdische Differenzen, wie sie in 1 Makk 2,27-32 zutage treten⁴⁴, werden in Mk 13,14 nicht sichtbar. In Mk 13,27 ist deutlich auf das Motiv der Heimholung der Diaspora zurückgegriffen (2 Makk 2,18; *1 Hen* 90,33-36), doch bleibt der Terminus ἐκλεκτοί in Mk 13,27 semantisch unbestimmt. Nicht speziell Israel ist angesprochen; der genannte Terminus könnte sich ebensogut auf die Gruppe(n) der Jesusanhänger insgesamt oder auf die Auserwählten innerhalb dieser Gruppe(n) beziehen.

Diese Beobachtungen konvergieren mit Gudrun Guttenbergers Beobachtungen zum universalen Gottesbild im Markusevangelium, das ebenfalls an keiner Stelle die positive Beziehung Gottes speziell zu Israel thematisiert bzw. nur da, wo sie zugunsten von Nichtjuden ausgeweitet wird⁴⁵.

b) *Kinder in der Gruppe*

Verschiedene Formen des Sozialgefüges in der mediterranen Welt der Antike haben in den letzten Jahrzehnten zunehmend Aufmerksamkeit erfahren – das gilt auch für das Thema „Kinder in den Gruppen von Jesusanhängern“⁴⁶, speziell auch für das Markusevangelium⁴⁷. Dort sind die

43. Vgl. die von SCHNELLE, *Neuer Wettstein* (Anm. 7), S. 643f. präsentierten Parallelen. *TestMos* 9,5-6 zeigt aber, dass die Flucht in die Berge auch zum apokalyptischen Topos werden konnte.

44. Πᾶς ὁ ζηλῶν τῷ νόμῳ καὶ ἰσθῶν διαθήκῃν: jeder, der für das Gesetz eifert und den Bund aufrechterhält – Mattathias und die Seinen gegen die in 1 Makk 1,11-15 Genannten.

45. G. GUTTENBERGER, *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium* (BZNW, 123), Berlin – New York, De Gruyter, 2004, S. 340.

46. P. MÜLLER, *In der Mitte der Gemeinde: Kinder im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1992; B. ELTROP, *Kinder im Neuen Testament: Eine sozialgeschichtliche Nachfrage*, in *Jahrbuch für biblische Theologie* 17 (2002) 83-96; A. TROPPER, *Children and Childhood in Light of the Demographics of the Jewish Family in Late Antiquity*, in *JSJ* 37 (2006) 299-343; C. BÖTTRICH, „Werden wie die Kinder“: *Die Rolle der Kinder im Neuen Testament*, in A. GREIM-HARLAND et al., *Das Ja zum Kind – Mandat und Verantwortung für die christliche Erziehung der Kinder* (Veröffentlichungen der Lutherakademie Sondershausen Ratzeburg, 3), Erlangen, Martin-Luther-Verlag, 2006, 51-74; T.R. ELSSNER, *Emotionen im Kontext der Eltern-Kind-Beziehung im Buch Ben Sira – selbstverordnete Distanz aus Fürsorge und Liebe zum Sohn (Sir 30,1-13)?*, in *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook* 2011, 159-176; M.Y. MACDONALD, *The Power of Children: The Construction of Christian Families in the Greco-Roman World*, Waco, TX, Baylor University Press, 2014.

47. M. EBNER, „*Kindheitsevangelium*“ oder markinische Sozialkritik? *Mk 10,13-16 im Kontext*, in *Jahrbuch für biblische Theologie* 17 (2002) 315-336; P. SPITALER, *Welcoming a Child as a Metaphor for Welcoming God's Kingdom: A Close Reading of Mark 10,13-16*,

termini τέκνον und παιδίον⁴⁸, was das damit bezeichnete Lebensalter betrifft, durchweg im Rahmen des in jüdischer Literatur Bekannten gebraucht⁴⁹. Dass zusammen mit dem Begriff νήπιος auch negative Kindheitsmetaphorik in diesem Evangelium fehlt⁵⁰, verdient Aufmerksamkeit. Wenn Jesus die Jünger in Mk 10,24 mit τέκνα anredet, steht das Vaterverhältnis⁵¹, nicht die Unreife im Vordergrund.

In beiden Perikopen, in denen Kinder als Kinder thematisiert werden (Mk 9,33-37; 10,13-16), sind reale Vollzüge in der Gruppe der Jesuanhänger wie Kindheitsmetaphorik angesprochen. Religionsgeschichtliche Arbeit ist für beide Ebenen ertragreich.

Auf der Ebene der realen Bezüge steht in Mk 9,37 allgemein die Hilfsbedürftigkeit von Kindern im Vordergrund⁵². Armut kann als Anlass mitgedacht sein⁵³; dass es speziell um die Aufnahme von Waisenkindern geht⁵⁴, ist im Text nicht signalisiert, angesichts der Vorgänge im Land Israel (jüdisch-römischer Krieg!) durchaus möglich. Zu Mk 10,13-16 wurde

in JSNT 31 (2009) 423-446; I.H. HENDERSON, *The Child, Death and the Human in Mark's Gospel*, in B. EGO – U. MITTMANN (Hgg.), *Evil and Death: Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 18)*, Berlin, De Gruyter, 2015, 199-219.

48. τέκνον bezeichnet das Kind in genealogischer Hinsicht (Mk 7,27; 10,29f.; 12,19; 13,12bis), παιδίον hinsichtlich seiner gesellschaftlichen Stellung (EBNER, „*Kindheitsevangelium*“ [Anm. 47], S. 317).

49. Das Wort τέκνον ist ein Allgemeinbegriff und kann Lebensphasen vom Neugeborenen (JOSEPHUS, *Contra Apionem* 2.202) bis zum lernfähigen jungen Menschen (Sir 7,23; 14,11; 30,9 u.ö.) bezeichnen; das Wort παιδίον kann ein Neugeborenes (Gen 17,12; JOSEPHUS, *Antiquitates judaicae* 1.218) bezeichnen, ist darauf aber nicht eingeschränkt. Bei dem Historiker Demetrios umfasst der Begriff in der Aufzählung der Söhne Jakobs den zwölfjährigen Ruben ebenso wie den sechsjährigen Joseph (Demetrios, bei EUSEBIUS VON CAESAREA, *Praeparatio evangelica* 9,21,8). Tobit wird in der Anrede durch seinen Vater u.a. in Tob 4 als παιδίον bezeichnet, obwohl er unmittelbar darauf allein auf Reisen gehen muss und sich im heiratsfähigen Alter befindet.

50. Als Kontrast vgl. Sap 12,24 in der Charakterisierung der Ägypter als Verehrer von Tieren und in Sap 15,14 zur Charakterisierung der Feinde des Gottesvolkes und damit Gottes selbst.

51. Als biblische Vorlagen vgl. Ri 17,10; 18,19 (für den Priester); 2 Kön 6,21; 13,14 (für den Leiter einer Gruppe von Propheten), als Parallele vgl. 1QH 7,20f., bezogen auf den Lehrer der Gerechtigkeit.

52. PESCH, *Markusevangelium* (Anm. 6), II, S. 106; M.E. BORING, *Mark: A Commentary*, Louisville, KY – London, Westminster John Knox, 2006, 281. Dass Mk 9,37 die reale Aufnahme von Kindern in die Gruppe der Jesuanhänger voraussetzt, wird heute im Allgemeinen nicht mehr bestritten.

53. ELTROP, *Kinder* (Anm. 46), S. 94; P. DSCHULNIGG, *Das Markusevangelium* (TKNT, 2), Stuttgart, Kohlhammer, 2007, S. 261.

54. T. ROH, *Die familia dei in den synoptischen Evangelien: Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld* (NTOA, 37), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, S. 153; GUTTENBERGER, *Markus* (Anm. 33), S. 226.

der dahinterstehende Konflikt mit Verweis auf die Unmündigkeit der Kinder⁵⁵ oder auf ihren niederen sozialen Status begründet⁵⁶. Insgesamt ergibt dazu Josephus, *Bellum judaicum* 1.120 die Analogie, dass auch die Essener fremde Kinder aufnahmen, sobald sie in einem bildungsfähigen Alter waren, und sie als potentielle zukünftige Angehörige betrachteten und nach ihren Sitten prägten haben. Eine Analogie zwischen Essenern und Jesuanhängern besteht darin, dass die Zugehörigkeit nicht natürlich durch Geburt, sondern aufgrund freiwilligen Entschlusses im entscheidungsfähigen Alter erworben wird und ein – freilich unterschiedlich zu beschreibendes – afamiliäres Ethos herrscht. Dass in der Gruppe der Jesuanhänger die Aufnahme von Kindern umstritten war, anders als bei den Essenern, ist wohl der Neuheit der Gruppe zuzuschreiben.

Kindheitsmetaphorik wird im Markusevangelium in zweierlei Weise entfaltet. In Mk 9,36f. dient die niedrige soziale Stellung des Kindes als Metapher. *TestJos* 17,8 (Verzicht des Statusüberlegenen auf Überlegenheit) und *Sir* 35[32],1-3 (Verzicht des Statusüberlegenen auf Selbstüberhebung) zeigen, dass die Mahnung Mk 9,37 ähnlich wie Mk 10,45a auf jüdischem Hintergrund verstanden und auch jenseits innergemeindlicher Machtfragen im allgemeinen Sinne ethisch nutzbar gemacht werden kann. Zu Mk 10,15 zeigt, wenn man παιδίον nicht als Objekt⁵⁷, sondern als Subjekt auffasst⁵⁸, religionsgeschichtliche Arbeit, dass die Vermutung, das Kind stehe hier für die Fähigkeit zum vorbehaltlosen Vertrauen⁵⁹, sich nicht ausschließlich neuzeitlicher Romantisierung verdankt, sondern in *JosAs* 12,8 auch für die Antike belegt werden kann⁶⁰. *JosAs* 12,8 wird in

55. MÜLLER, *In der Mitte der Gemeinde* (Anm. 46), S. 68f.; 260.

56. EBNER, „*Kindheitsevangelium*“ (Anm. 47), S. 331.336; BORING, *Mark* (Anm. 52), 289; YARBRO COLLINS, *Mark* (Anm. 6), S. 472; P. SPITALER, *Biblical Concern for the Marginalized: Mark's Stories about Welcoming the Little Ones (Mk 9,33–11,11)*, in *ETL* 87 (2011) 89–126, S. 125–126.

57. J. LAMBRECHT, *Mark 10,15 and Grammatical Parallels in Mark*, in *ETL* 88 (2012) 489–492; GUTTENBERGER, *Markus* (Anm. 33), S. 235, sowie C. FOCANT, *L'évangile selon Marc* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 2), Paris, Cerf, 2004, S. 381, der kommentiert: Wer das Reich Gottes nicht empfängt wie man ein Kind empfängt, hat es nicht verstanden.

58. R.H. STEIN, *Mark* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2008, S. 463, sowie YARBRO COLLINS, *Mark* (Anm. 6), S. 473: Das Reich Gottes „wie ein Kind empfangen“ heißt nach Mk 9,33–37 es empfangen ohne Ambitionen nach Status, sondern zufrieden zu sein mit dem Status, „der letzte zu sein allen und der Diener aller“ (Mk 9,35). Auch Matthäus hat in Mk 10,15 das Wort als Nominativ verstanden.

59. HARTMAN, *Mark for the Nations* (Anm. 6), S. 415, 431; vgl. schon G. HAUFE, *Das Kind im Neuen Testament*, in *TLZ* 104 (1979) 625–638, S. 634.

60. „...wie nämlich ein unmündiges Kind aus Furcht zu seinem Vater flieht und der Vater seine Hände ausstreckt und es von der Erde wegriß und es an seiner Brust umarmt und das Kind seine Hände um den Nacken seines Vaters schlingt und von seiner Furcht sich wieder erholt und an der Brust seines Vaters zur Ruhe kommt, der Vater aber angesichts

diesem Kommentarwerk erstmals zur Kommentierung von Mk 10,13-16 herangezogen werden.

3. Das Ethos der Gruppe

a) Gruppenethos hat Vorrang vor Bindungen der natürlichen Familie

Mk 3,35 zeigt, dass die Gruppe der Jesusanhänger das Tun des Willens Gottes über natürliche Familienbände stellt. Die Passage hat zwei Parallelen bei Philo von Alexandria, die eine in einer Charakteristik des Judentums im allgemeinen (*De specialibus legibus* 1,317⁶¹), die andere in der Darstellung der Therapeuten (*De vita contemplativa* 72). In der erstgenannten Stelle belegt Dtn 13,7 für Philo, dass das Bestreben, Gott zu gefallen, das wichtigere ist im Vergleich zu natürlicher Verwandtschaft. Das Bestreben, Gott zu gefallen, äußert sich in Thora-Observanz⁶², wodurch sich der einzelne zu seiner Einbindung in das Judentum bekennt⁶³. Von der Therapeuten sagt Philo, die jüngeren Mitglieder betrachteten die älteren „als ihre gemeinsamen Eltern, die ihnen näherstehen als ihre natürlichen Eltern, wenn denn den vernünftig Denkenden nichts näher steht als die sittliche Vortrefflichkeit“. Was hier bei Philo einwirkt, ist das bekannte antike Motiv, dass es Freundschaft eigentlich nur unter Weisen geben kann. Wichtiger für Mk 3,35 ist wiederum, dass auch die Therapeuten eine Gruppe darstellen, der man nicht qua Geburt und Beschneidung, sondern aufgrund persönlicher Entscheidung zugehört, sodass sich eine Neudefinition familiärer Identität nahelegen konnte.

der Verwirrung seiner Unreife lächelt, so strecke auch du, Herr, deine Hände zu mir aus wie ein kinderliebender Vater und reiße mich weg von der Erde“. – *JosAs* 12,8 ist auch hinsichtlich der Verwendung des Verbums ἐναγκαλιζέσθαι eine geeignete Parallele, die zeigt, dass dieses Verbum in jüdischer Literatur das naturgemäße Verhalten eines Vaters zu seinem Kind beschreiben kann. Die Stelle hat auch für das Gottesbild Bedeutung.

61. „Bei uns soll es nur eine Verwandtschaft geben und nur ein Symbol der Freundschaft, das Bestreben, Gott zu gefallen, und alles um der Frömmigkeit willen zu sagen und zu tun. Die sogenannten Verwandtschaften, die von den Voreltern per Blutsverwandtschaft ererbt wurden oder durch Verschwägerung oder durch andere ähnliche Umstände, müssen als Verwandtschaften verworfen werden, wenn sie nicht zu demselben Ziel hindrängen, zur Ehre Gottes, die das unlösliche Band aller gemeinschaftlichen guten Gesinnung ist“. – Für Mk 3,31-35 ist der aus Dtn 13,7 resultierende polemische Kontext nicht von Bedeutung.

62. Vgl. T. SELAND, *Philo as a Citizen*, in ID. (Hg.), *Reading Philo: A Handbook to Philo of Alexandria*, Grand Rapids, MI – Cambridge, Eerdmans, 2014, 47-74, S. 55.

63. Andererseits hat dies die Konsequenz, dass Philo ein positives Verhältnis von Nichtjuden zum Gott Israels und ihren Übertritt zum Judentum für möglich hält (M. HADAS-LEBEL, *Philo of Alexandria: A Thinker in the Jewish Diaspora*, trans. R. Fréchet [Studies in Philo of Alexandria, 7], Leiden – Boston, MA, Brill, 2012, S. 46f.).

b) Menschliche Willensfreiheit

Von den in antiker jüdischer Literatur angesprochenen möglichen Schädigungen durch Dämonen⁶⁴ sind im Markusevangelium fast nur Schädigungen im Sinne physischer Krankheit auf den Einfluss von Dämonen zurückgeführt. Im Kontext von Mahnungen spielt die Dämonenvorstellung nur in Mk 4,15 eine Rolle⁶⁵, in manchem *Jub.* 12,20 vergleichbar⁶⁶. Den Einfluss des Teufels oder eines Dämons anzunehmen, heißt entgegen vorwissenschaftlicher Meinung im frühjüdischen Verständnis keineswegs, die in Dtn 30,11-16 festgelegte und in Sir 15,11-20; *PsSal* 9,4 sowie später in *4 Esra* 7,118-131 bestätigte Willensfreiheit des Menschen zu leugnen. Auch das Markusevangelium fügt sich in diesen Hauptstrom antiker jüdischer Überlieferung ein: Als der reiche Mann fragt, wie er das ewige Leben ererben kann, verweist Jesus schlicht auf das Tun der Gebote (Mk 10,19). Ethische Implikationen hat auch Mk 14,21 mit seinem Nebeneinander des Verweises auf die Schriftgemäßheit des Leidens Jesu und des Weherufes über Judas Iskariot. Der hier zu vergleichende Text 2 Makk 7,37f. mit seinem Nebeneinander von Leidensbereitschaft und Gerichtsdrohung⁶⁷ zeigt, dass auch im frühen Judentum ein Nebeneinander zwischen Sinnhaftigkeit eines Geschehens und Verschuldung seines Verursachers bestehen kann.

Petrus muss sich, so Mk 8,33, von Jesus als „Satan“ schelten lassen, weil er ihn am Leiden hindern will. Wird hier lediglich eine nicht-literarische Identität zwischen Petrus und dem Satan statuiert, so dass der Satan letztlich als mythologische Projektion des menschlichen antigöttlichen Strebens zu stehen kommt⁶⁸? Oder ist mit Florian Theobald aufgrund der

64. *Jub.* 10,2f. nennt den Tod, *Jub.* 10,12 (ähnlich JOSEPHUS, *Bellum judaicum* 7.185) die Krankheit, *Jub.* 12,20 die moralische Schädigung als Folge des Wirkens der Dämonen. Aus *TestSal* 6,4 wären Begierde und Neid zu nennen, doch ist die vorchristliche Herkunft des Textes heute längst nicht mehr anerkannt; vgl. P. BUSCH, *Das Testament Salomos: Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung* (TU, 153), Berlin – New York, De Gruyter, 2006, aber auch die kritische Rezension von J. DOCHHORN, *Rez. P. Busch, Das Testament Salomos*, in *TLZ* 132 (2007) 1077-1079, der die sekundäre Herkunft der spezifisch christlichen Elemente erwägt (Sp. 1079).

65. E.E. SHIVELY, *Apocalyptic Imagination in the Gospel of Mark: The Literary and Theological Role of Mark 3: 22-30* (BZNW, 189), Berlin – New York, De Gruyter, 2012, S. 160.

66. Dort bittet Abraham Gott um die Bewahrung vor den bösen Geistern, „die im Denken des Herzens der Menschen herrschen. Und sie sollen mich nicht von dir weg, mein Gott, in die Irre führen“.

67. „Ich aber gebe wie die Brüder Leib und Seele hin für die väterlichen Gesetze und rufe zu Gott, er möge dem Volk bald gnädig sein und dich unter Prüfungen und Geißeln bekennen lassen, dass allein er Gott ist, durch mich aber und durch meine Brüder den Zorn des Allherrschers zum Stehen bringe, der über unser ganzes Volk zu Recht gekommen ist“.

68. O. DAVIDSON, *Religion: An Aspiration to Surmount Dualistic Reality?*, in J. DOCHHORN – S. RUDNIG-ZELT – B. WOLD (Hgg.), *Das Böse, der Teufel und Dämonen – Evil, the Devil, and Demons* (WUNT, II/412), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 243-257, S. 249.

exorzistischen Terminologie ad vocem ἐπιτιμᾶν doch gemeint, dass Jesus an der Reaktion des Petrus erkennt, dass der Satan als treibende Kraft hinter dem Verhalten Petri steht⁶⁹? Dann wäre wie in Lk 22,3 die Vorstellung vorzusetzen, dass der Teufel in einen bestimmten, namentlich identifizierbaren Menschen einget. Sosehr uns das aufgrund von Lk 22,3 als vertraute Vorstellung gelten mag, so sehr ist zu beachten, dass die Parallelen im antiken Judentum keineswegs reichlich gesät sind. Was tragen sie aus? Das griechische *Leben Adams und Evas*⁷⁰ gibt die Erzählung Genesis 3 so wieder, dass der Teufel in der Schlange gesprochen hat; *gLAE* 30,1 verdeutlicht, dass Genesis 3 hier wie auch in anderen jüdischen Texten (2 *Bar* 54,15.19; 4 *Esra* 7,118-131) als Paränese gelesen wird: Man soll – und man kann sich vor der Versündigung Adams hüten. Der in dem ansonsten unpolemischen Schluss von 4QMMT inkludierte Wunsch des Autors, der Herr möge bei seinem Gegenüber „Belialsrat“ entfernen (4Q398 Frgm. 14 Kol. ii 4f.), zeigt, dass auch bei noch vorhandenem Wohlwollen der Hinweis auf eine Fehlhaltung mit sehr starker Negativwertung verbunden sein kann. Die genannten Texte ergeben für die Auslegung von Mk 8,33, dass die Anrede „Satan“ mehr sein kann als ein hyperbolischer Kraftausdruck, stellen aber sicher, dass Jesus seinen Jünger als auf Verantwortung ansprechbares Gegenüber anredet. Die Anrede „Satan“ erlaubt aber m.E. nicht, das Petrusbekenntnis mit Verweis auf *TestHi* 25,9–26,6 so zu verstehen, dass der Satan Petrus benutzt, um Jesus zu testen, ähnlich wie der Satan die Frau Hiobs benutzt, um Hiob zu testen⁷¹, so dass Mk 8,29 nicht als positiv gemeintes Bekenntnis zu interpretieren wäre⁷². Religionsgeschichtliche Arbeit muss immer das Ganze des zu interpretierenden Textes berücksichtigen. Schon von der auktorial gesetzten Buchüberschrift Mk 1,1 her ist es deutlich, dass die Aussage des Petrus in Mk 8,29 keine Falschaussage sein kann.

69. F. THEOBALD, *Teufel, Tod und Trauer: Der Satan im Johannesevangelium und seine Vorgeschichte* (NTOA/SUNT, 109), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, S. 128.

70. Während Marinus de Jonge und Johannes Tromp für eine christliche Herkunft des Textes plädieren (M. DE JONGE – J. TROMP, *The Life of Adam and Eve and Related Literature* [Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha], Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, S. 68-69), votiert J. DOCHHORN, *Die Apokalypse des Mose* (TSAJ, 106), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, S. 165 für die Entstehung des Textes im Judentum des 2. Jhd. n. Chr.

71. S.R. GARRETT, *The Temptations of Jesus in Mark's Gospel*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1998, S. 76-82.

72. K. SULLIVAN, *Spiritual Inhabitation in the Gospel of Mark: A Reconsideration of Mark 8:33*, in *Henoch* 32 (2010) 401-419, S. 406; 409, aufgenommen von SHIVELY, *Apocalyptic Imagination* (Anm. 65), S. 161f. Das ad voces ἀπόλλυμι und πειράζω das Wirken der jüdischen Eliten dem Wirken des Satans eingeordnet werden soll (SHIVELY, *Apocalyptic Imagination*, S. 161f.), ist m.E. eine Überinterpretation.

III. DER GESAMTRAHMEN DER INTERPRETATION

1. *Die äußere Situation*

Die äußere Situation der Jesuanhänger, die Markus vor Augen hat, wird insgesamt als Unheilszeit begriffen⁷³. Dass die Gemeinde Verfolgung, d.h. soziale Ausgrenzung aufgrund ihrer Christusbindung erlitten hat, legt sich aufgrund von Mk 8,34-38; 13,9-13 nahe⁷⁴. Die aktuellen Gegenspieler werden nicht mehr im einzelnen ausdifferenziert. Bei möglichen jüdischen Gegenspielern entfalten die in Mk 12,34; 15,43 genannten positiven Ausnahmen der erzählten Zeit keine Relevanz für die Erzählzeit. Bei nicht-jüdischen Gegnern wird nur zwischen ἡγεμόνες und βασιλεῖς unterschieden, was bzw. wer auch immer mit diesen βασιλεῖς gemeint sein mag. Dies sowie die Wendung μισούμενοι ὑπὸ πάντων in Mk 13,13 lässt als Bild erscheinen, dass die nicht an Jesus glaubenden Juden wie Nichtjuden geschlossen als potentielle Gegner der Gemeinde gesehen werden (schon die Verantwortlichen für Jesu Passion werden in Mk 9,31 pauschal als „Menschen“ bezeichnet), unbeschadet des in Mk 13,10 formulierten Auftrags (δεῖ) der Mission unter allen Völkern.

Neben die äußere tritt die innere Bedrohung, aus der Sicht der Erzählstimme ausgelöst durch Pseudopropheten und Pseudo-Christusgestalten. Die Schwierigkeit der Interpretation der Stellen ist einerseits philologisch begründet, andererseits darin, dass in Markus 13 die Inhalte ihrer Verkündigung nicht expliziert, dass aber auch jenseits von Markus 13 konkrete Frontstellungen nicht wirklich greifbar werden. Aus der expliziten Selbstreferentialität des Markusevangeliums in Mk 13,31 und der impliziten Selbstreferentialität in Mk 9,7 dürfte sich ergeben, dass die im Markusevangelium Angeredeten auf die Worte eben dieser Schrift verpflichtet werden sollen; Mk 13,31 und Mk 9,7 erfüllen auf pragmatischer Ebene das, was Dtn 4,2 auf literarischer Ebene erfüllt..

2. *Die Selbstverortung der Gruppe*

Das Markusevangelium lässt nicht erkennen, dass es für eine bestimmte Einzelgemeinde geschrieben ist⁷⁵, wie überhaupt die Konstruktion von

73. D.S. DU TOIT, *Der abwesende Herr: Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen* (WMANT, 111), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2006, *passim*.

74. H. ROSKAM, *The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context* (NT.S, 114), Leiden, Brill, 2004, S. 75.

75. O. WISCHMEYER, *Forming Identity through Literature: The Impact of Mark for the Building of Christ-Believing Communities in the Second Half of the First Century C.E.*, in BECKER – RUNESSON (Hgg.), *Mark and Matthew I* (Anm. 2), 355-378, S. 361.

Gemeinden hinter den einzelnen Evangelien ein zirkulärer Prozess ist und deshalb für die Interpretation der Evangelien wenig austrägt⁷⁶. Markus schreibt für Jesuanhänger, bei denen er von einer schon länger währenden Sozialisierung gemäß der gültigen Gruppennormen ausgeht. Begriffe werden nicht erklärt⁷⁷, basales Wissen um gewisse Personen aus der Vergangenheit Israels und der Zeit Jesu wird vorausgesetzt⁷⁸, die ethische Belehrung macht einen unaufgeregten Eindruck, negative Kindheitsmetaphorik zur Kennzeichnung einer noch unvollkommenen Sozialisation, etwa *ad vocem* *νήπιος*, fehlt völlig. Die Semantik der nirgends erklärten, aber stets vorausgesetzten Basissprache ist i.w. durch biblische und antike jüdische Vorgaben bestimmt.

Eine Selbstbezeichnung der Wir-Gruppe des Mk-Ev ist nicht vorhanden⁷⁹. Die Wir-Gruppe nimmt die Heilige Schrift Israels in Beschlag, um in ihr die Sendung ihrer Zentralfigur wie Johannes des Täufers geweissagt sein zu lassen (Mk 1,2f.). Auch die Wahl der Anonymität weist den Autor des Markusevangeliums als Teilhaber an frühjüdischer und frühchristlicher pseudepigrapher Kultur aus⁸⁰. Der Begriff *ἔθνος* dient dazu, Alterität zu konstruieren⁸¹. Nichtjuden konnten allerdings, wenn sie jesugläubig waren, in die Wir-Gruppe aufgenommen werden, so dass es möglich war, dass sie „deren Identität wesentlich mitbestimmten, ohne zugleich die kulturell-religiöse Identität der *Ἰουδαῖοι* anzunehmen“⁸².

Rechtfertigungsbedarf ist nur gegenüber Juden empfunden. Nicht-israelitische „Polis- und Landkulte“⁸³ geben an keiner Stelle einen Referenzrahmen ab – weder Kultstätten noch Gebräuche finden Erwähnung; griechisch-römische religiöse Werte wie *αἰδω* (Scham, Scheu) dienen nicht als Basis eigener Ermahnung; Themen wie sie Paulus in 1 Kor 6,12-20 und 1 Kor 10,1-22 behandeln musste, sucht man im Markusevangelium vergeblich. Geht man mit einem wohlbegründeten Konsens davon aus, dass das Markusevangelium für eine nichtjüdische Leserschaft geschrieben

76. D.N. PETERSON, *The Origins of Mark: The Markan Community in Current Debate* (BIS, 48), Leiden, Brill, 2000, S. 3.

77. Das betrifft die Begriffe *βασιλεία τοῦ θεοῦ* und *υἱὸς ἀνθρώπου* sowie den unkommentierten Wechsel zwischen *σατανᾶς* und *Βεελζεβουλ*.

78. Warum kann Elia am Berg der Verklärung zusammen mit Mose mit Jesus reden, obwohl beides Figuren der Vergangenheit sind? Der Leser muss wissen, dass Elia wie Mose Himmelsbewohner sind: die Grabstätte Moses ist nicht bekannt (Dtn 34,10), und Elia ist in den Himmel gefahren (2 Kön 2). Pontius Pilatus wird ohne Titel eingeführt.

79. G. GUTTENBERGER, *Ethnizität im Markusevangelium*, in VON GEMÜNDEN – HORRELL – KÜCHLER (Hgg.), *Jesus – Gestalt und Gestaltungen* (Anm. 24), 125-152, S. 140.

80. WISCHMEYER, *Forming Identity Through Literature* (Anm. 75), S. 366.

81. GUTTENBERGER, *Ethnizität* (Anm. 79), S. 140.

82. *Ibid.*, S. 145.

83. ALKIER, *Identitätsbildung im Medium der Schrift* (Anm. 9), S. 142.

ist⁸⁴, kann man sagen, dass gewisse Gruppen-Normen offenbar längst in Geltung stehen und nicht mehr eingeschränkt werden müssen. Doch wer setzt die Normen fest?

Als normierende Instanzen kommen vor allem die zentrale Erzählfigur Jesus und die Heilige Schrift Israels in Frage; dabei ist die Autorität Jesu höherrangig⁸⁵. Die Autorität des Mose wird nicht abrogiert, allerdings an einer Stelle (Mk 10,4) relativiert um des radikaleren ursprünglichen, aber ebenfalls in der Thora niedergelegten Gotteswillens⁸⁶. Dass Gott als Urheber der Gebote zu stehen kommt, darf für Mk 10,19 vorausgesetzt werden und wird in Mk 10,9 durch die Figurenrede der Zentralinstanz Jesus zum Ausdruck gebracht. Die Überlegenheit Gottes gegenüber Jesus selbst ist durchweg in Figurenrede präsent; Jesus verweist auf diese Überlegenheit Gottes da, wo er ihn als normsetzend einführt (Mk 10,9) und seinen Willen als zu tun anweist (Mk 3,35; 12,29), aber auch in der Frage nach dem Termin des Weltendes (Mk 13,32), schließlich so, dass er zu ihm betet (Mk 1,35; 15,34). Direkte Gottesreden oder Schriftzitate, die als Gottesreden präsentiert werden⁸⁷, berühren jedoch nicht die Normen der Gruppe⁸⁸. In Mk 9,7 wird die göttliche Legitimation, in Mk 13,31 die

84. Zur Lokalisierung hat sich bisher kein Konsens ergeben. Einige Argumente zugunsten der traditionellen Lokalisierung in Rom, etwa die Verweise auf Mk 7,26; 12,42; 13,14, haben an Gewicht verloren. Als Alternativen kommen Galiläa oder das angrenzende südwestliche Syrien in Betracht. Für Galiläa votiert S. FREYNE, *Matthew and Mark: The Jewish Contexts*, in BECKER – RUNESSON (Hgg.), *Mark and Matthew I* (Anm. 2), 179-203, S. 185-193. Man kann jedoch fragen, ob die Bemerkung Mk 7,3f. in einem geographischen Kontext mit stärkerem jüdischen Bevölkerungsanteil wirklich erforderlich ist. Das könnte ein Argument für die Entstehung im südwestlichen Syrien sein, wodurch auch Matthäus rasch den Zugriff auf das Werk seines Vorgängers hatte.

85. C. BREYTENBACH, *Die Vorschriften des Mose im Markusevangelium*, in ZNW 97 (2006) 23-43, S. 43: „Er (scil. Jesus) lehrt, was das Gebot Gottes (7,10), die Intention des Schöpfers (10,6) und die Kraft des Gottes der Väter (12,24) sind“.

86. Auch für Mk 10,2-12 gilt also das zu den Antithesen in neuerer Matthäusforschung erarbeitete Konzept der Thora-Verschärfung; vgl. dazu u.a. D. SÄNGER, *Schriftauslegung im Horizont der Gottesherrschaft: Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21-48) und die Verkündigung Jesu*, in H. DEUSER – G. SCHMALENBERG (Hgg.), *Christlicher Glaube und religiöse Bildung. FS F. Kriechbaum* (Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik, 11), Gießen, Fachbereich Evangelische Theologie u. Katholische Theologie, 1995, 75-109, hier S. 80; G. RÖHNER, *Jesus – der wahre „Schriftgelehrte“: Ein Beitrag zum Problem der ‚Toraverschärfung‘ in den Antithesen der Bergpredigt*, in ZNW 86 (1995) 20-33, S. 22; K.-W. NIEBUHR, *Die Antithesen des Matthäus: Jesus als Toralehrer und die frühjüdische weisheitlich geprägte Torarezeption*, in C. KÄHLER – M. BÖHM – C. BÖTRICH (Hgg.), *Gedenkt an das Wort. FS W. Vogler*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1999, 175-200, S. 198.

87. Zu deren Interpretation vgl. C. BLUMENTHAL, *Gott im Markusevangelium: Wort und Gegenwart Gottes bei Markus* (BThS, 144), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2014.

88. Direkte Gottesreden berühren den Status Jesu. Auch da, wo Schriftzitate als Gottesrede präsentiert werden, haben sie den Status Jesu (Mk 1,2; 12,36) und die Notwendigkeit

ewige Gültigkeit der Worte Jesu behauptet. Es ist die zentrale Erzählfigur Jesu, die den Worten der Bibel Gewicht verleiht, sosehr inhaltlich die ethischen Weisungen Jesu mit dem übereinstimmen, was in der Heiligen Schrift Israels zu finden ist.

Die Erzählfigur Jesus gibt Normen für das Zusammenleben innerhalb der Gruppe vor und regelt die Fastenpraxis ebenso wie die Sabbat- und Reinheitshalacha, was offenbar in den Bereich der ihm von der Erzählstimme zugebilligten (Mk 1,22) wie durch die Himmelsstimme bestätigten (Mk 1,11; 9,7) wie selbst beanspruchten (Mk 2,10) ἐξουσία fällt⁸⁹. Der erste Verweis auf die Heilige Schrift im Munde der Erzählfigur Jesus Mk 1,44 hat ad vocem εἰς μαρτύριον αὐτοῖς einen apologetischen Zweck, gerade in seiner Anordnung vor dem ersten Streitgespräch Mk 2,1-12. In Mk 7,18f. wird nicht mehr der Rekurs auf die Heilige Schrift Israels vollzogen, sondern mit einer reichlich rationalistischen Begründung formal gesehen Halacha erteilt, inhaltlich eine in Israel kaum mehrheitsfähige Position bezogen, sofern man – was allerdings nicht sicher ist – bei der traditionellen Deutung bleibt, dass es hier um die Freigabe der bisher nicht erlaubten Speisen geht⁹⁰. Andererseits macht Markus von der Heiligen Schrift reichlich Gebrauch, wenn es um den Selbstanspruch Jesu und damit textextern um den Wahrheitsanspruch der Anhänger Jesus geht (vgl. schon Mk 1,2f., ferner Mk 8,18; 11,9; 12,10f.). So wird hier in nuce bereits die später dominierende gespaltene Schriftbenutzung innerhalb des Christentums sichtbar, die bereits bei antiken Christentumsgegnern Gegenstand der

seines Leidens (Mk 14,27) zum Inhalt, formulieren aber auch in direkter Anrede Distanz zu den Eliten Israels (Mk 7,6f.; 11,17; 12,26). Diese Distanz wird durch die Erzählstimme in dem auktorialen Kommentar Mk 1,22 vorausgenommen.

89. Der Terminus ἐξουσία ist für Jesus reserviert; vgl. H. BLATZ, *Die Semantik der Macht: Eine zeit- und religionsgeschichtliche Studie zu den markinischen Wundererzählungen* (NeutAbh, NF 59), Münster, Aschendorff, 2016, S. 322, im Rahmen einer imperiumskritischen Markuslektüre.

90. Anders W. STEGEMANN, *Hat Jesus die Speisegesetze der Tora aufgehoben? Zur neuesten kontroversen Einschätzung der traditionellen Deutung des sog. „Reinheitslogions“ von Mk 7,15*, in VON GEMÜNDEN – HORRELL – KÜCHLER (Hgg.), *Jesus – Gestalt und Gestaltungen* (Anm. 24), 29-50: Die in Mk 7,2 angesprochene Thematik des Essens mit nicht gewaschenen Händen ist auch für Mk 7,15.19 vorauszusetzen. Der markinische Jesus lehnt eine pharisäische, unter dem Einfluss griechisch-römischer Tischsitten entstandene und über die Heilige Schrift hinausgehende Halacha ab, mit Phariseer das Problem der möglichen Kontamination *erlaubter* Speisen beim Vorgang des Essens regeln. Die traditionelle Deutung mag freilich dadurch befördert sein, dass in Lev 11,4-8 jeweils am Ende die Formel ἀκάθαρτον τοῦτο/ταῦτα ὑμῖν erscheint und κοινόν in 1 Makk 1,47.62 auch im Zusammenhang der Frage nach verbotenen Speisen verwendet wird. Matthäus hat in Mt 15,17 den Schluss von Mk 7,19 bekanntlich weggelassen. Mindestens wollte er ein Missverständnis vermeiden, wie er in der Frage der Gültigkeit der Thora generell gegen Markus Stellung bezieht (KONRADT, *Matthäus und Markus* [Anm. 24], S. 222.

Kritik war: Die Heilige Schrift wird benutzt zur Legitimation der Autorität Jesu; halachische Forderungen jedoch werden nicht erfüllt⁹¹.

3. Das Markusevangelium und das Verhältnis zu den Eliten Israels

Den religiösen und politischen Eliten des real existierenden Israel wird hinsichtlich der Knowledge World mangelndes Nachdenken (Mk 3,23-27), hinsichtlich ihrer Orientation World Unkenntnis (Mk 2,25f.; 10,3-8; 12,24-27.35-37), ja Verfehlung (Mk 7,6-13; 12,1-8) vorgehalten. Im Winzergleichnis kommen sie als Nachfolger der Prophetenmörder zu stehen. Was sie betrifft, arbeitet die Erzählstimme mit textinternen nicht verifizierten Behauptungen, am Anfang ihre mangelnde Vollmacht = göttliche Legitimation betreffend (Mk 1,22), am Ende ihr asoziales Verhalten (Mk 12,38). Eine positive Heilshoffnung für das empirische Israel der eigenen Zeit ist nicht in Blick. „Es ist in Erwägung zu ziehen, dass im frühen Christentum keine Modelle gefunden wurden, die die Vereinbarkeit von Christologie und Monotheismus in den Augen von zeitgenössischen Juden und Jüdinnen erkennbar machten“⁹². Im Markusevangelium finden wir für dieses Anliegen in der Tat keinen Anhalt. Das Motiv der Erfüllung der Zeit gerade am Ende des jüdischen Krieges auf das Wirken Jesu zu beziehen (Mk 1,15), zeigt ebenfalls, wem die Sympathie der Trägergruppe *nicht* gehört. Der traditionsgeschichtlich gesehen spät entstandene Text Mk 3,1-6, ein Streitgespräch mit umgekehrten Rollen, zeigt m.E. das Gegenteil: Nicht die Gruppe der Jesusanhänger, sondern die nicht an Jesus glaubenden Juden müssen sich für ihre Sabbathalacha rechtfertigen. Zu Mk 3,5 lässt sich, was den Vorwurf der *πώρωσις τῆς καρδίας* angeht, durchaus die Einsicht neuerer Sozialpsychologie anwenden, dass die Eigengruppe das in ihren Augen problematische Verhalten einer Fremdgruppe auf interne Dispositionen zurückführt⁹³. Ein nicht an Jesus glaubender Jude hätte Markus und die Leser, für die Markus schreibt, genauso gut mit 1 Joh 2,19 charakterisieren können: „Sie sind von uns ausgegangen, aber sie gehörten nicht zu uns“.

91. Kelsos, nach ORIGENES, *Contra Celsum* 6,29.

92. GUTTENBERGER, *Gottesvorstellung* (Anm. 45), S. 335.

93. D.M. TAYLOR – F.M. MOGHADDAM, *Theories of Intergroup Relations: International Social Psychological Perspectives*, Westport, CT – London, Praeger, 1994, S. 168, zufolge schreibt die eigene Gruppe positives Verhalten eigener Gruppenmitglieder internen Prädispositionen zu, negatives Verhalten äußeren Einflüssen. Umgekehrt bewertet sie positives Verhalten der outgroup als Resultat äußerer Einflüsse, negatives Verhalten als Resultat innerer Prädisposition. Bei Markus ist dies insofern nicht durchgehend gegeben, als die Terminologie der Verstockung auch von den Jüngern gebraucht wird (s.u.).

4. *Das Markusevangelium und die griechisch-römische Welt*

Weder auf bestimmte geographische Räume noch auf bestimmte soziale Milieus wird bewusst das Augenmerk gerichtet; an spezifisch griechisch-römische positive Werte wird selten angeknüpft, etwa zum Stichwort *καρρησία* in Mk 8,32. Die Welt der griechisch-römischen sozialen wie wirtschaftlichen wie politischen wie intellektuellen Eliten erscheint eher aus der Distanz. Der Vergleich der Gewänder Jesu mit dem, was ein Färber zuwegebracht (Mk 9,3), zeigt, in welchem sozialen Milieu man verstanden zu werden erwartet. Für die wirtschaftlichen Eliten dürfte Mk 10,17-31 kaum einladend wirken. Zu den politischen Eliten zeigt sich in Mk 10,42-44 mindestens eine innere Distanz⁹⁴, wenngleich sich die imperiumskritische Deutung des Markusevangeliums bisher nicht durchgesetzt hat⁹⁵. Für den Abstand zu den intellektuellen Eliten zeugt das wenig sorgfältige Griechisch und die, wie der Vergleich mit Lukas zulässt, ausbaufähige literarische Stilisierung.

IV. SCHLUSS

Das Markusevangelium ist am besten verständlich in einer unpolitischen messianischen Gruppierung, die eine deutliche Distanzierung von den nicht an Jesus glaubenden Juden bei gleichzeitiger Verwurzelung in den Traditionen Israels zeigt. Wirksam werden konnte die Botschaft bei religiös entwurzelten Peregrinen aus den breiten und differenzierten Unterschichten. Eine Abgrenzung zu anderen Gruppen von Jesusanhängern wird nicht deutlich, ist aber auch nicht ausgeschlossen.

University of Saarland, FR 3.2, Geb. A 4.2
 Im Stadtwald 3
 DE-66123 Saarbrücken
 Deutschland
 martin.meiser@mx.uni-saarland.de

Martin MEISER

94. S. SCHREIBER, *Caesar oder Gott*, in *BZ* 48 (2004) 64-85, S. 82f.; E. REINMUTH, *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen – Basel, Francke, 2006, S. 83.

95. Es ist schon als Gegenthese laut geworden, Markus wollte das verbreitete Bild Jesu als eines antirömischen Rebellen korrigieren; so jedenfalls ROSKAM, *Purpose* (Anm. 74), S. 211; L. SCORNAIENCHI, *Der umstrittene Jesus und seine Apologie – Die Streitgespräche im Markusevangelium* (NTOA, 110), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, S. 395. Allerdings lässt sich die wenigstens implizite Herrschaftskritik in Mk 10,42-44 kaum verkennen.