

# Die Gegenspieler im Markusevangelium

*Martin Meiser*

## 1. Neuere Narratologie

Der Beitrag wird sich auf die menschlichen Gegenspieler beschränken, wird den Satan und die Dämonen also nicht einbeziehen.<sup>1</sup> Das Thema kann wissenschaftlich redlich nur unter Einbezug neuerer narratologischer Forschung<sup>2</sup> behandelt werden.

Als auktorial geformte (aktualisierende, s. u.) Erinnerung ist das Markusevangelium ein Text, der den Anspruch erhebt, von tatsächlich geschehenen Vorkommnissen zu handeln, und insofern den faktualen Erzählungen zuzuordnen. Das Stichwort „Erinnerung“ zielt, unbeschadet der Realität von u. U. unbewussten internen Verschiebungen des Erinnernten, auf diese Dimension des Faktualen. Andererseits ist das Markusevangelium als erzählender Text den Methoden narrativer Analyse zu unterwerfen.

Narratologie, seit 1982 auch auf neutestamentliche Texte angewandt<sup>3</sup>, hat sich in der Methodik verfeinert, in der Fragestellung gewandelt. Ansgar und Vera Nünning beschreiben den Wandel der Fragestellung wie folgt: Neuere Ansätze thematisieren die in strukturalistischer Narratologie zumeist ausgeblendete Frage nach dem Kontext- und Wirklichkeitsbezug narrativer Texte. Sie sind kontext- und anwendungsorientiert, richten ihren „Fokus auf historisch und kulturell variable Merkmale einzelner Erzähltexte“, richten sich nicht auf die *langue*, sondern auf *parole*, richten ihre Aufmerksamkeit

---

<sup>1</sup> An terminologischen Parallelen sind nur περιάζω (Mk 1,13; 8,11; 10,2; 12,15) und οἶδα (Mk 1,34; 6,20) zu erwähnen. Das von Lukas behauptete unmittelbare Wirken des Satans in Judas Iskariot (Lk 22,3) hat im Markusevangelium keine Parallele.

<sup>2</sup> Vgl. etwa A. NÜNNING/V. NÜNNING (Hg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, Trier 2002; D. HERMAN (Hg.), *The Cambridge Companion to Narrative*, Cambridge 2007; W. SCHMID, *Elemente der Narratologie*, Berlin/New York, NY 2008<sup>2</sup>; M. FLUDERNIK, *Erzähltheorie. Eine Einführung (Einführung Literaturwissenschaft)*, Darmstadt 2008<sup>2</sup>; P. HÜHN u. a. (Hg.), *Handbook of Narratology*, Berlin/New York, NY 2009; M. MARTÍNEZ (Hg.), *Handbuch Erzählliteratur. Theorie, Analyse, Geschichte*, Stuttgart/Weimar 2011; S. LAHN/C. MEISTER, *Einführung in die Erzähltextanalyse*, Stuttgart 2016<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Vgl. D. MICHIE/D. RHODES/J. DEWEY, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Minneapolis, MN 2012<sup>3</sup>; F. HAHN (Hg.), *Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markuskforschung (SBS 118/119)*, Stuttgart 1985; R. W. FUNK, *The Poetics of Biblical Narrative (Foundations & Facets. Literary Facets)*, Sonoma, CA 1988; M. Powell, *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis, MN 1990.

„nicht primär oder allein auf das ‚Produkt‘ des literarischen Textes, sondern auf die – stets beobachter- und rahmenabhängigen – Prozesse der Rezeption, Analyse und Bedeutungskonstitution. [...] Das Interesse der meisten neuen Ansätze gilt nicht allein den strukturellen Merkmalen von Texten, sondern der dialogischen Beziehung zwischen Texten und ihren kulturellen Kontexten.“<sup>4</sup>

Interpretative und evaluative Vollzüge stehen also im Vordergrund des Interesses.

Die Verfeinerung der Methodik ist an mehreren Stellen für das hier gestellte Thema fruchtbar zu machen.

1. Nach früheren Ansätzen<sup>5</sup> wird mittlerweile wieder verstärkt das Verhältnis zwischen faktuellem und fiktionalem Erzählen diskutiert. Im Sinne der Ideologiekritik ist die Unterscheidung unaufgebbar<sup>6</sup>, wie gerade die Leidensgeschichte der Juden angesichts des christlichen Antijudaismus lehrt. Narratologie, vor allem an fiktionalen Texten weiterentwickelt, hat auch für die Analyse des faktualen Erzählens Bedeutung.<sup>7</sup> Auch für faktuales Erzählen gilt, dass Geschichte im Sinne von Narration dadurch konstituiert wird, „dass das amorphe kontinuierliche Geschehen einer selektierenden und hierarchisierenden Hinsicht unterworfen wird.“<sup>8</sup> Ferner ist das Markusevangelium ungeachtet seiner generellen Traditionsbindung insofern auktorial geformte Erinnerung, als sich die Erzählstimme<sup>9</sup> wiederholt mit wertenden Kommentaren einmischt; mit Blick auf sie ist aber die Unterscheidung von fiktionalen bzw. faktualen Texten irrelevant.<sup>10</sup> Einem Gegenüber wird ein Neben- bzw. Gegeneinander mehrerer möglicher mentaler Welten präsentiert, die sich bei den verschiedenen Erzählfiguren wie bei der Erzählstimme hinsichtlich von Kenntnissen (*Knowledge World*), Orientierung an Normen (*Orientation World*), Wünschen (*Wish World*) und Intentionen (*Intention World*)<sup>11</sup> voneinander unterscheiden.

<sup>4</sup> A. NÜNNING / V. NÜNNING, Von der strukturalistischen zur postklassischen Erzähltheorie, in: DIESS. (Hg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, Trier 2002, 1–33, hier 24f.

<sup>5</sup> K. HAMBURGER, *Die Logik der Dichtung*, Stuttgart 1957, 1994<sup>4</sup>.

<sup>6</sup> J.-M. SCHAEFFER, *Fictional vs. Factual Narration*, in: P. HÜHN u. a. (Hg.), *Handbook of Narratology*, Berlin/New York, NY 2009, 98–114, hier 98.

<sup>7</sup> Zu Unrecht allerdings ist in der Theologie daraus ihr Wert für die Evangelienexegese bestritten worden, etwa in dem verdienstvollen Kommentar von R. H. STEIN, *Mark (BECNT)*, Grand Rapids, MI 2008, 18f.

<sup>8</sup> W. SCHMID, *Elemente*, 121.

<sup>9</sup> Der Ausdruck „Erzählstimme“ ersetzt heute zumeist den Ausdruck „impliziter Autor“, der als nutzlos, vage und ideologieverschleiern kritisiert wurde, aber sein Recht da behält, wo es gilt, dem unmittelbaren Zugriff vom Werk zum realen Autor einen Riegel vorzuschieben. Zur Diskussion vgl. W. SCHMID, *Implied Author*, in: P. HÜHN u. a. (Hg.), *Handbook of Narratology*, Berlin/New York, NY 2009, 161–173, hier 165–168.

<sup>10</sup> R. ZYMER, „Stimme(n)“ als Text und Stimme(n) als Ereignis, in: A. BLÖDORN / D. LANGER / M. SCHEFFEL (Hg.), *Stimme(n) im Text. Narratologische Positionsbestimmungen*, Berlin/New York, NY 2006, 321–347, hier 323.

<sup>11</sup> S. HÜBENTHAL, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis (FRLANT 253)*, Göttingen 2014, 323.

2. Auch zur Beschreibung der Erzählstimme sind mehrfach Systematisierungen vorgeschlagen worden. Wolf Schmid benennt sechs indiziale Zeichen für ihre Präsentation: 1. Auswahl von Momenten, über die erzählt wird, 2. Konkretisierung und Detaillierung, 3. Komposition, 4. Sprachliche Gestaltung, 5. Bewertung, 6. Erzählerkommentare.<sup>12</sup> Diese Indizes fungieren zwar „auch als Indizes für den Autor, dessen Schöpfung diese fiktive Instanz ist“<sup>13</sup>, aber nur in Brechung: Die indizialen Zeichen, die auf die Erzählstimme verweisen, sind intendiert, diejenigen, die auf den Autor verweisen, sind nicht intendiert. Silke Jahn und Christoph Meister nennen als die sieben wichtigsten Parameter: 1. Die Erzählperspektive (zeitlich, räumlich, vor allem ideologisch), 2. Die Präsentation von Rede und mentalen Prozessen als Erzählrede oder Figurenrede, 3. Die Zeitrelationen zwischen Diskurs und Geschichte, 4. Die Wissensvermittlung und Informationsvergabe (incl. die Leserlenkung), 5. Das Erzählen über das Erzählen, 6. Die Zuverlässigkeit des Erzählers, 7. Merkmale des Stils.<sup>14</sup>

Die Folgerungen für die Markusexegese sind deutlich. Eine Bemerkung wie Mk 15,10 ist nicht mit der Kategorie „Erinnerung“ zu beschreiben: Ein römischer Präfekt wird Anhänger eines von ihm Verurteilten wohl kaum persönlich über seine Einschätzung des Prozessverlaufs unterrichten.<sup>15</sup>

3. Auch die Erzählfiguren sind, so sehr der Text von einem Autor mit leserlenkenden Signalen ausgestattet ist, kognitive Konstruktion des Lesers. Kognitive Erzählforschung hat erbracht, „dass literarische Figuren im Lektüreprozess zumindest teilweise durch dieselben Inferenzprozesse mental konstruiert werden, die bei der Wahrnehmung realer Personen stattfinden“<sup>16</sup>, vor allem bei Rückschluss von äußerlich sichtbarem Verhalten auf Charaktereigenschaften. Erzählfiguren werden unvollständig präsentiert und können Teil von Gruppen sein.<sup>17</sup> Die in neuerer Narratologie diskutierte Frage, ob eine Erzählfigur die Mimesis realer Menschen oder nicht einfach die Summe aller binären Oppositionen zu anderen Erzählfiguren im Erzähltext darstellt<sup>18</sup>, scheint für faktuale Texte gegenstandslos, doch ist Vorsicht geboten. Reale Personen werden auch in aktualen Erzählungen in gewisser Weise zu Erzählfiguren: Sie werden ebenfalls un-

<sup>12</sup> W. SCHMID, Erzählstimme, in: M. MARTÍNEZ (Hg.), *Handbuch Erzählliteratur. Theorie, Analyse, Geschichte*, Stuttgart/Weimar 2011, 131–138, hier 131.

<sup>13</sup> A. a. O., 132.

<sup>14</sup> S. LAHN/C. MEISTER, Einführung, 113.

<sup>15</sup> Vgl. W. SCHMID, Elemente, 38: „Die unkommentierte, begründungslose Verwendung von Verben der inneren Bewegung (Napoleon dachte ...) ist in faktualen Texten nur dann möglich wenn eine bloße Vermutung von Seiten des Autors signalisiert ist oder eine Quelle dieses Wissens vorausgesetzt werden kann.“

<sup>16</sup> M. MARTÍNEZ, Figur, in: DERS. (Hg.), *Handbuch Erzählliteratur. Theorie, Analyse, Geschichte*. Stuttgart/Weimar 2011, 145–150, hier 147.

<sup>17</sup> U. MARGOLIN, Character, in: D. HERMAN (Hg.), *The Cambridge Companion to Narrative*, Cambridge 2007, 66–79, hier 68 f.

<sup>18</sup> F. JANNIDIS, Character, in: P. HÜHN u. a. (Hg.), *Handbook of Narratology*, Berlin/New York, NY 2009, 14–29, hier 16.

vollständig präsentiert, und aus der Warte des Erzählers wird ihnen ein *point of view* attribuiert<sup>19</sup>, der keineswegs mit ihrem eigenen *point of view* identisch sein muss – wobei damit auch noch keine Aussage über Recht und Unrecht dieser Attribution getroffen ist. Unbestritten ist, so Fotis Jannidis, dass sich Wahrnehmung von Erzählfiguren und Wahrnehmung realer Menschen gegenseitig in beide Richtungen beeinflussen und dass es kulturspezifische literarische Typen gibt, die zur Attribution ihrer Eigenschaften auch auf reale Menschen führen (z. B. *femme fatale*). Beziehung des Lesers zu Erzählfiguren entsteht durch Übernahme oder Nicht-Übernahme ihrer Weltsicht, durch positive oder negative Evokation von Emotionen und durch Bewertung der Erzählfigur und ihres Handelns nach kulturell bedingten Maßstäben – der Charakter eines Menschen wird ja nur durch nach außen tretende Äußerungen bzw. Handlungen deutlich.<sup>20</sup>

Auch hier liegen die Folgerungen für die Evangelienexegese auf der Hand. Jesus wird bei Markus unvollständig präsentiert: Er wird als erwachsener Mann eingeführt. Dass einzelne Erzählfiguren Teil von Gruppen sein können, hat Konsequenzen für die Auslegung von Mk 12,28: Der eine, positiv gezeichnete Schriftgelehrte desavouiert die Weltsicht der Gruppe insgesamt, die denn auch fast unmittelbar danach ebenso pauschal wie erzählerisch unvorbereitet des sozialen Verhaltens geziehen wird (Mk 12,38). Mk 1,11.22 legen der Leserin und dem Leser nahe, die Weltsicht Jesu und nicht die seiner Gegner zu übernehmen. Umgekehrt gilt: Wenn den Gegnern Jesu unlautere Motivation unterstellt wird, dann wird dies für die Leser plausibel, weil sie in ihrer eigenen Lebenswelt gewohnt sind, aus dem Verhalten gegnerischer Personen entsprechende Schlüsse zu ziehen.

## 2. Das Markusevangelium als aktualisierende Erinnerung

Die Gegenspieler Jesu werden im Markusevangelium samt und sonders ohne nähere Beschreibung eingeführt.<sup>21</sup> Markus schreibt an die Adresse von Anhängern Jesu, in deren Kreisen basales Wissen über diese Personen und Gruppen immer wieder erinnert wird, setzt also als Organisationsform für seine Adressatinnen und Adressaten<sup>22</sup> die Form einer einigermaßen stabilen Gruppe voraus,

<sup>19</sup> Der sozialpsychologische Begriff Attribution beschreibt, wie eine Person Ursachen für das Sozialverhalten bei ihr selbst oder bei anderen bestimmt und wie sie darauf kommt, solche Urteile zu fällen (vgl. D. M. TAYLOR / F. M. MOGHADDAM, *Theories of Intergroup Relations. International Social Psychological Perspectives*, Westport/London 1994<sup>2</sup>, 166).

<sup>20</sup> F. JANNIDIS, *Character*, 20–26. Vgl. insgesamt DERS., *Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie* (Narratologia 3), Berlin/New York, NY 2004.

<sup>21</sup> Ähnliches gilt auch für theologische Begriffe wie „Gottesherrschaft“ und „Menschensohn“.

<sup>22</sup> Es ist nicht nachweisbar, dass Markus für eine konkrete Einzelgemeinde schrieb (vgl. O. WISCHMEYER, *Forming Identity through Literature. The Impact of Mark for the Building*

für die ein gewisses Mindestmaß an Kommunikation konstitutiv ist.<sup>23</sup> Damit ist noch nicht gesagt, wozu diese Erinnerung weitergegeben wird. Man kann sich dies leicht an Herodes Antipas und den Herodianern verdeutlichen. Anhänger des Herodes Antipas wird es ca. 30 Jahre nach seinem unrühmlichen Ende als Tetrarch wohl kaum mehr gegeben haben. Ist damit aber schon gegeben, dass sie in Mk 3,6; 12,13 rein aus historisierendem Interesse eingeführt werden oder stehen sie symbolisch für die Gefährdung Jesu von Seiten politischer Gruppen, und dies, obwohl das Todesurteil nicht von ihnen, sondern von Pontius Pilatus gefällt worden ist? Umgekehrt ist zu Mk 8,15 zu fragen, inwiefern die Haltung des Herodes Antipas auch eine innere Gefährdung der Jünger darstellt, vor der Jesus warnen muss, damit sie nicht in dieselbe Fehlhaltung verfallen.

Historisierendes und aktualisierendes Interesse sind also keine Gegensätze, sondern können beide auch in ein- und derselben Episode gegenwärtig sein. Zur Klärung dessen, was im Einzelfall überwiegt, kann man wie folgt fragen:

1. Kann man eine Korrelation zwischen spezifizierten Gegenspielern und einzelnen Themen des Markusevangeliums vornehmen?

2. In welchen Fällen sind Gegenspieler Jesu an Szenen beteiligt, in denen auch die Jünger beteiligt sind, sei es als unmittelbar auftretende, sei es als nur gesprächsweise erwähnte (vgl. Mk 8,15) Erzählfiguren?

3. In welchen Fällen werden Aktionen oder Äußerungen der Gegenspieler in einem Vergangenheitstempus, in welchen (u. U. innerhalb einer Rede) präsentisch eingeführt (vgl. Mk 9,11; 12,35), in welchen futurisch (Mk 9,31; 13,9)?

4. Bei welchen Gegenspielern zeigt sich die Erzählstimme besonders aktiv? Wo sind ihre Kommentare erklärend (z. B. Mk 12,18), wo eher wertend (Mk 15,10)?

Ad 1.) Formal lassen sich die Episoden, in denen Gegenspieler Jesu auftreten, danach unterteilen, welche Themen für die Gegnerschaft bestimmend sind und ob die Jünger als Erzählfiguren in einer Episode auftreten oder nicht. Die Schriftgelehrten werden als erste in einem Vergleich durch die Erzählstimme eingeführt; sie sind im Markusevangelium die Hauptgegner Jesu.<sup>24</sup> Sie äußern sich dann mehrfach zu Jesu Selbstanspruch wie, gemeinsam mit den Pharisäern, zu halachischen Fragen, sind dann aber auch, zusammen mit den Hohenpriestern und Ältesten, diejenigen, die den Tod Jesu aktiv betreiben.<sup>25</sup> Pharisäer

---

of Christ-Believing Communities in the Second Half of the First Century C. E., in: E.-M. BECKER/A. RUNESSON [Hg.], *Mark and Matthew I. Comparative Readings. Understanding the Earliest Gospels in their First-Century Settings* [WUNT 271], Tübingen 2011, 375–378, hier 376). Sein Text „funktioniert“ aber nur, wenn die Voraussetzungen seines Verstehens regelmäßig kommuniziert werden.

<sup>23</sup> S. STÜRMER, *Sozialpsychologie* (UTB Basics), München/Basel 2009, 133.

<sup>24</sup> So auch D. LÜHRMANN, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987, 50.

<sup>25</sup> In der Figurenkonstruktion gibt es Überlappungen zwischen Schriftgelehrten und Pharisäern: Auch die Schriftgelehrten sind an halachischen Debatten, auch die Pharisäer an Debatten über den Status Jesu beteiligt. Gleichwohl ist auf die Gewichtsverteilung zu achten: Das Schwergewicht der Beteiligung von Schriftgelehrten beruht auf Themen der Vollmacht Jesu

äußern sich zumeist zu halachischen Fragen, einmal auch zum Selbstanspruch Jesu. Der gemeinsam mit den Herodianern gefasste Todesbeschluss wird in der Figurenkonstruktion insofern nicht mehr aufgegriffen, als die Pharisäer in Mk 14; 15 nicht mehr erwähnt werden. Die Kombination von Pharisäern und Herodianern bedarf eigener Aufmerksamkeit. Herodes Antipas ist in der Erzählung Gegenspieler des Täufers, wird aber durch Jesus als Gefährdung auch der Jünger benannt. Sadduzäer kommunizieren nicht mit den Jüngern; sie versuchen, die Auferstehungsvorstellung als absurd zu erweisen, mit deren Akzeptanz sie bei Jesus rechnen. Erst im Zusammenhang mit dem Tod Jesu und dessen Vorbereitung werden die Hohenpriester, die Ältesten und Pontius Pilatus erwähnt, die denn auch mit den Jüngern nicht unmittelbar kommunizieren, so sehr diese in Mk 11,27 als anwesend gedacht sind. Sie werden aber nicht nur aus historisierendem Interesse eingeführt: In den beiden Fällen unmittelbarer Begegnung zwischen Jesus und den Hohenpriestern und Ältesten ist es Jesu Selbstanspruch, der in Frage steht (Mk 11,27–12,12) und zur Verurteilung führt (Mk 14,55–65), bei Pontius Pilatus ein politisches Verständnis des Wirkens Jesu. Ablehnung wegen des Selbstanspruches ist aber auch die Erfahrung der Gemeinde (Mk 8,35; 13,9–13).

Ad 2.) Hohenpriester und Älteste sind in den Leidensankündigungen als erwähnte, in den Erzählpartien ab Mk 11,18 als tatsächlich auftretende Erzählfiguren präsent.<sup>26</sup> Schriftgelehrte sind als tatsächlich auftretende Erzählfiguren ebenfalls ab Mk 11,18 präsent, u. a. in der christologischen Debatte 14,62, ebenso in einigen halachischen Debatten, als erwähnte Erzählfiguren einerseits in den Leidensankündigungen, andererseits in den christologischen Debatten Mk 9,11; 12,35, ferner in der Kritik an ihrer asozialen Lebenshaltung (Mk 12,38). Sie werden als erste innerhalb der Gegenspieler zu Lebzeiten des irdischen Jesus erwähnt (Mk 1,22; 2,6), und sie sind als letztes Gegenstand der Belehrungen Jesu noch vor seiner Passion (Mk 12,38) – bevor dann in Mk 13,9.21 die Gegenspieler der Gemeinde bzw. in der Gemeinde genannt werden.

Für die Gegenwart der Adressatinnen und Adressaten des Markusevangeliums werden jüdische Gegenspieler nur durch den Ort des Zusammentreffens charakterisiert, nämlich die „Synagogen“ (Mk 13,9). Die aktuellen Gegenspieler werden nicht mehr im Einzelnen ausdifferenziert. Bei nichtjüdischen Gegenspielern der Gemeinde 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

---

und der Passion, das Schwergewicht der Pharisäerszenen auf halachischen Debatten. Man sollte beide Gruppen nicht vermengen.

<sup>26</sup> Zwischen den Nennungen der Gegenspieler in den Leidensankündigungen und in den Erzählpartien sind keine grundsätzlichen Differenzen feststellbar, so sehr die Reihenfolge der genannten Gegenspieler im Einzelfall wechseln kann.

die nicht an Jesus glaubenden Juden wie Nichtjuden geschlossen als Gegner der Gemeinde zu gelten haben (schon die Verantwortlichen für Jesu Passion werden in Mk 9,31 pauschal als „Menschen“ bezeichnet).

Ad 3.) In Mk 9,11; 12,35 ist es Jesus, der von sich aus, ohne Veranlassung seitens von Gegenspielern, jeweils Äußerungen der Schriftgelehrten im Präsens zitiert, die textintern auf seinen Selbstanspruch, textextern auf den Wahrheitsanspruch seiner Anhänger bezogen sind. Wieder ist die Erfahrung gegenwärtiger Auseinandersetzung für die Anhänger Jesu leitend. Jesu Zukunftsäußerungen beziehen sich auf seine bevorstehende Passion (Mk 9,31) wie auf die Leidenszeit der Gemeinde (Mk 13,9–13) – die Zeit zwischen der Auferstehung Jesu und seiner Parusie ist für die Gemeinde eine Zeit der Abwesenheit des Heils.<sup>27</sup>

Ad 4.) Kommentare der Erzählstimme sind nur selten erklärend (Mk 12,18), weitaus häufiger bewertend, im Vergleich (Mk 1,22) oder auf die Disposition (Mk 3,5) und Motivation des Handelns der Gegenspieler bezogen, dabei zumeist auf ihr Vorhaben, Jesus anklagen (Mk 3,2; 12,13) und hinrichten zu können (Mk 11,18; 12,12; 15,10).

### 3. Die Gegenspieler im Markusevangelium

#### 3.1 Die Schriftgelehrten

Die erste Einführung durch die Erzählstimme wie der erste erzählte Konflikt der γραμματεῖς<sup>28</sup> mit Jesus lassen das Hauptthema der ἐξουσία erkennen. Jesus wird sie zugesprochen, den Schriftgelehrten abgesprochen, ohne dass der Leser bisher Gelegenheit hatte, seinerseits dieses Urteil zu bewerten. Man kann in Mk 1,22 Ironie am Werk sehen.<sup>29</sup> Die Schriftgelehrten wiederum können, so Mk 2,7, Jesu Selbstanspruch nur als „Lästerung“ bewerten<sup>30</sup>, was verständlich macht, warum sie dann auch an der Beseitigung Jesu beteiligt sind. Der Vorwurf Mk 2,7 ist

<sup>27</sup> D. S. DU TOIT, *Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen* (WMANT 111), Neukirchen-Vluyn 2006, passim.

<sup>28</sup> A. J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palaestian Society. A Sociological Approach* (BRS), Grand Rapids, MI 2001, 152 bezeichnet die Schriftgelehrten als Lehrer. A. Y. COLLINS, *Mark. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN 2007, 164 differenziert zwischen den γραμματεῖς von Jerusalem als höheren Beamten und den γραμματεῖς in Galiläa als Schreibern und niederen Beamten. In der Textwelt des Markus stünden sie jedoch als Menschen, denen von anderen Autorität in Sachen Auslegung der Heiligen Schrift zugeschrieben wird (so auch M. A. BEAVIS, *Mark [Paideia Commentaries on the New Testament]*, Grand Rapids, MI 2011, 51, die auf Sir 38,24–39,11; 1 Makk 7,12; 2 Makk 6,18–20; 7,12 verweist). Bei Philo und Josephus werden sie nicht erwähnt (vgl. M. E. BÖRING, *Mark. A Commentary* [NTL], Louisville, KY/London 2006, 205). D. R. A. HARE, *Mark* (WestBC), Louisville, KY 1996, 28 sieht in ihnen die Vorläufer der Rabbinen.

<sup>29</sup> Das Verbum βλασφημέω verbindet Mk 2,7 und Mk 14,64.

<sup>30</sup> C. C. BLACK, *Mark* (ANTC), Nashville, TN 2011, 72.

auf dem Hintergrund zu verstehen, dass Sündenvergebung – unbeschadet der kultischen Möglichkeiten – als Prärogative Gottes gilt<sup>31</sup> bzw. bestenfalls großen Propheten zugestanden wird<sup>32</sup>, so dass Jesus kein Recht zukommt, im Namen Gottes Vergabung der Sünden zuzusprechen.<sup>33</sup> In Mk 2,16 sind es die Schriftgelehrten unter den Pharisäern<sup>34</sup>, die an die Jünger den Vorwurf richten, Jesus verkehre mit „Zöllnern und Sündern“, die jüdische Identität nicht in ausreichendem Maß als Abgrenzung gegen Nichtjüdisches realisieren.

Mk 3,22 zufolge stellen die Schriftgelehrten<sup>35</sup> nicht mehr nur eine herausfordernde Frage; sie sind vielmehr mit einem Verdikt zur Stelle.<sup>36</sup> Wie die Schriftgelehrten zu ihrem Urteil kommen, wird nicht gesagt. Soll der Leser an die vorangegangenen Sabbatkonflikte<sup>37</sup> oder an den Konflikt um die Sündenvergebung denken oder an die in Mk 2,1–3,6 berichteten Auseinandersetzungen insgesamt<sup>38</sup> oder an das tatsächlich vorhandene (folgenlose!) Wissen der Dämonen? Im jüdischen Kontext ist deutlich, dass eine solche Anklage, wenn sie bestätigt wird, die Verurteilung zum Tod nach sich ziehen muss.<sup>39</sup> Jesus antwortet zunächst mit einem Vergleich, der den Schriftgelehrten schon von der Echtheit her plausibel sein müsste (Mk 3,24–27); seine Antwort läuft aber auf eine Gerichtsansage gegen diejenigen hinaus, die den Heiligen Geist lästern, seine Wirkung in Jesus<sup>40</sup> nicht anerkennen wollen, damit aber letztlich Gott zurückweisen und sich so in ihrer eigenen *Orientation World* verfehlen.<sup>41</sup>

Mk 7,1–23 wird im Abschnitt zu den Pharisäern verhandelt, da sie in Mk 7,1 als erste der Fragesteller genannt sind.

In Mk 9,11 schließt sich an die Verklärungssperikope ein Schulgespräch an, das seinen Ausgangspunkt von dem Schweigegebot Jesu Mk 9,9 nimmt. Mk 9,10 wirkt als retardierendes Moment, bis die Jünger Mk 9,11 zufolge dann doch Jesus um Aufklärung bitten. In Mk 9,10 wird ihnen wohl nicht ein allgemeines Unwis-

<sup>31</sup> F. J. MOLONEY, *The Gospel of Mark. A Commentary*, Grand Rapids, MI 2002, 61 verweist auf Ex 34,7; Jes 43,25; 44,22. L. HARTMAN, *Mark for the Nations*, Eugene, OR 2010, 111 verweist auf Ex 34,7; Ps 32,5; 103,3; Jer 31,34.

<sup>32</sup> A. Y. COLLINS, *Mark*, 185 verweist auf Ex 32,32; Num 14,11 (Mose); Hiob 42,10<sup>LXX</sup> (Hiob); 2 Sam 12,13 (Nathan).

<sup>33</sup> M. A. BEAVIS, *Mark*, 58.

<sup>34</sup> Nach L. HARTMAN, *Mark*, 96 sind Berufsschreiber gemeint. Dann sei die Formulierung präzise, denn Berufsschreiber gehörten nicht zwingend zur Gruppe der Pharisäer.

<sup>35</sup> Dass sie „aus Jerusalem herabkamen“, hat rezipientenorientiert zwei Funktionen: 1. Sie kommen aus dem religiösen wie politischen Zentrum Israels; 2. Sie kommen aus der Stadt, in der Jesus irdisch gesehen zu Tode gekommen ist.

<sup>36</sup> R. H. STEIN, *Mark*, 181.

<sup>37</sup> L. HARTMAN, *Mark*, 151.

<sup>38</sup> M. A. BEAVIS, *Mark*, 68.

<sup>39</sup> CD XII,2f. auf der Grundlage von Lev 20,27; ferner mSan VII,7.

<sup>40</sup> F. J. MOLONEY, *Mark*, 83. Der Leser weiß, dass der Heilige Geist in Jesus wirkt (Mk 1,10); A. Y. COLLINS, *Mark*, 234 f. mit Verweis auf Mk 3,30.

<sup>41</sup> R. H. STEIN, *Mark*, 186.

sen um die Auferstehung in den Mund gelegt<sup>42</sup>, eher speziell das Unwissen um die Auferstehung des Menschensohns.<sup>43</sup> Das letzte Wort in Mk 9,11, *πρῶτον*, bezieht sich im jetzigen Kontext auf das Kommen des Menschensohns, der hier noch nicht in der narrativen Welt, wohl aber textintern mit Jesus identifiziert ist.<sup>44</sup> Dass nach V. 11 die Jünger Jesu auf eine Äußerung der Schriftgelehrten ansprechen, verweist auf aktuelle Verunsicherung im Kreis der Anhänger Jesu. Als Argument der Schriftgelehrten lässt Mk 9,11 f. erkennen: Da Elia noch nicht wiedergekommen ist, kann Jesus nicht der Messias sein.<sup>45</sup> Aktuelles nachösterliches Erleben der Anhänger Jesu führt also die Feder. Jesus identifiziert den Täufer als Elia – generell ist das Leiden der Propheten schriftgemäß<sup>46</sup> – und beantwortet vorher (V. 12b) zusätzlich einen weiteren möglichen Einwand, der später zum wirklichen Einwand wurde: Das Leiden des Menschensohns ist schriftgemäß und widerlegt deshalb nicht den Wahrheitsanspruch seiner Anhänger.

Mk 8,31; 10,33; 11,18 etc. werden unter 3.4 besprochen.

### 3.2 Die Pharisäer

Unbestimmt bleibende Personen konfrontieren Jesus nach Mk 2,18 mit der devianten Fastenpraxis seiner Jünger im Vergleich zur Praxis der Johannesjünger und der Pharisäer.<sup>47</sup> Beide Gruppen sind wohl nicht wegen realer Affinitäten zwischen ihnen zusammengestellt, sondern nur wegen vergleichbarer Fastenpraxis.<sup>48</sup> Textintern wird Jesus als religiöse Autorität angesprochen, bei der man Einfluss auf seine Anhänger voraussetzen müsste. Textextern ist nach traditioneller Auslegung die abweichende Fastenpraxis der Anhänger Jesu angesprochen.<sup>49</sup> Jesu Antwort rekurriert nicht auf die *Knowledge World* oder die *Orientation World* der Fragesteller; statt der Heiligen Schrift Israels werden ra-

<sup>42</sup> M. ÖHLER, *The Expectation of Elijah and the Presence of the Kingdom of God*, JBL 118 (1999), 461–476, hier 464, Anm. 12; C. C. BLACK, *Mark*, 208.

<sup>43</sup> M. E. BORING, *Mark*, 262; R. H. STEIN, *Mark*, 186; L. HARTMAN, *Mark*, 375 f.

<sup>44</sup> D. S. DU TOIT, *Herr*, 237 f.

<sup>45</sup> Zu den Schwierigkeiten der traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen vgl. M. MEISER, *Die Reaktion des Volkes auf Jesus. Eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien* (BZNW 96), Berlin/New York, NY 1998, 165–167.

<sup>46</sup> Der Schluss von Mk 9,13 verweist auf 2 Chr 36,15f.; Jer 2,30 (so auch D. R. A. HARE, *Mark*, 107), vielleicht aber auch auf 1 Kön 19,1–10 (C. C. BLACK, *Mark*, 209).

<sup>47</sup> Der Einfluss der Pharisäer auf das Volk insgesamt wird in der Forschung verschieden eingeschätzt. G. STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 191), Stuttgart 1991, 110 rechnet, ausgehend von der Erwähnung der 6000 Pharisäer in JOSEPHUS, *Ant. Iud. XVII,42* mit geringem Einfluss. Martin Hengel und Roland Deines sehen die Pharisäer hingegen als sehr einflussreiche Gruppe an (vgl. M. HENGEL, *Zwischen Jesus und Paulus. Die ‚Hellenisten‘, die ‚Sieben‘ und Stephanus* [Apg 6,1–15; 7,54–8,2], ZThK 72 [1975], 151–206, 185; R. DEINES, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz* [WUNT 101], Tübingen 1997, 513).

<sup>48</sup> R. H. STEIN, *Mark*, 136.

<sup>49</sup> So u. a. C. C. BLACK, *Mark*, 95 f.

tionalistische Argumente vorgetragen; die eigene Praxis wird als das bessere Neue dem Alten gegenübergestellt. V. 20 als indirekte Todesankündigung Jesu impliziert dann eine neu aufkommende Fastenpraxis seiner Anhänger.<sup>50</sup> Nach anderer Auslegung ist V. 20 kein Vorverweis auf die Fastenpraxis der Anhänger Jesu; das Fasten wird nur metaphorisch als Trauerritus aufgrund der Abwesenheit Jesu genannt, wie die Zeit zwischen der Auferstehung Jesu und seiner Parusie insgesamt als Unheilszeit gilt.<sup>51</sup>

In Mk 2,23–28 sind es die Pharisäer selbst, die den Jüngern das Ährenraufen als unerlaubte Erntearbeit<sup>52</sup> am Sabbat vorhalten. Jesu Antwort enthält bekanntlich zuerst ein Schriftargument, sodann eine rationalistisch anmutende Argumentation, schließlich den Hinweis auf Jesu Status, der ihm eine solche Antwort erlaubt. Der Vorwurf der Unkenntnis der Schrift betrifft unmittelbar die *Knowledge-World* und die *Orientation World* der Pharisäer. Was dann freilich aus der Schrift geboten wird (Mk 2,25 f.), ist ein nur wenig geeignetes Gegenbeispiel zur pharisäischen Halacha.<sup>53</sup> In der vorausgesetzten Erzählung ist der Sabbat gar nicht erwähnt. Als Analogie kann noch am ehesten die Vergleichbarkeit der Notsituation gelten<sup>54</sup> oder die Vergleichbarkeit dessen, dass die Begleiter Davids von seinem Handeln profitieren.<sup>55</sup> Es verwundert nicht, dass Matthäus hier verbessert hat, um den Anhängern Jesu eine bessere Argumentationshilfe zugunsten ihrer halachischen Praxis an die Hand zu geben.

Die Schilderung des zweiten Sabbatkonfliktes Mk 3,1–6 ist ein Streitgespräch mit umgekehrten Rollen.<sup>56</sup> Die Erzählstimme unterstellt den Pharisäern in Mk 3,2 unlautere Motive; Lebensgefahr, die nach mYom VIII,6 die Hintanstellung des Arbeitsverbotes nach sich zieht, liegt bei dem kranken Mann nicht vor. Die Pharisäer werden in Mk 3,4 in einer Weise zur Rede gestellt, dass die Sabbatpraxis der nicht an Jesus glaubenden Juden bereits als Ausnahme zu stehen kommt, die der Rechtfertigung vor der andersartigen Sabbatpraxis der Anhänger Jesu bedarf. Anschließend verweist die Erzählstimme auf „Verhärtung“ als innere Prädisposition der Pharisäer<sup>57</sup>; die Einsicht neuerer Sozialpsychologie, dass die Eigengruppe das in ihren Augen problematische Verhalten einer Fremd-

<sup>50</sup> So u. a. H.-W. KUHN, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (StUNT 8), Göttingen 1971, 69–71; D. LÜHRMANN, *Markusevangelium*, 63.

<sup>51</sup> J. ROLOFF, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1973<sup>2</sup>, 233 f.; D. S. DU TOIT, *Herr*, 130–133.

<sup>52</sup> Vgl. pShab 7,9b. Die Frage, was am Sabbat „erlaubt ist“ (Mk 2,24), wird Jesus unmittelbar anschließend in sehr pauschaler Weise gegen sie selbst richten (Mk 3,4).

<sup>53</sup> M. A. BEAVIS, *Mark*, 63.

<sup>54</sup> So z. B. A. Y. COLLINS, *Mark*, 202; C. C. BLACK, *Mark*, 97 f.

<sup>55</sup> So J. ROLOFF, *Kerygma*, 58; D. S. DU TOIT, *Herr*, 73.

<sup>56</sup> So schon THEOPHYLAKT VON OCHRID, *Mk*, PG 123, 520 D.

<sup>57</sup> Gelegentlich wird auf das Verhalten des Pharao nach dem Exodusbuch verwiesen (z. B. M. A. BEAVIS, *Mark*, 64). Allerdings begegnet an den entsprechenden Stellen (z. B. Ex 9,35; 10,1) σκληρύνω, nicht παρόω.

gruppe auf interne Dispositionen zurückführt, lässt sich hier anwenden.<sup>58</sup> Für den nachösterlichen Leser ist der folgende Todesbeschluss dann nicht mehr verwunderlich<sup>59</sup> – er wird einen ursächlichen Zusammenhang herstellen zwischen der eigenen, von den nicht an Jesus glaubenden Juden abgelehnten halachischen Praxis und der äußeren Veranlassung des Todes Jesu, so richtig ist, dass die Pharisäer im Passionsbericht Mk 14; 15 nicht mehr erwähnt werden.

Die Erwähnung der Herodianer neben den Pharisäern hat in der Forschung schon immer für Unruhe gesorgt – historisch gesehen sind Anhänger des Herodes Antipas kaum greifbar<sup>60</sup>; ferner ist eine Koalition beider Gruppen äußerst unwahrscheinlich.<sup>61</sup> Geht es darum, dass die religiösen Eliten die politischen Kräfte für ihr Vorhaben brauchen?<sup>62</sup> Mk 3,6 mag simple Erinnerung an historische Tatsachen sein<sup>63</sup>, hat aber auch den Aspekt, dass für Jesus schon während seiner Wirksamkeit in Galiläa Gefahr seitens der religiösen wie der politischen Eliten bestand.<sup>64</sup>

Mk 7,1–23 ist in den ersten Hauptteil des Evangeliums eingeordnet, in dem Jesu Vollmacht zur Neuordnung des Weges seiner Anhänger aufgewiesen wird. Die Frage nach der Geltung der Reinheitshalacha bei den Jüngern (Mk 7,1 f.) ist textintern wieder die Frage nach dem Einfluss eines Menschen, der für sich den Anspruch religiöser Autorität erhebt, auf seine Umgebung<sup>65</sup>, textextern vermutlich die Frage nach der Geltung der Reinheitshalacha unter den nachösterlichen Anhängern<sup>66</sup>, zumindest bei einem Teil von ihnen.<sup>67</sup> Mk 7,3 f. wird oft als pauschale Polemik des Markus interpretiert<sup>68</sup>, kann aber auch gelesen werden als erstes Zeugnis der Entwicklung spezieller Halachot, die dann in der Misch-

<sup>58</sup> D. M. TAYLOR/F. M. MOGHADDAM, *Theories*, 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.).

<sup>59</sup> Der Evangelist wollte vielleicht schon die kommenden Konflikte in Jerusalem vorabbilden, so jedenfalls M. E. BORING, *Mark*, 96.

<sup>60</sup> JOSEPHUS, *Bell. Iud.* I,319; *Ant. Iud.* XIV,450 berichtet von Anhängern Herodes d. Gr.

<sup>61</sup> F. J. MOLONEY, *Mark*, 71.

<sup>62</sup> M. E. BORING, *Mark*, 96.

<sup>63</sup> A. Y. COLLINS, *Mark*, 210. Mit Einfluss vormk Tradition rechnet C. C. BLACK, *Mark*, 100.

<sup>64</sup> D. LÜHRMANN, *Markusevangelium*, 67; R. H. STEIN, *Mark*, 156.

<sup>65</sup> R. DEINES, *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Johannes 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu* (WUNT II 53), Tübingen 1993, 270, Anm. 563.

<sup>66</sup> E. K. BROADHEAD, *Mark* (Readings), Sheffield 2001, 63 f.

<sup>67</sup> F. J. MOLONEY, *Mark*, 138; S. HÜBENTHAL, *Markusevangelium*, 424 f.

<sup>68</sup> R. PESCH, *Das Markusevangelium. 1: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26* (HThK 2/1), Freiburg 1989<sup>3</sup>, 371; R. H. STEIN, *Mark*, 156.

na weitaus ausführlicher auch in den Einzelheiten diskutiert werden.<sup>69</sup> Pauschalierungen in ähnlichen Zusammenhängen können, wie Arist 305 und Jdt 12,7 zeigen, auch in vorchristlichen jüdischen Texten begegnen<sup>70</sup>, sind dann nicht erst christlichen Ursprungs. Die Frage der Pharisäer ist unpolemisch, zielt aber darauf, dass die Jünger die pharisäische *Orientation World* verletzen, zu der als Quelle der Weisung neben der Heiligen Schrift auch die Tradition gehört.<sup>71</sup> Jesu Antwort ist polemisch. Der Charakter des prophetischen Scheltwortes ist in Mk 7,6f. unverändert übernommen. Kritische Prophetie wird auf die Zeitgenossen Jesu appliziert<sup>72</sup>, die sich, in dieser Weise gescholten, nicht mehr wehren können. In Mk 7,8–13 werden die Angeredeten getadelt, dass sie die Gebote Gottes außer Kraft und ihre eigenen Traditionen in Kraft setzen. Was bei den Pharisäern zusammengehört, wird in Jesu Replik 7,8 auseinanderdividiert<sup>73</sup>; damit wird die *Orientation World* der Pharisäer destruiert. Dabei spricht Jesus die Pharisäer auf eine Praxis an, die keineswegs exklusiv pharisäisch ist.<sup>74</sup> Der beschriebene Missbrauch dürfte eher christlicher Polemik als jüdischer Realität entsprungen sein.<sup>75</sup> Dass Jesus in Mk 7,14 die Volksmenge einbezieht, ist einerseits textintern der Versuch, den Einfluss der in Mk 7,1f. genannten Gegenspieler zurückzudrängen, markiert andererseits den Übergang in die nächsterliche Perspektive: Wer zur Gruppe der Jesusanhänger stößt, soll auch die *Orientation World* dieser Gruppe kennen- und akzeptieren lernen. Das Rätselwort Mk 7,15 wird schließlich den Jüngern – und nur ihnen – in seiner Bedeutung klargestellt. In Mk 7,18f. wird nicht mehr der Rekurs auf die Heilige Schrift Israels vollzogen<sup>76</sup>, sondern mit einer reichlich rationalistischen Begründung

<sup>69</sup> Zu den diesbezüglichen Einzelheiten s. M. MEISER, Reinheitsfragen und Begräbnissitten. Der Evangelist Markus als Zeuge frühjüdischer Alltagskultur, in: R. DEINES/J. HERZNER/K.-W. NIEBUHR (Hg.), Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen. III. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti 21.–24. Mai 2009, Leipzig (WUNT 274), Tübingen 2011, 443–460, hier 443–453.

<sup>70</sup> R. H. GUNDRY, Mark. A Commentary on His Apology for the Cross, Grand Rapids, MI 1993, 398.

<sup>71</sup> Vgl. mAv I,1.

<sup>72</sup> A. Y. COLLINS, Mark, 350.

<sup>73</sup> D. LÜHRMANN, Markusevangelium, 127. Mose wird nicht wie in Mk 10 abgewertet, sondern als Vermittler der Thora anerkannt.

<sup>74</sup> E. REGEV, Moral Impurity and the Temple in Early Christianity in Light of Ancient Greek Practice and Qumranic Ideology, HThR 97 (2004), 383–411, hier 389f.

<sup>75</sup> M. E. BORING, Mark, 200f.; M. A. BEAVIS, Mark, 116.

<sup>76</sup> 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 Kritik war: Die Heilige Schrift wird benutzt zur Legitimation der Autorität Jesu; halachische Forderungen jedoch werden nicht erfüllt (Kelsos, nach ORIGENES, Cels. VI,29).

formal gesehen Halacha erteilt.<sup>77</sup> Die Erzählstimme trifft in Mk 7,19 eine „eine über die Worte der Erzählfigur und die ganze Erzählung hinausgehende Richtungsbestimmung für die Gruppe“.<sup>78</sup>

Die Zeichenforderung der Pharisäer (Mk 8,10–13) ist aus der Perspektive der Erzählfigur der Pharisäer nachvollziehbar angesichts der Infragestellung ihrer *Orientation World* durch Jesus (Mk 7,6–13). Sie erscheint jedoch dem Leser unangebracht, sei es angesichts der vorangegangenen Machterweise Jesu<sup>79</sup>, sei es, wenn man zwischen δυνάμεις und σημεῖα unterscheidet<sup>80</sup>, angesichts der göttlichen Stimme Mk 1,11, die in der Tat vom Himmel herkam.<sup>81</sup> Indirekt hat auch sie den Status Jesu zum Inhalt.<sup>82</sup> Die Pharisäer fordern von Jesus ein Beglaubigungszeichen. Eine solche Forderung wird biblisch gesehen nicht per se abgelehnt<sup>83</sup>; dazu kann sogar aufgefordert werden<sup>84</sup> – die Erzählstimme jedoch bewertet sie in Mk 8,11 durch den Kommentar περᾶζοντες αὐτόν als Infragestellung dessen, dass in Jesus wirklich Gott am Werk ist<sup>85</sup>, faktisch als Blasphemie.<sup>86</sup>

Die Kontroverse Mk 10,2–12 ist Bestandteil des großen Abschnittes Mk 8,27–10,52, in dem längerfristige Lebensverhältnisse im Kreis der Anhänger Jesu für die Zeit nach seinem irdischen Ende geregelt werden – nicht umsonst sind diese Themen in dem genannten Großabschnitt mit den Leidensankündigungen verknüpft. Die Erzählstimme meldet sich wieder mit einem Kommentar zur Motivation der Pharisäer zu Wort. Die Aussage περᾶζοντες αὐτόν zielt nicht nur auf die Sammlung von Anklagepunkten gegen Jesus, sondern auf die Vereinbarkeit der folgenden Ausführungen Jesu – und damit der Ehehalacha in seinem Anhängerkreis mit der Heiligen Schrift. Historisch zu beachten ist, dass Ehescheidung im Judentum aufgrund von Dtn 24,1 nicht generell verboten werden konnte<sup>87</sup> – in die bekannte Debatte um die Gründe für eine Ehescheidung schaltet sich erst Matthäus mit der sog. Unzuchtsklausel ein. In Mk 10,5 gilt Dtn 24,1 lediglich als Konzession an die menschliche Herzenshärte, entspricht aber

<sup>77</sup> D. R. A. HARE, Mark, 83 zufolge liegt keine völlige Abrogation der Kashrut vor, sondern nur eine Höhergewichtung der Ethik gegenüber dem Ritualen. Mir leuchtet das nicht ein.

<sup>78</sup> S. HÜBENTHAL, Markusevangelium, 426.

<sup>79</sup> F. J. MOLONEY, Mark, 71; C. C. BLACK, Mark, 185.

<sup>80</sup> D. LÜHRMANN, Markusevangelium, 136; R. H. STEIN, Mark, 376; S. HÜBENTHAL, Markusevangelium, 430.

<sup>81</sup> D. LÜHRMANN, Markusevangelium, 136.

<sup>82</sup> Das Verbum περᾶζω erinnert nach L. HARTMAN, Mark, 302 an Stellen, an denen Israel Gott auf die Probe stellen will (vgl. Ex 17,7; Ps 78,18 f.<sup>LXX</sup>; 95,8 f.<sup>LXX</sup>).

<sup>83</sup> Vgl. Ri 6,39; 2 Kön 20,8–11.

<sup>84</sup> Vgl. Jes 7,10–12.

<sup>85</sup> Das Verbum συζητεῖν ist von Haus aus nicht negativ konnotiert. Die Pharisäer werden nicht schon mit dieser Charakteristik negativ gezeichnet. Erst die Erzählstimme macht sie durch den Kommentar περᾶζοντες dazu (vgl. S. HÜBENTHAL, Markusevangelium, 428). Zu περᾶζω vgl. Anm. 82.

<sup>86</sup> M. A. BEAVIS, Mark, 129.

<sup>87</sup> A. Y. COLLINS, Mark, 350.

nicht dem ursprünglichen Schöpferwillen Gottes.<sup>88</sup> Gen 2,24 wird nicht als Zitat des Mose, sondern als Wiedergabe des Gotteswillens gelesen.<sup>89</sup> Die ätiologische Funktion von Mk 10,7 ist wie in CD IV,21 die lebenslange Einehe zu begründen. Faktisch liegt eine Normenverschärfung vor.

In Mk 12,13–17 wird die Motivation derer, die die Pharisäer und Herodianer losschicken, durch die Erzählstimme negativ bewertet. Bekanntlich kann jede der möglichen Antworten, die Jesus geben kann, gegen ihn verwendet werden: Ruft er zur Steuerverweigerung auf, kann er als Unruhestifter gebrandmarkt werden, ruft er zur Steuerzahlung auf, als Verräter an der Hoffnung Israels. Textintern lässt sich die Zielsetzung, die in dem Erzählerkommentar Mk 12,13f. angesprochen war, nicht verwirklichen (Mk 12,17f.).<sup>90</sup> Äußerlich wird dadurch Jesu Überlegenheit aufgewiesen; für den Leser mag die Verwunderung der Pharisäer und Herodianer ein weiterer Hinweis auf die Autorität Jesu sein.<sup>91</sup> Doch warum wird die Perikope überliefert, wenn sich die Anhänger Jesu nach 70 wohl kaum der allgemeinen Steuerpflicht entziehen konnten? Jesu Antwort Mk 12,17 erhebt den vergangenen Fall zum Modellfall für eine weitergreifende Bestimmung des Verhältnisses seiner Anhänger zum Imperium Romanum. Gehorsame Anerkennung des Faktisch-Politischen, aber Ablehnung religiöser Selbstverabsolutierung irdischer Machthaber ist die Leitlinie, die sich mindestens teilweise aus der Wirkungsgeschichte der Stelle (bzw. ihrer Matthäusparallele) erheben lässt.<sup>92</sup>

### 3.3 Herodes Antipas

In der erzählten Welt des Markusevangeliums wie in der Echtwelt<sup>93</sup> kommt Herodes Antipas als Gegner des Täufers zu stehen. Herodes Antipas wird jedoch in Mk 8,15 erwähnt; so muss auch Mk 6,14–29 bedacht werden.

Mk 6,14 hebt auf den wachsenden Bekanntheitsgrad Jesu ab, Mk 6,16 darauf, dass die Ermordung des Täufers seiner Sache nicht wirklich geschadet hat.<sup>94</sup> We-

<sup>88</sup> Als traditionsgeschichtliche Voraussetzung dieses Argumentes wird Ez 20,25 f. diskutiert (vgl. J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband: Mk 8,7–16,20* [EKK 2/2], Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986<sup>2</sup>, 72; R. PESCH, *Das Markusevangelium. 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20* [HThK 2/2], Freiburg 1991<sup>4</sup>, 123). Für *σκληροκαρδία* vgl. Dtn 10,16; Jer 4,4; Sir 16,10.

<sup>89</sup> J. GNILKA, *Markus 2*, 72.

<sup>90</sup> M. E. BORING, *Mark*, 335.

<sup>91</sup> R. H. STEIN, *Mark*, 547.

<sup>92</sup> Weithin unpolitisch bleiben Ev.Thom. 100; CLEMENS VON ALEXANDRIA, *Paid.* III,91,3; die o. a. Unterscheidung bekräftigen JUSTIN, *1 Apol.* 17,1–3; ORIGENES, *Matt.* XVII,25 f.; HIP-POLYT, *Dan.* III,22,1; noch deutlicher imperiumskritisch ist TERTULLIAN, *Idol.* 15,3 f. in seiner montanistischen Zeit.

<sup>93</sup> Die bekannten Differenzen zwischen den neutestamentlichen Texten einerseits und JOSEPHUS, *Ant. Iud.* XVIII,116–119 andererseits können hier nicht in extenso diskutiert werden.

<sup>94</sup> Nicht Mk 6,16 (vgl. F. J. MOLONEY, *Mark*, 126; R. H. STEIN, *Mark*, 302), sondern erst Mk 6,17–29 ergibt die Parallelität des Todesgeschicks Jesu mit dem des Täufers.

niger der Aberglaube des Herodes Antipas<sup>95</sup>, vielmehr seine Angst vor göttlicher Bestrafung<sup>96</sup> oder aber seine Selbsttäuschung wird ironisch hervorgehoben.<sup>97</sup> In Mk 6,17–29 sind die beiden historischen Irrtümer bekannt: Herodias war die Frau eines Halbbruders von Herodes Antipas, nicht die Frau des Philippus. Der Titel βασιλεύς für Herodes Antipas ist ebenfalls nicht korrekt. Doch ist unklar, ob pure Unkenntnis vorliegt oder volkstümlicher Sprachgebrauch<sup>98</sup> – oder aber eine Ironie, die den vermeintlichen König Herodes Antipas dem wahren „König der Juden“ (vgl. Mk 15,2) gegenüberstellt.<sup>99</sup> Die Heirat des Antipas widerspricht der Tora (Lev 18,13.16; 20,21), weswegen ihn der Täufer zur Rede stellt. Der innere Konflikt des Herodes Antipas hinsichtlich seiner *Orientation World* – er beurteilt den Täufer prinzipiell richtig, setzt das aber nicht zugunsten des Täufers um – wird zu dessen Ungunsten gelöst. Die Betrübnis des Herodes Antipas angesichts dessen (Mk 6,26) hat keine positiven Folgen. Er ist in dieser Erzählung alles andere als souverän, während Jesus in Gethsemane<sup>100</sup> seine Souveränität durch die Einwilligung in den Willen Gottes erreicht, der ihm das Leiden auferlegt. Herodes Antipas wird schuldig am Tod eines anderen, während Jesus den Tod für sich selbst zu akzeptieren lernt.<sup>101</sup> Aktuell für den Leser ist die Erfahrung, ähnlich wie der Täufer und Jesus „vor Statthalter und Könige“ geführt zu werden (Mk 13,9).

Nicht in der erzählten Welt (anders Lk 13,31), wohl aber in der von Jesus für seine Gruppe verbindlich gemachten (vgl. Mk 9,7f) *Orientation World* ist Herodes Antipas auch ein Gegenspieler Jesu. Mk 8,15\* mag ursprünglich ein Jesuswort gewesen sein, das für verschiedene Sinndeutungen und Ergänzungen offen war. Im jetzigen Kontext Mk 8,14–21 muss sich Mk 8,15, nimmt man das Bildwort des Sauerteiges ernst, auf eine Gemeinsamkeit zwischen Herodes Antipas und den Pharisäern beziehen, die als Fehlhaltung auch die Gruppenidentität der Jünger und der Leser gefährden könnte.<sup>102</sup> Mk 8,15 greift ad vocem Herodes Antipas also nicht auf Mk 6,17–29 zurück<sup>103</sup>, sondern auf Mk 6,14–16: Die

<sup>95</sup> L. HARTMAN, Mark, 243.

<sup>96</sup> D. LÜHRMANN, Markusevangelium, 116.

<sup>97</sup> E. LOHMEYER, Das Evangelium des Markus übersetzt und erklärt (KEK 2), Göttingen 1951<sup>11</sup>, 117; A. Y. COLLINS, Mark, 304, als Erwägung.

<sup>98</sup> A. a. O., 303; C. C. BLACK, Mark, 153.

<sup>99</sup> J. MARCUS, Mark 1–8 (AncB 27), New York, NY 2000, 258 f. 352; R. H. STEIN, Mark, 300 verweist auf die bleibende Unsicherheit in dieser Frage.

<sup>100</sup> Vgl. dasselbe Stichwort περίλυπος in Mk 6,26; 14,34.

<sup>101</sup> Vgl. die eindrucksvolle Kontrastierung von Mk 6,17–29 einerseits und Mk 6,30–44; 14,12–26 andererseits bei C. STRECKER, Macht – Tod – Leben – Körper. Koordinaten einer Verortung der frühchristlichen Rituale Taufe und Abendmahl, in: G. THEISSEN/P. VON GEMÜNDE (Hg.), Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums, Gütersloh 2007, 133–153.

<sup>102</sup> So prinzipiell zu Recht L. HARTMAN, Mark, 319 der dann aber auf halbreligiösen Aberglauben verweist.

<sup>103</sup> So aber F. J. MOLONEY, Mark, 160.

Jünger werden davor gewarnt, in Jesus nicht denjenigen zu sehen, der in der Not verlässlich helfen kann.<sup>104</sup> Textextern ist aufgrund der Nähe zu Mk 4,40 auf die erhoffte und erfahrene Hilfe in der Bedrängnis um des Glaubens willen angespielt.

### 3.4 Die Hohenpriester und Ältesten

Die Untersuchung kann sich auf die Hohenpriester beschränken, weil die Ältesten – vermutlich sind Mitglieder des Sanhedrin darunter zu verstehen – kein Eigenprofil als Erzählfigur bekommen und nie gesondert von den Hohenpriestern erwähnt werden.

Erstmals werden die Hohenpriester als Erzählfiguren<sup>105</sup> in der Leidensankündigung Mk 8,31 (zusammen mit den Ältesten) und Mk 10,33 erwähnt.<sup>106</sup> Jesu Leiden ist zwar von Gott her notwendig, wie das auf Dan 2,28<sup>Th</sup> zurückgehende δεῖ deutlich macht. Die göttliche Notwendigkeit des Leidens Jesu impliziert auch, dass in Wahrheit nicht seine menschlichen Gegenspieler die Macht haben, ihn zu vernichten.<sup>107</sup> Damit ist aber, siehe die Analogie im Fall des Judas Iskariot (Mk 14,21), nicht gesagt, dass die göttliche Notwendigkeit des Leidens Jesu die menschliche Schuld derer aufhebt, die aus der Sicht des Evangelisten dafür verantwortlich sind. Das Verbum ἀποδοκιμάζειν verbindet die erste Leidensankündigung mit dem Geschichtsabriss Mk 12,1–12, wo es in V. 10 im Schriftzitat erscheint. Die zweite Leidensankündigung nimmt Einzelheiten der Passionserzählung, u. a. die Überstellung an Pontius Pilatus, vorweg.

In Mk 11,18 wird deutlich, dass die Zukunftsankündigungen Jesu (Mk 8,31; 10,33) nicht unbegründet waren. Die Begründung des Bestrebens der Gegenspieler Jesu wird in der Furcht vor dem Außersichgeraten des Volkes über seine Lehre gegeben. Dies ist zunächst auf Mk 11,17 bezogen, wo Jesus die wahre Zweckbestimmung des Tempels, die den Zugang auch von Nichtjuden, d. h. auch den Zugang der Adressatinnen und Adressaten des Markusevangeliums, vorsieht<sup>108</sup>, und die Verfehlung Ungenannter daran formuliert, verweist aber für den Leser insgesamt auf die Lehrtätigkeit Jesu zurück. Faktisch geht es wieder

<sup>104</sup> Allgemein auf die christologische Frage bezieht u. a. D. LÜHRMANN, Markusevangelium, 138 die Stelle.

<sup>105</sup> A. Y. COLLINS, Mark, 405 erwägt, ob nicht einige der Hörer des Markusevangeliums eine Verbindung zu der in Mk 7,5 genannten „Tradition der Ältesten“ hergestellt haben.

<sup>106</sup> Dass von den Hohenpriestern im Plural gesprochen wird, kann auf dem – allerdings umstrittenen – Hintergrund verstanden werden, dass nicht nur der jeweils amtierende Hohepriester, sondern jeder, der aus einer der vier hohepriesterlichen Familien stammte und Sitz und Stimme im Sanhedrin hatte, diesen Titel trug (vgl. G. VERMES/F. MILLAR/M. BLACK [Hg.], *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* [175 B. C-A. D. 135] by Emil Schürer. *A New English Version Revised and Edited*, Bd. 2, Edinburgh 1979, 234–236).

<sup>107</sup> R. H. STEIN, Mark, 401. Späteren Christen war dies wichtig, weil in den Augen antiker Christenheitskritiker der Tod Jesu ihre Wahrheitsansprüche zunichtemacht.

<sup>108</sup> L. HARTMAN, Mark, 472.

um Jesu Autorität.<sup>109</sup> Bei den Jüngern ist das Außersichgeraten Anzeichen für mangelndes Verstehen; das Außersichgeraten des Volkes hingegen dient dem Evangelisten als indirekter Hinweis auf die Autorität Jesu und isoliert obendrein die Hohenpriester, zeigt also textextern, dass man auch zu einem anderen Urteil über Jesus als sie kommen konnte.<sup>110</sup> Die Furcht der Oberen ist hingegen rein opportunistisch<sup>111</sup>: Nicht die Furcht vor dem Volk, sondern die Orientierung an Gottes Willen (vgl. Jer 26) sollte der Maßstab ihres Handelns sein – die Hohenpriester verfehlen sich also an ihrer eigenen *Narratorial World*.

In ähnlicher Weise formuliert der Evangelist diese Behauptung in Mk 12,12, wo V. 12b sicherstellt, dass die Gegnerschaft der in Mk 11,27 Genannten gegen Jesus nicht einer u. U. entschuldbaren Unkenntnis, sondern willentlicher Selbstverweigerung entspringt. Indirekt markiert die Wendung in V. 12b die Parabel Mk 12,1–9 als Allegorie<sup>112</sup> auf die Geschichte Israels, die in der bekannten, in 2 Chr 36,15 f.; Neh 9,26 erstmals sichtbaren Traditionslinie einseitig unter dem Aspekt des Widerstandes Israels gegen die von Gott gesandten Propheten gesehen wird. Auch in frühjüdischer, vom Christentum noch völlig unbeeinflusster Literatur kann eine so einseitige Sicht der Geschichte begegnen.<sup>113</sup> Die Aneignung dieser Sicht dient dem Evangelisten wie denen, für die er schreibt, als Legitimierung ihrer eigenen, inmitten des pluralen Judentums umstrittenen Position. Im Markusevangelium ist diese Tradition ein Angriff gegen die Führungseliten Israels, nicht gegen Israel insgesamt.<sup>114</sup> Später wird sie jedoch zur leider üblich gewordenen Sicht Israels seitens der Christen aus den Nichtjuden.

Mk 14,1 zufolge wollen die Hohenpriester zusammen mit den Schriftgelehrten Jesu Verhaftung abseits vom Fest bewerkstelligen, denn sie befürchten einen Volksaufstand. U. a. die aus der Anfangszeit des Archelaos berichteten Vorgänge nach Josephus, Bell. Iud. II,10 f. 42–44<sup>115</sup> zeigen, dass solche Befürchtungen keinesfalls unbegründet waren. Es ist nicht sicher, aber sehr wohl möglich, dass der Evangelist in Mk 14,2 das Stichwort λαός bewusst benutzt und die Assoziation „Gottesvolk“ anklingen lässt. Der Beschluss, Jesus unschädlich zu machen, wäre dann aus der Perspektive der Hohenpriester aus Verantwortung für das Gottesvolk heraus ergangen – ihre *Intention World* ist für einen Standpunkt von außen durchaus nachvollziehbar. Was historisch plausibel erscheint, ist jedoch wohl kaum das, was die Erzählstimme zu verstehen geben will. Verantwortung

<sup>109</sup> M. E. BORING, Mark, 324.

<sup>110</sup> D. R. A. HARE, Mark, 144; F. J. MOLONEY, Mark, 235.

<sup>111</sup> Ihr Zögern hier und in Mk 12,12 bereitet ihre Erwägung nach Mk 14,1 vor, dass sie der Person Jesus mit List habhaft werden wollen (vgl. A. Y. COLLINS, Mark, 532).

<sup>112</sup> A. Y. COLLINS, Mark, 549.

<sup>113</sup> Vgl. nur die Zehn-Wochen-Apokalypse; bes. Hen(aeth) 90,6 f. o.ä.

<sup>114</sup> So zu Recht M. E. BORING, Mark, 331 u. a.

<sup>115</sup> F. J. MOLONEY, Mark, 280 verweist zusätzlich auf JOSEPHUS, Bell. Iud. II,255.280 f.; V,244; Ant. Iud. XVII,213–218; XX,105–112.

für das Gottesvolk hätte ein Eintreten für Jesus, nicht gegen ihn, nach sich ziehen müssen.

Im Sanhedrinverhör Mk 14,55–65 zeigt sich zunächst, dass der Versuch, Jesus wegen einer Aussage gegen den Tempel zu verurteilen, nicht zum Ziel führt – unbeschadet heutiger Rückfragen nach der Historizität einer Urform einer Tempeluntergangsankündigung, die der Urgemeinde Schwierigkeiten bereitet hat, erhält der Leser das Bild erfolglosen Bemühens der Gegenspieler Jesu. Im weiteren Verlauf dominieren aktuelle Interessen. Der Rahmen des Verhörs mag traditionsgeschichtlich alt sein; die jetzigen Fragen des Hohenpriesters und die Antwort Jesu sind an aktuellen Auseinandersetzungen orientiert, die die Anhänger Jesu aufgrund ihres auf die Heilige Schrift Israels gestützten<sup>116</sup> Bekenntnisses zum Gekreuzigten erleben.<sup>117</sup> Nach jüdischem Recht ist ein Messiasanspruch, auch wenn er sich nicht einlösen lässt, kein Straftatbestand, und Jesus hat den Gottesnamen nicht ausgesprochen (vgl. Lev 24,16<sup>LXX</sup>). Das Urteil, Jesus habe „gelästert“, ist die Reaktion der nicht an Jesus glaubenden Juden auf seinen Selbstanspruch.<sup>118</sup>

In Mk 15,10 weiß die Erzählstimme von der Einschätzung des Pilatus zu berichten, seinem Eindruck nach sei Jesus aus Neid überstellt worden.<sup>119</sup> Die Erzählstimme macht sich die Bewertung des Pilatus zu eigen<sup>120</sup>, spielt dadurch seine Verantwortung für den Tod Jesu herunter.<sup>121</sup> Die belastenden Folgen, unter denen Juden jahrhundertlang zu leiden hatten, liegen auf der Hand.

Die Verspottung der Hohenpriester und der Schriftgelehrten in Mk 15,31 f. ist abschließende Stellungnahme derer, die nach Markus letztlich für den Tod Jesu verantwortlich sind, und derer, die schon zu Zeiten des Wirkens Jesu in Galiläa seine ἐξουσία angefochten hatten. Sie ist aber zusätzlich die Fortsetzung der Zeichenforderung seitens der Pharisäer.<sup>122</sup> Abgehoben wird auf die Ohnmacht dieses vermeintlichen „Königs Israels“.<sup>123</sup> Der Leser wird ihrer Zusicherung, im Falle der Verwirklichung des von ihnen Vorgeschlagenen „zu glauben“, aufgrund ihres bisher gezeigten Verhaltens misstrauen: Sie könnten auch ein solches Zeichen auf „Beelzebul“ zurückführen (Mk 3,22)<sup>124</sup> – auch kann man sehen, ohne

<sup>116</sup> Vgl. die Anspielungen auf Ps 110,1 und Dan 7,13 f. in Mk 14,62.

<sup>117</sup> M. E. BORING, Mark, 413.

<sup>118</sup> Der Zusammenhang zwischen Anklage wegen Lästerung und Todesbeschluss ist auch sonst in frühjüdischer Literatur bezeugt (PHILO, Fug. 84; Mos. II,206).

<sup>119</sup> Dass der Geist des Neides zum Blutvergießen reizt, ist auch in TestXII.Sim 4,8 gesagt.

<sup>120</sup> Den von Pilatus den Hohenpriestern unterstellten Neid werden die Leser am ehesten mit dem Eindruck des Wirkens Jesu auf die Massen (Mk 11,18) begründen (L. HARTMAN, Mark, 622).

<sup>121</sup> S. HÜBENTHAL, Markusevangelium, 207, Anm. 156 sowie 342.

<sup>122</sup> M. E. BORING, Mark, 429; R. H. STEIN, Mark, 714.

<sup>123</sup> Vielleicht liegt (so jedenfalls M. A. BEAVIS, Mark, 228) eine Ironie des Erzählers vor: Unfreiwillig sagen die Spötter Wahres über den Verspotteten aus.

<sup>124</sup> R. H. STEIN, Mark, 714.

zum Glauben zu kommen (Mk 4,12).<sup>125</sup> Käme Jesus ihrer Aufforderung nach, würde er seiner Sendung untreu (Mk 10,45)<sup>126</sup>; auch wäre ein Widerspruch zu Jesu Aufforderung Mk 8,34 gegeben.<sup>127</sup> In nachösterlicher Perspektive spiegelt die Verspottung aktuelle Erfahrungen der Anhänger Jesu, die sich immer wieder antichristlichen Spottes zu erwehren hatten.<sup>128</sup>

### 3.5 Pontius Pilatus

Der *praefectus Judaeae*<sup>129</sup> wird in Mk 15,1 ohne Amtsbezeichnung und ohne „Pontius“ eingeführt. Bei den Rezipientinnen und Rezipienten des Markusevangeliums wird ein (kontinuierlich erinnertes basales) Wissen über seine Rolle in der *vita* Jesu vorausgesetzt. Die Festlegung der *causa* Jesu auf ein politisches Verständnis (15,2) ist nicht von Äußerungen der Erzählfigur Jesus begründet (vgl. dagegen Mk 12,17a), aber vom Echtweltwissen um die Funktion römischer Präfecten her plausibel. Jesu doppeldeutige Antwort<sup>130</sup> hat Pilatus als Bestätigung seiner Frage empfunden, wie Mk 15,9. 12. 18.26 zeigen. Der Inhalt der Anklage seitens der Hohenpriester wird nicht erklärt. Wichtiger ist dem Evangelisten, dass Jesus auch nach wiederholter Aufforderung des Pilatus zu diesen Anklagen keine Stellung nimmt, was die Erzählstimme nicht kommentiert.<sup>131</sup> Der Leser würde aus seinem Echtweltwissen heraus erwarten, dass Pilatus Jesu Schweigen als Schuldgeständnis wertet und den Befehl zur Kreuzigung gibt. Die Erzählstimme durchkreuzt diese Erwartung; die Verwunderung des Pilatus führt die Erzählung an einen toten Punkt, ist literarisch gesehen ein retardierendes Moment<sup>132</sup>, das eine neue Wendung des Geschehens in Aussicht stellt oder, wenn wie im Markusevangelium das ursprünglich anvisierte Ziel einer Erzählfigur erreicht werden soll, nach einer zusätzlichen Szene verlangt. Die Barabbas-Szene

<sup>125</sup> M. E. BORING, Mark, 429.

<sup>126</sup> R. H. STEIN, Mark, 714.

<sup>127</sup> M. E. BORING, Mark, 429; L. HARTMAN, Mark, 643.

<sup>128</sup> Vgl. Kelsos, bei ORIGENES, Cels. II,9,31; PORPHYRIUS, Frag. 15 (Harnack); Julian Apostata, bei FACUNDUS VON HERMIANE, Pro Def. Trium Cap. IV,2,62.

<sup>129</sup> Vgl. die 1961 veröffentlichte Inschrift aus Caesarea Maritima, SCI 18, 1999, 85 ff.

<sup>130</sup> Die Wendung  $\sigma\upsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\varsigma$  kann (so M. E. BORING, Mark, 419) aufgefasst werden als Bejahung von Aussageform und Inhalt, als Bejahung der Aussage, aber inhaltlicher Distanzierung (Jesus sieht sich selbst als König, aber nicht unbedingt in dem Sinn, wie Pilatus das meint [vgl. F. J. MOLONEY, Mark, 311]) oder als Distanzierung in beidem („Ich verstehe mich nicht als König“), wenn nicht sogar als Frage („Meinst du das ernst?“).

<sup>131</sup> Ob es häufiger vorkam, dass jüdische Angeklagte vor dem römischen Statthalter nichts aussagten, um nicht andere zu gefährden (so als Erwägung C. C. BLACK, Mark, 316)? Ob die Erzählstimme auf die Tradition des leidenden Gerechten oder auf Jes 53 angespielt wissen wollte? Es lässt sich nicht klären.

<sup>132</sup> Nur aus dieser Beobachtung heraus wäre es möglich, der nicht kommentierenden Erzählstimme doch eine Absicht zu attribuieren: Vielleicht soll Jesu Unschuld aufgewiesen werden, wie es in der Josephus-Parallele (JOSEPHUS, Ant. Iud. XVIII,59) um den Aufweis der Unschuld der jüdischen Volksmenge geht.

erfüllt literarisch gesehen diesen Zweck. Sie will weniger auf historische Plausibilität<sup>133</sup> denn vielmehr auf ihre theologische Funktion befragt sein: Jesus wird ein weiteres Mal von politischen Aufführern distanziert.<sup>134</sup> In dieser Szene wird Pilatus als schwächliche Figur gezeichnet, ähnlich wie Herodes Antipas in Mk 6,14–29.<sup>135</sup> Seine Motivation, dem Volk einen Gefallen zu tun, kann von gebildeten Lesern als fragwürdig beurteilt werden, wenn man die Anschauung zugrunde legt, dass der gebildete Herrscher sich nicht dem verantwortungslosen Gebaren des ὄχλος beugen soll.<sup>136</sup> Das Bild des schwächlichen Pilatus sticht bekanntlich ab von dem, was der Zeitgenosse Philo von Alexandria zeichnet: Die Amtsführung des unbeugsamen und eigenwilligen *praefectus* sei durch Bestechlichkeit, Hochmut, Räubereien, Misshandlungen, Beleidigungen, fortgesetzte Hinrichtungen ohne Gerichtsverfahren sowie unaufhörliche und unerträgliche Grausamkeit gekennzeichnet gewesen.<sup>137</sup>

Die Verspottung soll nicht nur Jesus als Privatperson treffen, sondern die Hoffnung Israels auf ein eigenes, von Rom unabhängiges Königtum im Allgemeinen. Eine Verspottung als Königs-Staffage wird in antijüdischer Stoßrichtung auch bei Philo, Flacc. 36–39, berichtet.

Nach dem überraschend bald erfolgten Tod Jesu schenkt Pilatus dem Joseph von Arimathia den Leichnam. Griechisch-römische wie jüdische Texte zeigen, dass die Freigabe des Leichnams eines Hingerichteten bewilligt<sup>138</sup>, aber auch abgelehnt<sup>139</sup> werden konnte. Eine Rechtssicherheit bestand nicht. Insofern wird die mk Charakteristik des Joseph von Arimathia mit *τολμᾶν*, des Pilatus mit *δωρεῖσθαι* den Lesenden plausibel erscheinen.

<sup>133</sup> Vgl. F. J. MOLONEY, Mark, 313; A. Y. COLLINS, Mark, 714.

<sup>134</sup> Die philologisch korrekte Übersetzung des Namens „Barabbas“ als „Sohn des Vaters“ ergibt für einige Kommentatoren (z. B. M. E. BORING, Mark, 420; C. C. BLACK, Mark, 318 f.) einen zusätzlichen Gegensatz zwischen diesem „Sohn des Vaters“ und dem anderen „Sohn des (göttlichen) Vaters“ (vgl. Mk 1,11). Für diese allegorische Ausdeutung sehe ich keine Signale seitens der Erzählstimme; sie wäre auch der griechisch-sprachigen Leserschaft des Evangelisten nicht deutlich geworden (so zu Recht R. H. STEIN, Mark, 700), da Markus den Namen Barabbas gerade nicht übersetzt, anders, als er es mit sonstigen aramäischen Ausdrücken praktiziert.

<sup>135</sup> Auf diese Parallele wird mehrfach verwiesen, z. B. bei M. E. BORING, Mark, 421; R. H. STEIN, Mark, 702, Anm. 5; C. C. BLACK, Mark 157. Stein bezeichnet Pilatus als noch verwerflicher als die Hohenpriester; diese hätten, im Gegensatz zu Pilatus, wenigstens aus innerer Überzeugung gehandelt. Theologisch ist das sehr wohl zu bedenken – ob der Evangelist Markus das mit seiner Figurenzeichnung der Hohenpriester im Auge hatte?

<sup>136</sup> L. HARTMAN, Mark, 601 f. mit Verweis auf PHILO, Praem. 20 und DIO CHRYSOSTOMUS, Or. 34,33.

<sup>137</sup> PHILO, Leg. 301 f.

<sup>138</sup> CICERO, Verr. 5; JOSEPHUS, Ant. Iud. IV,265.

<sup>139</sup> PHILO, Flacc. 84; TACITUS, Ann. VI,29.

### 3.6 Judas Iskariot

Für den Evangelisten Markus ist Judas der Prototyp der unbewussten oder bewussten Denunzianten in den eigenen Reihen. Er ist es, der durch sein Handeln das Leidensgeschehen in Gang setzt, den Eliten – nach der Darstellung des Evangelisten – dazu verhilft, ihren schon länger gehegten Plan der Beseitigung Jesu zu verwirklichen. In Mk 14,10 f. zeigt die Kennzeichnung „einer von den Zwölfen“ in Verbindung mit dem zunächst harmlos scheinenden Verbum „ging weg“ an, dass Judas sich bewusst von dem Jüngerkreis distanziert und nicht mehr „bei Jesus ist“ (vgl. Mk 3,14). Mk 14,18–21 ist nicht Erinnerung an reale Vorgänge vor dem Tod Jesu; die Frage „doch nicht etwa ich“ (Mk 14,19) spiegelt das Erschrecken darüber, dass jeder in der Gruppe zu solchem Verhalten fähig wäre. Jesu abschließendes Wort Mk 14,21 unterscheidet: Jesu Leiden geschieht dem Willen Gottes gemäß, trotzdem ist das Verhalten des Judas damit nicht gerechtfertigt oder gar einer „höheren Sinndeutung“ eingeordnet. Den Kuss des Judas wird man am ehesten als Vorspiegelung falscher Freundschaft deuten; die Gemeinde wird gewarnt, dass es auch in ihr falsche Freundschaft geben kann. Insgesamt überwiegen also auch bei der Zeichnung des Judas Iskariot aktuelle Interessen.

## 4. Die Gegenspieler und die Jünger im Vergleich

Die Konstruktion der Charaktere der Gegenspieler kann nicht ohne Seitenblick auf die Konstruktion anderer Charaktere, vor allem der Jünger, erfolgen. Nahe liegt der Vergleich anhand dessen, was den Jüngern vorgeworfen wird und wovor sie gewarnt werden.

Vorwürfe an die Adresse der Jünger sind auf die Erkenntnis der Person Jesu, seiner Vollmacht wie der Notwendigkeit seines Leidens bezogen, aber auch auf halachische Fragen (Mk 7,18). Terminologische Parallelen bestehen im Vorwurf des *διαλογίζομαι* durch Jesus gegenüber den Schriftgelehrten (Mk 2,8; 11,31) wie den Jüngern (Mk 8,16 f.; 9,33)<sup>140</sup>, aber auch der *πώρωσις*, gegenüber den Pharisäern wie den Jüngern von der Erzählstimme konstatiert<sup>141</sup>, allerdings zu unterschiedlichen Themen (Mk 3,5; 6,52).<sup>142</sup> Aufschlussreich ist das mk Vo-

<sup>140</sup> Das Verbum hat die Negativbedeutung nicht grundsätzlich (vgl. Lk 1,29 von der Überlegung Marias: „Was für ein Gruß ist das“).

<sup>141</sup> Das schon immer als auffallend gewertete Jüngerunverständnismotiv im Markusevangelium ist auch unter sozialpsychologischer Perspektive auffallend (vgl. D. M. TAYLOR/F. M. MOGHADDAM, *Theories*, 168 zur Einschätzung negativen Verhaltens bei der Eigengruppe einerseits, bei der Fremdgruppe andererseits): Die Terminologie der Verstockung wird auch von den Jüngern gebraucht.

<sup>142</sup> Weniger aussagekräftig ist die Verwendung von *πλανάω*. Bei den Sadduzäern steht schlichter Irrtum dahinter (Mk 12,24.27), während gegenüber den Jüngern vor aktiver Verführung gewarnt wird (Mk 13,5 f.; dasselbe mit Compositum *ἀποπλανάω* in Mk 13,22).

kabular des Erkennens und Verstehens in seiner Verwendung: Während seitens der Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten in Mk 12,12 sehr wohl ein „Erkennen“ (Γινώσκω) ausgesagt wird – zu dem Zweck, ihr weiteres Verhalten als schuldhaftige Selbstverweigerung zu bezeichnen<sup>143</sup> –, wird die Wortgruppe συνίημι/ ἀσύνετος von dem (fehlenden) Verstehen der Gegner nicht gebraucht. Ihnen wird das offenbar gar nicht zugetraut. Eine sachliche Differenz besteht darin, dass der Vorwurf der Schriftunkenntnis, an die Adresse der Gegenspieler in halachischen und haggadischen Fragen gerichtet, gegenüber den Jüngern an keiner Stelle begegnet.

Warnungen Jesu an die Gegner sind auf die Verkennung seiner Sendung und die Verkennung ihrer eigenen Rolle in der Geschichte Israels bezogen (Mk 12,1–12), Warnungen an die Adresse der Jünger beziehen sich u. a. auf die Verkennung der Vollmacht Jesu, aber auch auf das Unverständnis seines Leidensweges (Mk 8,33).<sup>144</sup> Zukunftsansagen an die Gegenspieler Jesu können Warnungen vor dem jüngsten Gericht sein (Mk 3,28 f.; 14,62), während Zukunftsansagen an die eigene Gruppe u. a. innergeschichtlich geltende Warnungen vor Verführung beinhalten (Mk 13,5 f. 21–23).

Auch ein Vergleich der den Erzählfiguren zugeschriebenen Affekte ist aufschlussreich: Bei den Jüngern sind es die Angst in einer Notsituation (Mk 6,49) und die Sorge in einer Situation des Mangels (Mk 8,16) sowie das beschämte Schweigen angesichts einer verkehrten Einstellung (Mk 9,34). Affektgeleitete Reaktion der Gegner des Täufers (Mk 6,20; 11,32) wie Jesu (Mk 11,18; 12,12) ist die Furcht, die auktorial als Zeichen des Opportunismus gebrandmarkt wird.

## 5. Erzähltechniken im Markusevangelium

### 5.1 Steigerung

Das Wort ταῦτα, von Jesus gegenüber den Schriftgelehrten gebraucht (Mk 2,8), ist neutral. Nach Mk 2,25 attackiert Jesus erstmals seine Gegner, die Pharisäer, mit dem Vorwurf der Unkenntnis der Schrift; im Gegenzug darauf sinnen sie auf Anklage (Mk 3,2); die Erzählstimme bewertet die Anklage sowie das Schweigen auf die Pauschalierung (s. u.) als Verstockung (Mk 3,5) und schreibt ihnen den Tötungsbeschluss zu (Mk 3,6).

Ein zweites Mal wird das Prinzip der Steigerung in Mk 11; 12 angewandt, wo die äußere Unterlegenheit der Gegner im Verein mit theologischer Argumen-

<sup>143</sup> Das Verbum wird aber nie mit Verneinung von der fehlenden Erkenntnis der Gegner gebraucht.

<sup>144</sup> Was Jesus in Mk 8,33 mit verneintem φρονέω konstatiert, bestätigt in Mk 9,32 die Erzählstimme mit ἀγνοέω.

tation (Mk 12,17b mit Aufnahme des Ersten Gebots; Mk 12,26 mit Aufnahme von Ex 3,6; Mk 12,29 f. mit Aufnahme von Dtn 6,4f.) die Gegner insgesamt ins Unrecht setzt, während für Jesus das Stehen zur jüdischen Tradition reklamiert wird.

### 5.2 Pauschalierung

Die Tendenz zur Pauschalierung findet sich gerade bei den Schriftgelehrten am Anfang wie gegen Ende des Markusevangeliums. Die Erzählstimme führt sie in einem für sie ungünstigen Vergleich mit Jesu ἐξουσία ein (Mk 1,22), die Erzählfigur Jesus warnt vor ihrem asozialen Verhalten (Mk 12,38). Beides bleibt aber für den Leser des Markusevangeliums sachlich unbegründet: Es hat bisher kein Angehöriger dieser Gruppe eine Probe seiner Lehre gegeben bzw. asoziales Verhalten an den Tag gelegt.

Aber auch in der Beschreibung der Pharisäer wird diese Technik der Pauschalierung angewandt: In der in Mk 3,1–6 beschriebenen Situation liegt für den Mann mit der gelähmten Hand keine Lebensgefahr vor, so dass die durch Jesus aufgestellte Alternative „Leben retten oder töten“ unsachgemäß ist.<sup>145</sup> Die von Jesus gescholtene Korban-Praxis ist keineswegs exklusiv pharisäisch, ebenso wenig die auf Dtn 24,1 beruhende Scheidungspraxis und -diskussion im antiken Judentum.

Diese Pauschalierung ist wohl Reflex pauschaler Erfahrungen, denen sich die erinnernde Gemeinde ausgesetzt sieht: nicht an Jesus glaubende Menschen, Juden wie Nichtjuden werden pauschal als Gegner Jesu (Mk 9,31) wie der Gemeinde (Mk 13,9) wahrgenommen (s. o.).

Allerdings sind auch sozialpsychologische Gesichtspunkte zu beachten. Es gibt eine „out-group homogeneity“ seitens der Wahrnehmung der Eigengruppe, aber es ist unklar, ob diese darauf beruht, dass man den Wunsch hat, seine Identität innerhalb der Eigengruppe zu behaupten durch De-individualisation der outgroup oder ob es schlichtweg auf mangelnder Vertrautheit mit der outgroup beruht.<sup>146</sup>

### 5.3 Szenische Ausblendung

Diese Technik soll in Mk 2,12 den Einwand der Schriftgelehrten Mk 2,6–8 als unbegründet erscheinen lassen, dient manchmal aber auch dazu, die Jünger Jesu als diejenigen zu bezeichnen, denen eigentlich sein Wort gilt. Nur sie, nicht die Schriftgelehrten, erfahren in Mk 3,35, dass die höchste Norm in der *Orientation World* Jesu die Orientierung am Willen Gottes ist; und nur sie erfahren, was Jesu

<sup>145</sup> So auch C. C. BLACK, *Mark*, 99. Als weitere Technik wäre die der Groteske zu nennen, allerdings nur einmal, gegenüber den Sadduzäern angewandt (Mk 12,18–27).

<sup>146</sup> D. M. TAYLOR / F. M. MOGHADDAM, *Theories*, 163.

provokantes Wort von der Reinheit Mk 7,15 eigentlich meint, nämlich ethische Reinheit (Mk 7,21 f.).<sup>147</sup>

Der Sinn dieser Technik ist deutlich: Nur in der Gemeinde der Anhänger Jesu wird sein Status richtig erkannt, und nur in der Gemeinde der Anhänger Jesu wird Gottes Wille praktiziert.

#### 5.4 Kontrast

Im Fall der Schriftgelehrten entsteht der Kontrast an mehreren Stellen: Durch die Aufforderung Jesu an den ehemals Aussätzigen, toragemäßig zu opfern (Mk 1,44), wird das im Folgenden erzählte Verhalten (Mk 2,6–8) für den Leser von vornherein diskreditiert.<sup>148</sup> Ein weiterer Kontrast wird da erzielt, wo dem Beelzebulvorwurf (Mk 3,32) in Mk 3,35 die Verwirklichung des Willens Gottes als Kriterium der Nähe zu Jesus hingestellt wird. Schließlich ist es der eine Schriftgelehrte, der in Mk 12,28 die Gegnerschaft der anderen Schriftgelehrten als unangebracht desavouiert.

## 6. Abschließende Thesen

### 6.1 Die Textwelt des Markusevangeliums

Politische und wirtschaftliche Eliten sind Teil der Textwelt (Pontius Pilatus muss nicht eigens vorgestellt werden), werden jedoch zumeist (Ausnahme: Joseph von Arimathia) aus einer Perspektive „von unten“ betrachtet. Statthalter und Klientelkönige erscheinen nur als Gegner des Täufers (Mk 6,14–29), Jesu (Mk 15,1–15) und der Anhänger Jesu (Mk 13,9); eine Bemerkung über die Überzeugungskraft des Christentums auch für Höhergestellte (das ist die Textpragmatik von Apg 26,28) ist im Markusevangelium (noch) nicht im Blick. Die Schriftgelehrten sind die Hauptgegner bei Markus; sie, denen die Erzählstimme jede Vollmacht abspricht, stellen Jesu Vollmacht in Frage und sind zusammen mit den Hohenpriestern und Ältesten für seinen Tod verantwortlich. Pharisäer streiten mit Jesus vor allem wegen halachischer Fragen, stellen aber ebenfalls seine Autorität in Frage. Die Fehleinschätzung des Herodes Antipas, in Jesus „nur“ den wieder erweckten Täufer zu sehen, ist, weil sie der umfassenderen Autorität Jesu nicht gerecht wird, eine generelle Gefahr auch für die Jünger. Hohepriester und Älteste sind als Gegenspieler im Kontext der Passion Jesu benannt; Jesu Passion ist aber in der Textwelt des Markusevangeliums vornehmlich die Konsequenz des Selbstanspruches Jesu, dessen Ablehnung Jesu Anhänger nachösterlich immer wieder erleben. Pontius Pilatus repräsentiert diejenigen römischen Offizialen, die auch

<sup>147</sup> S. HÜBENTHAL, Markusevangelium, 426.

<sup>148</sup> So auch M. E. BORING, Mark, 72.

in der Erfahrung der Anhänger Jesu nach Ostern als Gegner ihres Wahrheitsanspruches zu erleben sind (Mk 13,9). Das Beispiel des Judas Iskariot zeigt, dass unbewusste Schädigung oder bewusstes Denunziantentum auch in den eigenen Reihen auftreten können.

### 6.2 Die Actual World des Markusevangeliums

Juden, die nicht an Jesus glauben, bestreiten den Anspruch Jesu und damit den Anspruch seiner Anhänger auf Legitimität ihres Sonderweges; Anhänger Jesu werfen den nicht an Jesus glaubenden Juden Unkenntnis der Heiligen Schrift Israels vor, d. h. die Verfehlung des selbstgesetzten Ziels der Orientierung an der für alle maßgebenden Größe. Der halachische Sonderweg der Jesuanhänger, für die Markus schreibt, ist in den Augen der Gruppe begründet in der Vollmacht Jesu, ist aber zugleich Grund für die Hinrichtung Jesu wie auch für gegenwärtige Konflikte mit nicht an Jesus glaubenden Juden. Dem nichtjüdischen Gegenspieler Pontius Pilatus wird Jesus nur als Infragestellung der römischen Autorität ansichtig wie das Christentum in der Wahrnehmung griechisch-römischer Umwelt, trotz des Bemühens, die eigene Loyalität zu erweisen<sup>149</sup>, überhaupt als Infragestellung eines griechisch-römischen Grundkonsenses gilt.<sup>150</sup>

## Bibliographie

- BEAVIS, M. A., Mark (Paideia Commentaries on the New Testament), Grand Rapids, MI 2011.
- BLACK, C. C., Mark (ANTC), Nashville, TN 2011.
- BORING, M. E., Mark. A Commentary (NTL), Louisville, KY/London 2006.
- BROADHEAD, E. K., Mark (Readings), Sheffield 2001.
- COLLINS, A. Y., Mark. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis, MN 2007.
- DEINES, R., Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Johannes 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu (WUNT II 53), Tübingen 1993.
- DERS., Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz (WUNT 101), Tübingen 1997.
- DU TOIT, D. S., Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen (WMANT 111), Neukirchen-Vluyn 2006.
- FLUDERNIK, M., Erzähltheorie. Eine Einführung (Einführung Literaturwissenschaft), Darmstadt 2008<sup>2</sup>.
- FUNK, R. W., The Poetics of Biblical Narrative (Foundations & Facets. Literary Facets), Sonoma, CA 1988.

<sup>149</sup> JUSTIN, 1 Apol. 17,1–3.

<sup>150</sup> Vgl. Kelsos, bei ORIGENES, Cels. III,14,15; VIII,68; PLINIUS, Ep. X,96,5; 97,1; LUKIAN, Peregr. 13.

- GNILKA, J., Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband: Mk 8,7–16,20 (EKK 2/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986<sup>2</sup>.
- GUNDRY, R. H., Mark. A Commentary on His Apology for the Cross, Grand Rapids, MI 1993.
- HAHN, F. (Hg.), Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung (SBS 118/119), Stuttgart 1985.
- HAMBURGER, K., Die Logik der Dichtung, Stuttgart 1957, 1994<sup>4</sup>.
- HARE, D. R. A., Mark (WestBC), Louisville, KY 1996.
- HARTMAN, L., Mark for the Nations, Eugene, OR 2010.
- HENGEL, M., Zwischen Jesus und Paulus. Die ‚Hellenisten‘, die ‚Sieben‘ und Stephanus (Apg 6,1–15; 7,54–8,2), ZThK 72 (1975), 151–206.
- HERMAN, D. (Hg.), The Cambridge Companion to Narrative, Cambridge 2007.
- HÜBENTHAL, S., Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis (FRLANT 253), Göttingen 2014.
- HÜHN, P. u. a. (Hg.), Handbook of Narratology, Berlin/New York, NY 2009.
- JANNIDIS, F., Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie (Narratologia 3), Berlin/New York, NY 2004.
- DERS., Character, in: P. HÜHN u. a. (Hg.), Handbook of Narratology, Berlin/New York, NY 2009, 14–29.
- KUHN, H.-W., Ältere Sammlungen im Markusevangelium (StUNT 8), Göttingen 1971.
- LAHN, S./MEISTER, C., Einführung in die Erzähltextanalyse, Stuttgart 2016<sup>3</sup>.
- LOHMEYER, E., Das Evangelium des Markus übersetzt und erklärt (KEK 2), Göttingen 1951<sup>11</sup>.
- LÜHRMANN, D., Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987.
- MARCUS, J., Mark 1–8 (AncB 27), New York, NY 2000.
- MARGOLIN, U., Character, in: D. HERMAN (Hg.), The Cambridge Companion to Narrative, Cambridge 2007, 66–79.
- MARTÍNEZ, M. (Hg.), Handbuch Erzählliteratur. Theorie, Analyse, Geschichte, Stuttgart/Weimar 2011.
- DERS., Figur, in: DERS. (Hg.), Handbuch Erzählliteratur. Theorie, Analyse, Geschichte. Stuttgart/Weimar 2011, 145–150.
- MEISER, M., Die Reaktion des Volkes auf Jesus. Eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien (BZNW 96), Berlin/New York, NY 1998.
- DERS., Reinheitsfragen und Begräbnissitten. Der Evangelist Markus als Zeuge frühjüdischer Alltagskultur, in: R. DEINES/J. HERZER/K.-W. NIEBUHR (Hg.), Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen. III. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti 21.–24. Mai 2009, Leipzig (WUNT 274), Tübingen 2011, 443–460.
- MICHIE, D./RHOADS, D./DEWEY, J., Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel. Minneapolis, MN 2012<sup>3</sup>.
- MOLONEY, F. J., The Gospel of Mark. A Commentary, Grand Rapids, MI 2002.
- NÜNNING, A./NÜNNING, V. (Hg.), Neue Ansätze in der Erzähltheorie, Trier 2002.
- DIESS., Von der strukturalistischen zur postklassischen Erzähltheorie, in: DIESS. (Hg.), Neue Ansätze in der Erzähltheorie, Trier 2002, 1–33.
- ÖHLER, M., The Expectation of Elijah and the Presence of the Kingdom of God, JBL 118 (1999), 461–476.

- PESCH, R., Das Markusevangelium. 1: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26 (HthK 2/1), Freiburg 1989<sup>5</sup>; 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThK 2/2), Freiburg 1991<sup>4</sup>.
- POWELL, M., *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis, MN 1990.
- REGEV, E., Moral Impurity and the Temple in Early Christianity in Light of Ancient Greek Practice and Qumranic Ideology, *HThR* 97 (2004), 383–411.
- ROLOFF, J., *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1973<sup>2</sup>.
- SALDARINI, A. J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palaestian Society. A Sociological Approach (BRS)*, Grand Rapids, MI 2001.
- SCHAEFFER, J.-M., Fictional vs. Factual Narration, in: P. HÜHN u. a. (Hg.), *Handbook of Narratology*, Berlin/New York, NY 2009, 98–114.
- SCHMID, W., *Elemente der Narratologie*, Berlin/New York, NY 2008<sup>2</sup>.
- DEBS., Implied Author, in: P. HÜHN u. a. (Hg.), *Handbook of Narratology*, Berlin/New York, NY 2009, 161–173.
- DEBS., Erzählstimme, in: M. MARTÍNEZ (Hg.), *Handbuch Erzählliteratur. Theorie, Analyse, Geschichte*, Stuttgart/Weimar 2011, 131–138.
- STEIN, R. H., *Mark (BECNT)*, Grand Rapids, MI 2008.
- STEMBERGER, G., *Pharisäer, Sadduzäer, Essener (SBS 191)*, Stuttgart 1991.
- STRECKER, C., Macht – Tod – Leben – Körper. Koordinaten einer Verortung der frühchristlichen Rituale Taufe und Abendmahl, in: G. THEISSEN/P. VON GEMÜNDEN (Hg.), *Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*, Gütersloh 2007, 133–153.
- STÜRMER, S., *Sozialpsychologie (UTB Basics)*, München/Basel 2009.
- TAYLOR, D. M./MOGHADDAM, F. M., *Theories of Intergroup Relations. International Social Psychological Perspectives*, Westport/London 1994<sup>2</sup>.
- VERMES, G./MILLAR, F./BLACK, M. (Hg.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.-A. D. 135) by Emil Schürer. A New English Version Revised and Edited*, Bd. 2, Edinburgh 1979.
- WISCHMEYER, O., 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: E.-M. BECKER/A. RUNESSON (Hg.), *Mark and Matthew I. Comparative Readings. Understanding the Earliest Gospels in their First-Century Settings (WUNT 271)*, Tübingen 2011, 375–378.
- ZYMNER, R., „Stimme(n)“ als Text und Stimme(n) als Ereignis, in: A. BLÖDORN/D. LANGER/M. SCHEFFEL (Hg.), *Stimme(n) im Text. Narratologische Positionsbestimmungen*, Berlin/New York, NY 2006.