

Martin Meiser

# Das Evangelium nach Markus



# Das Neue Testament Deutsch

Neues Göttinger Bibelwerk

herausgegeben von Karl-Wilhelm Niebuhr und Samuel Vollenweider

Teilband 2

Das Evangelium nach Markus

Vandenhoeck & Ruprecht

# Das Evangelium nach Markus

Übersetzt und erklärt  
von  
Martin Meiser

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2024 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,  
ein Imprint der Brill-Gruppe

(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;  
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;  
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill  
mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf  
der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Wissenschaftlicher Satz: satz&sonders, Dülmen

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISBN 978-3-647-52221-0

## INHALT

Vorwort .....	XI
A Einleitung .....	1
1. Das Markusevangelium als Dokument antiker Philologie .....	1
1.1 Die Überlieferung des Textes und die Frage des Markus-Schlusses .....	1
1.2 Der Sprachstil .....	3
1.3 Die Gattung .....	4
1.4 Sozialgeschichtliche Beobachtungen .....	5
2. Für wen und warum ist das Evangelium geschrieben? ....	6
3. Der Aufbau des Markusevangeliums .....	8
4. Das Markusevangelium als Erzählwerk und als Quelle der Jesusforschung .....	9
4.1 Das Markusevangelium als Erzählwerk – Narratologischer Zugang .....	9
4.1.1 Strukturalistische Narratologie .....	9
4.1.2 Poststrukturalistische Narratologie .....	10
4.1.3 Zeitkonzeptionen .....	12
4.1.4 Raumkonzeptionen .....	13
4.2 Das Markusevangelium und der Performance Criticism .....	14
4.3 Das Markusevangelium und die neuere Jesusforschung .....	15
5. Religiöse und kulturelle Enzyklopädie .....	17
5.1 Die Quelle(n) der religiösen und kulturellen Enzyklopädie .....	17
5.2 Enzyklopädie des Gottesbildes und der Christologie .....	18
5.3 Enzyklopädie der Anthropologie und der Ethik ....	20
6. Theologie .....	21
6.1 Gott .....	21
6.2 Jesus Christus .....	21
6.3 Nachfolge .....	23
7. Ort und Zeit der Abfassung, Verfasserfrage .....	23
7.1 Lokalisierung .....	23

7.2	Datierung . . . . .	24
7.3	Situation . . . . .	24
7.4	Verfasserfrage . . . . .	25
B Kommentar . . . . .		27
I	Der Prolog (1,1–15) . . . . .	27
I 1	Der Anfang in der Verkündigung der Heiligen Schrift (1,1–3) . . . . .	27
	Exkurs: Christus . . . . .	29
I 2	Das Auftreten des Täufers (1,4–8) . . . . .	32
	Exkurs: Johannes der Täufer . . . . .	33
I 3	Die Taufe Jesu (1,9–11) . . . . .	36
	Exkurs: Galiläa . . . . .	36
I 4	Die Versuchung Jesu (1,12–13) . . . . .	40
I 5	Summarium der Verkündigung Jesu (1,14–15) . . . . .	40
	Exkurs: Gottesherrschaft . . . . .	41
II	Jesu Vollmacht als Grund christlicher Existenz (1,16–8,26) . . . . .	42
II 1	Jesu Vollmacht als Legitimation der Gemeinde (1,16–3,6) . . . . .	42
II 1.1	Die Berufung der ersten Jünger (Mk 1,16–20) . . . . .	42
II 1.2	Jesu Wirken in der Synagoge in Kafarnaum (1,21–28) . . . . .	44
II 1.3	Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (1,29–31) . . . . .	47
II 1.4	Weitere Heilungen und Exorzismen in Kafarnaum (1,32–34) . . . . .	48
II 1.5	Die Ausweitung des Wirkungsbereiches (1,35–39) . . . . .	48
II 1.6	Die Heilung eines Aussätzigen (1,40–45) . . . . .	49
II 1.7	Die Heilung eines Gelähmten (2,1–12) . . . . .	51
	Exkurs: Menschensohn . . . . .	53
II 1.8	Die Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern (2,13–17) . . . . .	55
II 1.9	Die Fastenfrage (2,18–22) . . . . .	56
	Exkurs: Fasten . . . . .	57
II 1.10	Das Ährenraufen am Sabbat (2,23–28) . . . . .	58
II 1.11	Die Heilung eines Mannes am Sabbat (3,1–6) . . . . .	60
II 2	Die unterschiedlichen missionarischen Erfahrungen der Gemeinde (3,7–6,6a) . . . . .	62
II 2.1	Summarium (3,7–12) . . . . .	62
II 2.2	Die Berufung des Zwölferkreises (3,13–19) . . . . .	63

II 2.3	Die Kontroverse um Jesu Exorzismen und die Berufung der neuen Familie (3,20–35)	65
II 2.4	Die Parabelrede Jesu (4,1–34)	69
II 2.5	Die Stillung des Sturms (4,35–41)	82
II 2.6	Der Exorzismus bei dem Gerasener (5,1–20)	83
II 2.7	Die Auferweckung der Tochter des Jairus und die Heilung der an Blutungen kranken Frau (5,21–43)	88
II 2.8	Die Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt (6,1–6a)	92
II 3	Das Unverständnis der Jünger (6,6b–8,26)	94
II 3.1	Die Aussendung der Jünger (6,6b–13)	94
II 3.2	Die Ermordung Johannes des Täuflers (6,14–29)	96
II 3.3	Die Speisung der Fünftausend (6,30–44)	99
II 3.4	Der Seewandel Jesu (6,45–52)	103
II 3.5	Die Verlässlichkeit der helfenden Macht Jesu (6,53–56)	106
II 3.6	Die Auseinandersetzung um Rein und Unrein (7,1–23)	107
II 3.7	Der Exorzismus bei der Tochter der Syrophönizierin (7,24–30)	115
II 3.8	Die Heilung eines Tauben und Stummen (7,31–37)	118
II 3.9	Die Speisung der Viertausend (8,1–9)	121
II 3.10	Die Zeichenforderung der Pharisäer (8,10–13)	123
II 3.11	Das Unverständnis der Jünger (8,14–21)	125
II 3.12	Die Heilung eines Blinden (8,22–26)	127
III Jesu	Leidensweg als Norm christlicher Existenz (8,27–16,8)	128
III 1	Jesu Weisungen für die Zeit nach Ostern (8,27–10,52)	128
III 1.1	Messiasbekenntnis und erste Leidensankündigung (8,27–33)	128
III 1.2	Die Mahnung zur Kreuzesnachfolge (8,34–9,1)	131
III 1.3	Die Verklärung Jesu (9,2–13)	134
III 1.4	Der Exorzismus bei dem epileptischen Knaben (9,14–29)	138
III 1.5	Die zweite Leidensankündigung (9,30–32)	142
III 1.6	Das Miteinander in der Nachfolge (9,33–50)	143
III 1.7	Jesu Stellungnahme gegen die Ehescheidung (10,1–12)	147



III 1.8	Die soziale Verpflichtung der Gemeinde (10,13–16) . . . . .	151
III 1.9	Reichtum und Nachfolge (10,17–31) . . . . .	153
III 1.10	Die dritte Leidensankündigung (10,32–34) ..	157
III 1.11	Herrschen und Dienen in der Gemeinde (10,35–45) . . . . .	159
III 1.12	Die Heilung eines Blinden und dessen Nachfolge (10,46–52) . . . . .	163
III 2	Auseinandersetzungen in Jerusalem um Jesus (11–12) . . . . .	165
III 2.1	Jesu Einzug in Jerusalem (11,1–11) . . . . .	166
III 2.2	Die Verfluchung des Feigenbaums (11,12–14)	170
III 2.3	Jesu Tempelaktion (11,15–18) . . . . .	171
III 2.4	Belehrung über die Kraft des Glaubens (11,19–26) . . . . .	173
III 2.5	Die Vollmachtsfrage (11,27–33) . . . . .	175
III 2.6	Die Winzerparabel (12,1–12) . . . . .	177
III 2.7	Die Steuerfrage (12,13–17) . . . . .	180
III 2.8	Die Frage nach der Auferstehung der Toten (12,18–27) . . . . .	182
III 2.9	Die Frage nach dem höchsten Gebot (12,28–34) . . . . .	183
III 2.10	Die Davidssohnfrage (12,35–37) . . . . .	185
III 2.11	Die Warnung vor den Schriftgelehrten (12,38–40) . . . . .	187
III 2.12	Die Witwe (12,41–44) . . . . .	188
III 3	Die Endzeitrede . . . . .	190
III 3.1	Die Tempeluntergangsprophetie (13,1f) . . . .	191
III 3.2	Die Warnung vor der Irreführung und die Ansage kommender Not (13,3–8) . . . . .	192
III 3.3	Die Gegenwart der Gemeinde (13,9–13) . . . .	193
III 3.4	Die Zeit unmittelbar vor dem Ende (13,14–20) . . . . .	195
III 3.5	Die erneute Warnung vor den Pseudopropheten (13,21–23) . . . . .	197
III 3.6	Das Erscheinen des Menschensohns (13,24–27) . . . . .	198
III 3.7	Die Forderung der Stetsbereitschaft (13,28–32) . . . . .	199
III 3.8	Abschließende Mahnung zur Wachsamkeit (13,33–37) . . . . .	200
III 4	Die Passions- und Ostererzählung . . . . .	201
	Historische Fragen . . . . .	201
	Literarhistorische Vorbemerkung . . . . .	202

Inhalt	IX	
III 4.1	Der Todesbeschluss (14,1f) . . . . .	203
III 4.2	Die Salbung in Bethanien (14,3–9) . . . . .	204
III 4.3	Die Auslieferung durch Judas (14,10f) . . . . .	206
III 4.4	Die Auffindung des Saales für Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern (14,12–16) . . . . .	206
III 4.5	Die Ankündigung der Auslieferung durch Judas (14,17–21) . . . . .	208
III 4.6	Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern (14,22–25) . . . . .	210
III 4.7	Die Ankündigung der Verleugnung durch Petrus (14,26–31) . . . . .	212
III 4.8	Jesu Gebet in Gethsemane (14,32–42) . . . . .	214
III 4.9	Die Gefangennahme Jesu (14,43–52) . . . . .	217
III 4.10	Das Verhör vor dem Sanhedrin (14,53–65) . . . . .	219
III 4.11	Die Verleugnung durch Petrus (14,66–72) . . . . .	224
III 4.12	Das Verhör vor Pontius Pilatus (15,1–15) . . . . .	225
	Exkurs: Pontius Pilatus . . . . .	226
III 4.13	Die Verspottung Jesu im Prätorium und der Gang nach Golgatha (15,16–21) . . . . .	230
III 4.14	Die Kreuzigung Jesu (15,22–32) . . . . .	232
III 4.15	Jesu Tod (15,33–39) . . . . .	235
III 4.16	Die Nachfolge der Frauen und die Grablegung Jesu (15,40–47) . . . . .	239
III 4.17	Die Auffindung des leeren Grabes (16,1–8) . . . . .	241
IV	Die sekundären Markusschlüsse . . . . .	245
IV 1	Der kürzere Markusschluss (16,8b) . . . . .	245
IV 2	Der längere Markusschluss (16,9–20) . . . . .	245
	Literaturhinweise . . . . .	249
A	Quellen . . . . .	249
B	Allgemeinverständliche Auslegungen . . . . .	249
C	Wissenschaftliche Kommentare . . . . .	249
D	Ausgewählte Literatur . . . . .	250
	Abkürzungsverzeichnis . . . . .	253
	Frühjüdische Literatur . . . . .	253
	Targumim und rabbinische Literatur . . . . .	256
	Griechisch-römische Autoren . . . . .	257
	Inscriptencorpora und Papyri . . . . .	260
	Christliche Schriften . . . . .	261
	Stellenregister . . . . .	263



## VORWORT

Aufgabe eines Kommentares ist es nach Hieronymus, „Dunkles zu erklären, Offensichtliches schnell abzuhandeln, beim Zweifelhafte[n] zu verweilen“ (Hieronymus, Galaterkommentar, im Vorwort zu Buch 3). In Orientierung daran habe ich mich darum bemüht, nicht viel zu schreiben, was sich Leserinnen und Leser nicht schon hätten selbst sagen können.

Hieronymus schrieb im Sommer 386 Kommentare zu den Briefen an die Galater und Epheser sowie an Titus und Philemon. Solches Tempo war mir nicht gegeben. Doch hat mich das Markusevangelium seit meiner Habilitation (1998) begleitet und immer wieder gereizt und fasziniert. Das Ziel meiner Auslegung war, zu erfassen, wie dieser Text ca. 40 Jahre nach den von ihm dargestellten Ereignissen wirken konnte.

In den vergangenen Jahrzehnten haben vor allem narrative Analyse und Intertextualitätsforschung ihre Fruchtbarkeit für die Markusexegese erwiesen. *Performance Criticism* erinnert an basale Bedingungen antiker Literaturverbreitung; Gedächtnisforschung hat für Prozesse der Traditionsentwicklung und -weitergabe klärend gewirkt. Sozialgeschichtliche Exegese hat in neuer Weise nach den Lebensbedingungen bei den Hörerinnen und Hörern Jesu wie des Markusevangeliums zu fragen gelehrt. Die Weiterführung bleibender Aufgaben wie etwa der Bereitstellung eines griechisch-römischen wie eines jüdischen möglichen Rezeptionshorizontes für das Markusevangelium haben dessen Profil noch zu schärfen vermocht.

Manche Forscherinnen und Forscher zum Markusevangelium, manche zukünftigen Rezensentinnen und Rezensenten werden ihre eigenen Einsichten wiederentdecken – diese habe ich dankbar aufgenommen und in meine Worte um- und eingegossen, allerdings, den Reihenvorgaben entsprechend, nicht vermerkt. Der Blick in die Forschungs- und Kommentierungsgeschichte lehrt vor allem Demut. Andererseits war mir, um ausnahmsweise biblizistisch zu werden, Apg 5,9b eine stete Warnung vor allzu großer Hypothesenfreudigkeit.

Einen eigenen Akzent setzt der Kommentar im Einbezug antiker Christentumskritik, die, obgleich literarisch uns erst Jahrzehnte nach den kanonisch gewordenen Evangelien greifbar, Fragen aufwirft, denen sich die an Jesus Glaubenden von Anfang an gegenübersehen (vgl. 1Kor 1,23). Weiterhin ist zu manchen Passagen die Geschichte der Textüberlieferung als Geschichte des Textverständnisses einbezogen worden. Gelegentlich hat der Seitenblick auf Matthäus oder Lukas auch die Grenzen dessen aufgezeigt, was der Markustext leisten konnte.

Am Ende des Vorwortes gilt es Dank zu sagen. An erster Stelle sei Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr genannt; ihm danke ich für das Vertrauen, mich mit der Kommentierung des Markusevangeliums zu beauftragen, für seine große Geduld wie für die Bereitschaft zur gründlichen Lektüre des Vorliegenden. Ihm danke ich aber auch für die Bereitschaft, bei den jährlichen Treffen des Corpus Judaeo-Hellenisticum in Wittenberg Markustexte und jüdische Vergleichstexte besprechen zu lassen. Wertvolle Hinweise verdanke ich auch der aufmerksamen Lektüre durch Prof. Dr. Samuel Vollenweider.

Bei mehreren Arbeitstreffen haben Gudrun Guttenberger und Reinhard von Bendemann Grundfragen wie Details diskutiert, wovon vieles in diesen Kommentar eingegangen ist. Ebenso danke ich Sandra Huebenthal für ihr anhaltendes Interesse an meinen Gedanken und für so manche Anregungen.

Herrn Dr. de Hulster vom Verlag Vandenhoeck & Ruprecht danke ich für alles freundliche Nachfragen hinsichtlich einer zeitlich planbaren Fertigstellung des Manuskripts. Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in der technischen Herstellung im Verlag danke ich für die hervorragende Umsetzung des Manuskriptes.

## A EINLEITUNG

### 1. Das Markusevangelium als Dokument antiker Philologie

#### *1.1 Die Überlieferung des Textes und die Frage des Markus- Schlusses*

In den Papyri ist das Markusevangelium recht selten vertreten. Die Evangelien nach Matthäus und Johannes waren wichtiger (die These, ein in den Höhlen von Qumran gefundener Text, 7Q5, sei eine Wiedergabe von Mk 6,52f, hat sich nicht als haltbar erwiesen). Der älteste Papyrus ist Pap. 45 (Chester Beatty I) aus dem 3. Jh. Er enthält Texte aus Mk neben Texten aus Matthäus, Lukas, Johannes und der Apostelgeschichte, stellte also wohl ursprünglich eine Vollbibel dar (die Apostelgeschichte ist in Sammelhandschriften, die noch keine Vollbibeln sind, häufig mit den Katholischen Briefen kombiniert). Papyrus 88 (4. Jh.) bietet Mk 2,1–26 und stammt aus dem 4. Jh.; Pap. 84 (6. Jh.) enthält Texte aus Markus und Johannes. Wichtig sind die großen Codices des 4. und 5. Jh. (Vaticanus, Sinaiticus, Syri Ephraemi rescriptus, Alexandrinus und Bezae Cantabrigensis). In einigen Bibelhandschriften steht das Markusevangelium nicht nach dem Matthäusevangelium, sondern als letztes der Evangelien, gefolgt von der Apostelgeschichte.

Die größere Wertschätzung galt in der Alten Kirche den Evangelien nach Matthäus und Johannes. Dass sich das Markusevangelium dennoch behaupten konnte, liegt an seiner Eignung als (in damaliger Sicht) ergänzender Verstärkung, die das in den wesentlichen Punkten einmütige Zeugnis der Apostel und ihrer Schüler zu unterstreichen half; Differenzen der Evangelien im Einzelnen zeigten nach der Auffassung altkirchlicher Autoren, dass sich die Evangelisten nicht abgesprochen hatten, was den Wahrheitsanspruch des Christentums unterminiert hätte.

Das Markusevangelium ist mittlerweile dank der Editio Critica Maior textkritisch sehr gut erschlossen; an 33 Stellen ist hier gegenüber Nestle-Aland (28. Aufl.) geändert, an 126 Stellen wird durch gespaltene Leitzeilen die Unsicherheit der Textüberlieferung augenfällig markiert. In den Übersetzungen in diesem Kommentar sind wichtige Varianten mit [ und ] angeführt; im Kommentartext werden diese Varianten kurz besprochen.

In den meisten Bibelausgaben wird nach Mk 16,8 der sog. Längere Markusschluss 16,9–20<sup>1</sup> abgedruckt. Er fehlt in wichtigen alten Handschriften (Codex Sinaiticus, Codex Vaticanus) und noch in einer Handschrift aus dem 12. Jh. (304), ebenfalls in einigen Übersetzungstraditionen, nämlich in der alten syrischen Übersetzung, dem sog. Sinai-Syrer, und in der georgischen Übersetzung. In einigen anderen Handschriften finden sich textkritische Zeichen, die auf Zweifel der Abschreiber schließen lassen. Auch Eusebios von Caesarea (4. Jh.), Hieronymus (4./5. Jh., Ep 120,3), Theophylakt von Ochrid (11. Jh.) und Euthymius Zigabenus (12. Jh.) wissen davon, dass 16,9–20 in einigen Handschriften nicht enthalten war bzw. als nicht ursprünglich galt (so wohl auch Kyrill von Alexandria, C. Iul. Frgm. 28 Kinzig/Brüggemann). Die lateinische Handschrift k (4./5. Jh.) bietet statt dieses Textes einen anderen Abschluss: „Alles aber, was ihnen aufgetragen war, berichteten sie denen um Petrus im Zusammenhang. Danach aber sandte Jesus selbst durch sie von Osten bis nach Westen die heilige und unvergängliche Verkündigung des ewigen Heils. Amen.“ Dieser Schluss enthält das seit dem 2. Jahrhundert bezeugte Motiv der Aussendung der Jünger in alle Himmelsrichtungen. Andere Codices (L C 099 0112 579 Lektionar 1602) und einige Übersetzungen bieten diesen Text vor dem bekannten längeren Markusschluss 16,9–20, von dem er einige Einzelheiten vorausnimmt. Der längere Markusschluss liest sich aus heutiger Perspektive wie eine Kurzzusammenfassung der Ostererzählungen der anderen kanonisch gewordenen Evangelien (in geringem Umfang wirken auch apokryph gewordene Traditionen ein), deren Sammlung und Vergleichbarkeit vorausgesetzt ist (Eusebios von Caesarea hingegen weiß, dass einige den Text wegen seiner Widersprüche zu Lk 24; Mt 28; Joh 20; 21 verwarfen!), verwendet mehrfach Vokabular, das sonst im Markusevangelium bei ähnlichem Inhalt nicht begegnet, führt Maria Magdalena trotz 15,40.47; 16,1 mit einem Bezug auf Lk 8,2 neu ein und ist darum sekundär. Er muss aber vor 180 entstanden sein; Irenaeus kennt den Text, da er Mk 16,19 zitiert (Haer 3,10.6). Vielleicht ist Mk 16,20 bereits bei Justin, 1. Apol 45,5 aufgenommen.

Diese verschiedenen Abschlüsse signalisieren ein Unbehagen an einem Schluss bei 16,8. Man kann fragen, ob nach 16,8 ein uns verlorener Schluss gestanden hat. Dafür könnte sprechen:

1. Nach 14,28; 16,7 erwartet man, dass die Jünger Jesus tatsächlich sehen und er ihnen eine Gesamtdeutung seines Wirkens vermittelt (vgl. den leider abgebrochenen Schluss des Petrus-evangeliums, der von einer solchen abschließenden Epiphanie erzählt).

---

<sup>1</sup> Stellenbelege ohne Angabe des biblischen Buches beziehen sich auf das Markusevangelium.

2. Textverluste am Anfang und am Ende eines antiken Werkes sind auch sonst festzustellen.

Dagegen spricht:

1. Der Text müsste früh verloren gegangen sein. Ein ursprünglicher Schluss müsste eine abschließende Epiphanie des Auferweckten enthalten haben; über deren Sinnrichtung (Wahrheitserweis hinsichtlich der Auferweckung; Rehabilitation des Petrus; Äußerung über Judas; Anklage gegen Israel; Einweisung in die Mission; halachische Regelungen) fehlen sämtliche Anhaltspunkte im Markustext selbst. Auch in späterer christlicher Literaturproduktion wird keine der vielen Erzählungen über nachösterliche Offenbarungen Jesu mit dem Markusevangelium verbunden.
2. Es kommt selten vor, dass ein Text just an einer Stelle abbricht, bei der philologisch ein Abschluss eines Satzes erreicht ist.
3. Keiner der antiken Abschreiber oder Theologen weiß von einem zu 16,8b oder zum Mehrheitstext 16,9–20 konkurrierenden Text.
4. Die anderen Evangelien, die bis 16,8 ausgiebig vom Markusevangelium Gebrauch gemacht haben, differieren im weiteren Verlauf der Ostergeschichten völlig.
5. Es lassen sich auch narratologische Gründe für das Ende bei 16,8 namhaft machen: Das Schicksal der Hauptfiguren ist geklärt, das theologische Programm ist abgeschlossen, die Rezipierenden sind anlässlich von 16,8 nach ihrer eigenen Reaktion auf das im Markusevangelium Dargestellte gefragt.

So wird man sagen, dass Markus wohl sein Evangelium planmäßig mit 16,8 beschlossen hat.

### 1.2 Der Sprachstil

Markus schreibt ein einfaches Griechisch, ohne gehobene literarische Ansprüche. Er verwendet umgangssprachliche Wörter (2,4.11; 5,23), die Lukas gelegentlich verbessert (vgl. Lk 5,18 mit Mk 2,4.11 f), und Wortwiederholungen (6,7.39f). Das praesens historicum dient der Verlebendigung; es begegnet zumeist in auktorial gesetzten Texten (1,1,12.21.37.40; 2,15; 3,13.20.31; 4,1 etc.), nie in Erzähltexten, die Jesus in den Mund gelegt werden, wie 4,3–8; 12,1–9 (in der Übersetzung wird es in diesem Kommentar nicht dargestellt). Der Satzbau ist meist parataktisch, durch ein einfaches „und“ zusammengehalten (vgl. z. B. 1,37; 2,15; 6,14; 9,4; 12,12; 15,25); das Prädikat steht häufig voran (nicht nur bei *verba dicendi*), was Einfluss des biblischen Stils oder des Aramäischen verraten könnte. Indirekte Rede geht unversehens in direkte Rede über (6,8f) oder umgekehrt (11,31f). Die Stellung eines enklitischen Personalpronomens am Satzende



(z. B. 2,11; 3,32; 5,19.34; 6,18.22) ist für griechischen Geschmack störend. Eine ungeschickte Häufung von Personalpronomina liegt in 3,31f; 4,38; 5,2.19a; 6,1.35; 7,33; 8,27; 9,28; 13,1; 14,10.12.65; 15,29 vor, ein redundantes Personalpronomen in 1,7; 7,25, 13,19.

Das Markusevangelium ist aber kein aus dem Aramäischen oder Hebräischen übersetzter Text. In ihm begegnen häufig, wenn auch zumeist nur als einleitende Umstandsbestimmung, der genitivus absolutus, die nachgestellten Wörter „nämlich“ und „aber“ (im Vergleich dazu findet sich das nachgestellte „zwar“ recht selten: 4,4; 9,12; 12,5; 14,21.38), aber auch die geschlossene Wortstellung (3,3; 5,26.30; 6,36; 7,15; 11,5; 13,17), die Trennung des Attributes vom Bezugswort (2,17a; 3,1.28; 4,11.30; 7,18.20 in Jesusreden; 14,67 in der Rede der Sklavin des Hohenpriesters) oder die Vorausnahme des Personalpronomens vor dem Bezugswort (2,5.9; 5,30; 6,52; 7,35; 9,24.35; 10,37; 12,15.37; 14,40.65; 15,19), manchmal, gerade in der Jesusrede, ein substantivierter Artikel (8,33; 13,14–17). All das hat im Aramäischen kein Äquivalent.

Die Semantik ist vielfach durch die Septuaginta geprägt (8,38 „Herrlichkeit“; 11,29: „Sache“); das Markusevangelium geht über den Wortschatz der Septuaginta weit weniger hinaus als etwa Josephus. Beim Begriff „Leben“ wird zu 8,35f auch die Alternativübersetzung „Seele“ diskutiert, die sich an manchen Stellen auch in der Septuaginta nahelegt (Ps 3,3; 6,4; 10[11],1.5; 103[104],1<sup>2</sup>; Hi 7,15<sup>LXX.A</sup>).

### 1.3 Die Gattung

Das Markusevangelium lässt sich am ehesten als volkstümliche Biographie charakterisieren, an nichtliterarische Bevölkerungsschichten gerichtet. Antiker Biographie entspricht die Konzentration auf die Hauptperson (Historiographie hingegen ist an Themen orientiert). Biographie typisiert und idealisiert. Philon von Alexandria stellt in seiner *Vita Mosis* dessen Tugenden heraus; Cornelius Nepos verwandelt die Neutralität seines Freundes Atticus ebenfalls in eine Tugend; Tacitus verteidigt seinen Schwiegervater Agricola und dessen Karriere unter Domitian. Eine Biographie kann also durchaus normative Aspekte haben und einen didaktischen Zweck: Am Charakter, an den Worten und an der Lebensweise der dargestellten Person sollen die Hörerinnen und Hörer lernen; im Fall des Markusevangeliums sollten sie lernen, was Jesus-Nachfolge heißt und

---

2 Bei Psalmstellen wird zum Zweck der Eindeutigkeit grundsätzlich die Zählung der Septuaginta derjenigen des Masoretischen Textes vorangestellt. Markus hat die Psalmen eher aus der Septuaginta zitiert als aus einer hebräischen Vorlage.

warum dieser Weg legitim ist. Dem fügt sich auch der episodische Stil ein (Aristoteles, Poet 1451b9, hatte diesen Stil verdammt; Markus dürfte aber kaum darum gewusst haben).

Ein methodisches Gegenargument besteht in der Frage, ob man von einer regelrechten Gattung „Biographie“ in der Antike sprechen kann. Je nachdem, welche antiken Texte man als Biographie auffasst, wird auch der Vergleich mit dem Markusevangelium anders ausfallen.

Weniger von Belang sind zwei andere Argumente: 1. Jesus ist nicht für sich selbst die Hauptperson, sondern ist Repräsentant Gottes auf Erden; er soll Gottes Herrschaftsantritt vorbereiten (1,15). Maßgeblich ist Gottes Wille, im Allgemeinen (3,35) wie für Jesu Geschick (8,31; 14,36); Gott allein weiß den Zeitpunkt des Endes (13,32). 2. Als Einwand vorgebracht wird immer wieder, dass im Markusevangelium Angaben über Jesu Kindheit, Jugend und Ausbildung fehlen. Die Erwähnung all dessen ist jedoch schon in griechisch-römischen Biographien nicht selbstverständlich, vollends in alttestamentlichen und antiken jüdischen Biographien. Wichtiger als Jesu Ausbildung war dem Evangelisten die göttliche Sendung (1,11).

In jüngster Zeit wurde das Markusevangelium der Historiographie zugeordnet: Markus nehme Traditionen und Quellen auf und bringe sie in einen Zusammenhang, der wenigstens ansatzweise historiographischen Regeln folgt. Doch bestehen Einwände: Markus versäumt es, das Auftreten des Täufers wie das Auftreten Jesu präzise zu datieren; er führt Herodes Antipas mit falschem, Pontius Pilatus völlig ohne Titel ein; er lässt nirgends eine wenigstens methodische Distanz zu dem von ihm Berichteten erkennen (sie begegnet selbst in einer Biographie, s. Plutarch, Numa 15,1); auf seine eigene Zeit kommt er nur in Form einer Apokalypse zu sprechen (Mk 13).

#### *1.4 Sozialgeschichtliche Beobachtungen*

Die Weltwahrnehmung des Evangelisten ist eine Weltwahrnehmung von unten. An Städten werden im Markusevangelium nur Jerusalem und Kafarnaum (1,33) benannt, letzteres ist aber eigentlich keine Stadt. Die wirklichen Städte Galiläas wie Sepphoris oder Tiberias werden nicht erwähnt. Der Verweis auf das, was für einen Färber kaum herzustellen möglich ist, in 9,3 zeigt, in welcher Welt Markus verstanden zu werden hofft. Es finden sich keine philosophischen Gespräche eines Königs mit Gelehrten wie im Aristeasbrief. Schnell ist die Wahrnehmung politischer Eliten bei Markus skizziert: Herodes Antipas lässt um eines unbedachten Schwures willen den Täufer umbringen, Pontius Pilatus steht Jesus nicht als Gesprächspartner, sondern als Richter gegenüber. Zu den politischen Eliten „der Völker“ zeigt sich in 10,42–44 eine innere Distanz. Die politischen

Eliten Israels werden als Gegner der Propheten (12,1–12), Johannes des Täufers (6,14–29) und Jesu (14,1f; 15,1–15a) wahrgenommen.

Den wirtschaftlichen Eliten gibt Jesus lediglich den Rat, sich ihres Reichtums zu entledigen. 10,17–31 dürfte auf sie kaum einladend wirken. Reichtum führt, so der Evangelist, zu unangemessener emotionaler Bindung (4,19; 10,17–22) und zu asozialem Verhalten (12,38–40). Markus kennt Nöte und Denkmuster speziell der Unterschicht: Eine Frau muss alles Geld für Ärzte aufwenden (5,26); wer blind ist, muss betteln (10,46). Wer krank ist, hofft, dass die bloße Berührung bereits Heilung bringen kann (5,28; 6,56).

Den geistigen Eliten wirft Jesus mangelndes Nachdenken (3,23–27) und hinsichtlich ihrer eigenen Orientierungsmaßstäbe Unkenntnis (2,25f; 10,3–8; 12,24–27.35–37) und Verfehlung (7,6–13; 12,1–8) vor. Sie ihrerseits nehmen Jesus als jemand wahr, der auch für das Verhalten seiner Schüler Verantwortung trägt (2,18.23), ihr aber nicht gerecht wird.

## 2. Für wen und warum ist das Evangelium geschrieben?

Das Markusevangelium lässt nicht erkennen, dass es für eine bestimmte Einzelgemeinde geschrieben ist. Eine Selbstbezeichnung der Wir-Gruppe des Mk-Ev ist nicht vorhanden. Die Entstehung ortsfester Gemeinden ist im Markusevangelium nur selten im Blick (vgl. zu 5,20). Ein Taufbefehl fehlt, ähnlich ein Befehl zur Wiederholung der Eucharistie. Das Markusevangelium setzt wie die anderen Texte der Jesus-Erinnerung einen stabilen sozialen Rahmen voraus, der Vertrautheit ebenso herstellt wie reproduziert (vgl. unten zu 4.3). So begegnet manches unkommentiert an Grundkenntnissen über das Judentum, das Passafest, den Sabbat, den Tempel und die Synagoge betreffend.

Aus dem Vergleich der Terminologie der Paulusbriefe und des Markusevangeliums, aber auch anderer Quellen wie der Logienquelle lässt sich eine gewisse christliche Basissprache erschließen. Hierher gehören die Begriffe „Gottesherrschaft“ und „Menschensohn“, aber auch Teile der anthropologischen („Herz“ als Sitz der Gemütsbewegungen und rationalen Aktivitäten) und soteriologischen Terminologie („gerettet werden“ als Heilsgewinn; „Ärgernis“ als Gefahr des Heilsverlustes; „Versuchen“ als Wirken des Satans), desgleichen der Begriff der „Nächstenliebe“. Anders als in Teilen der neueren Forschung wieder üblich, rechne ich nicht damit, dass Markus (einen der) Paulusbriefe gekannt hat; die hierfür geltend gemachten Zusammenhänge sind m. E. zu unspezifisch.

Was konnte Menschen dazu bewogen haben, sich der Gruppe der Jesusanhänger anzuschließen? Spätere Texte thematisieren die Lebensorientierung, was die Weitergabe der Lehren Jesu und der Apostel in sich

schluss (Tit 2,11–14; 3,3f; 2Clem 1,4–8; Justin, 2 Apol 1). Für die Frühzeit wird man (auch) an Heilungen (vgl. Mk 5,20) und positive soziale Erfahrungen denken (9,33–37; 10,35–45 lassen die Notwendigkeit erkennen, an einem Klima solcher Erfahrungen immer wieder neu zu arbeiten).

Warum ist das Evangelium geschrieben worden?

1. Jesus ist nicht mehr leibhaft anwesend; seine Wiederkunft (Parusie) verzögert sich.
2. Petrus, Paulus und der Herrenbruder Jakobus sterben zwischen 60 und 70 n. Chr. kurz nacheinander. Zugleich ist ca. 30 bis 40 Jahre nach gewissen identitätsstiftenden Ereignissen ein Übergang vom kommunikativen zum kollektiven Gedächtnis einer Gruppe festzustellen: Erinnerungen stehen nicht mehr wie selbstverständlich zur Verfügung, sondern müssen gepflegt werden und werden damit zugleich kanalisiert.
3. Die innere Situation ändert sich: Nichtjuden kommen hinzu (13,10; 14,9); damit müssen halachische Fragen geregelt werden (7,19).
4. Die Gemeinde erlebt in ihren eigenen Reihen verschiedene Formen problematischer Gestaltung oder Nicht-Gestaltung der Mitgliedschaft: Scheu vor dem Bruch in der eigenen Biographie (10,17–22), Abbruch bei Gefahr im Verzug (4,17), Selbstverweigerung gegenüber Gruppennormen (4,19), Verweigerung der Solidarität (14,66–72), Gegen-Agitationen einstiger Anhänger (14,10f).
5. Die Gemeinde stößt auf Unverständnis (4,11f), Ablehnung oder Indifferenz (4,14f) und soziale Diskriminierung (13,13); Familienbande zerreißen (13,12; vgl. 1Kor 7,12–16; 1Petr 3,1f). Gelegentlich kommt es schon zum Martyrium um Jesu willen (Mk 8,34–38; 13,9), wenngleich es sich hier längst noch nicht um reichsweit staatlich angeordnete Verfolgung handelt. Bei möglichen jüdischen Gegenspielern entfalten die in 12,34; 15,43 genannten positiven Ausnahmen der erzählten Zeit keine Relevanz für die Erzählzeit. 9,11–13; 12,35–37 lassen schon eine fortgeschrittene Detaillierung antichristlicher Vorbehalte erkennen. Die Wendung „gehasst von allen“ in 13,13 lässt die nicht an Jesus glaubenden Juden wie Nichtjuden geschlossen als potentielle Gegner der Gemeinde erscheinen (schon die Verantwortlichen für Jesu Passion werden in 9,31 pauschal als „Menschen“ bezeichnet), unbeschadet des in 13,10; 14,9 formulierten Missionsauftrags.
6. Der jüdisch-römische Krieg hatte seinen Höhepunkt in der Zerstörung der Stadt wie des Tempels. Diese traumatische Erfahrung hat auch Anhänger Jesu in ihrer Identitätsfindung unwiderruflich beeinflusst.

Was muss in einer solchen Situation eine Schrift leisten, die Jesu Leben, Wirken und Sterben für die Gemeinde beschreiben will?

1. Sie muss dem christlichen Gläubigen vergewissern, dass er auf dem richtigen Weg ist.
2. Sie muss Jesu Weisung aktualisieren, auch in neue Situationen hinein:
  - in die Situation längerfristiger Lebensverhältnisse (Mk 10),
  - in die Situation einer aus Juden und Nichtjuden gemischten Gruppe (2,13–3,6; 7,1–23).

Diese beiden Gesichtspunkte sind auch maßgeblich für die Frage, warum Markus ein Evangelium schreibt, nicht einen Brief: Jesu Wirken rechtfertigt, dass man sich auf ihn beruft; Jesu Leiden gibt die Norm für das Leben seiner Anhänger vor. Die markinische Jesusdarstellung enthält biographische Gesichtspunkte ebenso wie sie christologisch die Existenz der Gemeinde legitimiert und ekklesiologisch ihre Existenzform normieren will. Mit Hilfe der drei Erzählebenen, der historisch-biographischen, der christologischen und der ekklesiologischen Erzählebene, will Markus die Hörerinnen und Hörer diesen Erkenntnisweg führen, den auch die Jünger geführt wurden und dessen Ursache wie Urbild die Geschichte Jesu ist.

Unter diesen Gesichtspunkten ist auch der Aufbau des Markusevangeliums zu beschreiben.

### 3. Der Aufbau des Markusevangeliums

In der Frage der Gliederung haben sich sachorientierte Vorschläge gegenüber den an der Geographie orientierten Vorschlägen weitgehend durchgesetzt. Im Fall der geographischen Gliederung liegt die wichtigste Zäsur vor 11,1: Zuvor ist Jesus in Galiläa (1–9) bzw. auf dem Weg nach Jerusalem (10), dann ist er in Jerusalem, das er nur einmal, zu seinem Todespassa betritt. Die geographische Gliederung war früher nicht selten damit verbunden, dass man dem Evangelisten die Erwartung einer Parusie Jesu in Galiläa zuschrieb. Unabhängig von dieser speziellen Eschatologie vermutete man aufgrund dieser geographischen Gliederung und des offenen Schlusses in 16,8, Markus habe die Rezipierenden zur nochmaligen Lektüre seines Werkes veranlassen wollen, um an die Anfänge der Verkündigung (vgl. 1,1) zu erinnern.

Nach theologischen Kriterien liegt die wichtigste Zäsur nach 8,26: Nunmehr erkennen die Jünger Jesus als den Christus (8,27–30), und Jesus spricht unverhüllt von seinem bevorstehenden Leiden (8,31–33). Dass die theologische Zäsur vor der geographischen liegt, hat seinen eigenen Sinn: Jesus weiß um sein Leiden, bevor es kommt. Das tröstet die Glaubenden: Auch ihr Leiden um Christi willen fällt aus dem Plan Gottes nicht heraus. Unstrittig sind die topographisch und inhaltlich begründeten Zäsuren vor 11,1; 13,1; 14,1. Dissens besteht in der Setzung der Zäsur vor 1,14 oder 1,16. Dass Jesus in 1,1–13 als der Verkündigte, ab 1,14f als der

Verkündigende erscheint, könnte die häufig behauptete Zäsur nach 1,13 begründen. Für den Einbezug von 1,14f in den Markusprolog sprechen u. a. die Inklusion mit dem Schlüsselbegriff „Evangelium“ sowie die Zusammenordnung von Predigt und Geschick des Täufers. Ferner wird in der Abfolge 1,7f.9–11; 1,14f genau die Relation dreier Größen wieder gespiegelt, die sich auch in 1,2f zeigt: Wie dort zwischen dem, für den der Bote der Wegbereiter ist, und dem sprechenden Subjekt unterschieden wird, so verkündigt der Täufer Jesus, Jesus aber das Evangelium Gottes.

Der folgende Gliederungsentwurf versucht die Anwendung einheitlicher Kategorien.

Mk 1,1–15 Jesus ist der von Gott Gesandte

Mk 1,16–8,26 Jesu Vollmacht als Grund christlicher Existenz

Mk 1,16–3,6 Die Vollmacht Jesu als Legitimation der Gemeinde

Mk 3,7–6,6a Die unterschiedlichen missionarischen Erfahrungen der Gemeinde

Mk 6,6b–8,26 Das Unverständnis der Jünger

Mk 8,27–16,8 Jesu Leidensweg als Norm christlicher Existenz

Mk 8,27–10,52 Jesu Weisungen für die Zeit nach Ostern

Mk 11–12 Letzte Auseinandersetzungen in Jerusalem um Jesus

Mk 13 Jesu Endzeitrede als Vorausblick auf die kommende Zeit der Gefährdungen

Mk 14,1–16,8 Jesus leidet, stirbt und wird wieder auferweckt

[nachträglich zugefügter Schluss: Mk 16,9–20 Erscheinungen Jesu]

## 4. Das Markusevangelium als Erzählwerk und als Quelle der Jesusforschung

### 4.1 *Das Markusevangelium als Erzählwerk – Narratologischer Zugang*

#### 4.1.1 Strukturalistische Narratologie

Der ursprünglich strukturalistisch orientierte *Narrative Criticism*, seit 1982 auch auf neutestamentliche Texte angewandt, hat neue Aufmerksamkeit auf die Eigenart der Evangelien als Erzähltexte gelenkt. Die in den Evangelientexten auftretenden Personen und Gruppen sind literaturwissenschaftlich gesehen Erzählfiguren; eine den Gesamttext von einem bestimmten *point of view* aus gestaltende Erzählstimme weist ihnen Reden und Handlungen zu und disponiert die Häufigkeit des Auftretens ebenso wie die Frage, wer mit wem interagiert und wer nicht (Jesus interagiert nicht mit Herodes Antipas). Die Erzählstimme ist insofern allwissend,

als sie Gefühle (14,33), Gedanken (2,6–8; 5,29; 12,7) und Handlungsmotivationen (8,11; 11,32; 15,10) der Erzählfiguren kennt, auch wenn diese äußerlich gesehen allein sind oder die Gefühle und Gedanken nicht laut geäußert werden. Sie steuert die Wahrnehmung der Hörerinnen und Hörer bezüglich der Akteure durch hintergrunderhellende Kommentierungen (7,3f; 12,18) und Bewertungen (3,2; 12,13 u.ö.).

Der methodische Zugewinn dieser Evangelienanalyse war beträchtlich: Die Unterscheidung zwischen dem realen Autor und der Erzählstimme hat den direkten Zugriff vom Evangelientext auf den Autor unterbunden, die strikte Konzentration auf die Textwelt zu eindringlicher Analyse genötigt und manches bisher eher intuitiv Erahnte methodisch gesichert aussagbar werden lassen.

#### 4.1.2 Poststrukturalistische Narratologie

Poststrukturalistische Ansätze ergaben eine Ausweitung der Fragestellung wie eine Verfeinerung der analytischen Methoden. Sie thematisieren die in strukturalistischer Narratologie zumeist ausgeblendete Frage nach dem Kontext- und Wirklichkeitsbezug narrativer Texte und kommen zu Fragen, die sich der Theologie aufgrund der verheerenden anti-jüdischen Wirkungsgeschichte mancher Texte wie Lk 18,9–14; Mt 23 etc. schon lange aufgedrängt hatten. Sie eröffnen im Rahmen der Diskussion um faktuales und fiktionales Erzählen kritische Rückfragen, die Erzählstimme betreffend: Woher weiß sie, dass Pilatus um die Handlungsmotivationen der Hohenpriester wusste (15,10)? Sind negative Bewertungen (3,2) nicht allererst das Ergebnis der Konflikte der Erzählgemeinschaft mit ihrer Umgebung, ebenso Tendenzen der Pauschalierung (3,5), der szenischen Ausblendung (7,15) und der Kontrastierung (1,44 vor 2,6–8; 12,28)? Wenn Evangelien als Texte mit faktuellem Selbstanspruch, aber fikionalisierenden Erzählverfahren zu bezeichnen sind, wie lassen sich dann Elemente theologischer Bibelkritik mit dem fraktionierten Wahrheitsanspruch zusammendenken und für eigene christliche Praxis fruchtbar machen? Man wird zur Antwort auf 3,35; 10,42–44 verweisen.

Verfeinerungen liegen in der genaueren Beschreibung des *point of view* der Erzählfiguren und in der Erkenntnis, dass sie sich für die Rezipierenden in ihrem Mit- und Gegeneinander zu dem entwickeln, als was die Rezipierenden sie wahrnehmen. Bei den einzelnen Erzählfiguren ist zwischen Kenntnissen, handlungsleitenden Normen, Wünschen und Intentionen zu unterscheiden – Konflikte lassen sich auf diese Weise besser systematisieren. Das Mit- und Gegeneinander der Erzählfiguren profiliert in unterschiedlichem Maß jede einzelne Erzählfigur im Werkganzen. So wird die Überlegenheit des Protagonisten wiederholt markiert, nicht nur in den sog. Wundererzählungen: Innerhalb des Bestandes der Er-

zählfiguren kommt ihm allein die Fähigkeit zu, geheime Gedanken der Gegner (2,8) wie der Jünger (8,14–16) zu benennen. Bevor man Inhalte der Lehre Jesu erfährt, wird der Eindruck beschrieben, den er auf andere Menschen gemacht hat (1,22.28; vgl. dagegen Mt 5–7). Die proleptische Fähigkeit der Erzählstimme (Mk 3,6; 11,18; 14,1) weist nicht über die Erzählung hinaus, anders als die proleptische Fähigkeit des Protagonisten, der Zustände jenseits der Erzählung (4,13–20; 13,9–13), gar der irdischen Geschichte (13,24–27) voraussagen kann. Dass einzelne Erzählfiguren Teil von Gruppen sein können, hat Konsequenzen für die Auslegung von 12,28: Der eine, positiv gezeichnete Schriftgelehrte desavouiert die Weltsicht der Gruppe der Schriftgelehrten insgesamt, die denn auch fast unmittelbar danach ebenso pauschal wie erzählerisch unvorbereitet des asozialen Verhaltens geziehen wird (12,38).

Die auf 8,33 basierende frühere narratologische Gleichsetzung des *points of view* Jesu wie Gottes wie der Erzählstimme ist in neuerer Forschung ebenfalls einer differenzierteren Wahrnehmung gewichen. Das Markusevangelium erzählt hauptsächlich von Jesus; dieser aber, von Gott zweimal bestätigt, spricht im Wesentlichen von Gott und, in apokalyptischer Manier, von der Durchsetzung seiner Herrschaft. Er thematisiert gegenüber der Allgemeinheit ihre Nähe (1,15) und baldige Vollendung (9,1), gegenüber den Jüngern ihre nach Gottes verborgenem Plan sich vollziehende (4,11) prozesshafte Selbstdurchsetzung (4,30) auch im Falle seines Todes (14,25 sowie 4,27, sofern man das Gleichnis auf Jesus deutet), aber auch die Zugangsbedingungen (9,47; 10,14f.23–25; 10,14f ist inmitten der Szene 10,13–16 nur an die Jünger gerichtet), gegenüber einem Angehörigen einer Gegnergruppe nur die Möglichkeit seiner Zugehörigkeit zu ihr (12,28.34). Er beschreibt sie aber nirgends inhaltlich.

Die Differenzierung zwischen dem *point of view* Jesu und dem der Erzählstimme wiederholt sich in der Verwendung der Schriftzitate. Die Erzählfigur Jesus verwendet die Schrift, um den Willen Gottes erkennbar zu machen, die Erzählstimme dazu, die Bedeutung der Erzählfigur Jesus zum Ausdruck zu bringen.

Was thematisiert Jesus gegenüber den anderen Erzählfiguren? Gegenüber den Gegnern thematisiert er u. a. Vorschriften, die in seiner Anhängergruppe nicht (mehr) gelten, aber auch ihre eigene Herzensverhärtung (3,4f) und ihren Widerstand gegen sein Wirken. Jesu Gegner können seine Vergleichsworte und Parabeln durchaus verstehen (3,23; 12,1.12), doch führt dieses Verstehen nicht zur Akzeptanz Jesu. Der Evangelist bewertet das als willentliche Selbstverweigerung. Die Volksmenge bleibt im Ablauf des Markusevangeliums auch nach der auktorialen Bemerkung 4,34b Adressat der Belehrung Jesu über seine Bewertung bisher geltender halachischer Regeln (7,15) und über die Realität des Leidens, die auf jeden zukommen kann, der sich zur Nachfolge entschließt (8,34). Sie repräsentiert die Menschen, die noch außerhalb der Gemeinde stehen, aber zu ihr



dazukommen können. Anders als die Gegner und die Volksmenge werden die Jünger auch über die Einlassbedingungen in die Gottesherrschaft (s. o.), über die künftig geltende Halacha (7,15–23; 10,23–31.35–45) sowie über Jesu kommendes Leiden informiert. Das in 4,10–12 angesprochene Geschehen droht aber sich auch an ihnen zu erfüllen (8,14–21).

#### 4.1.3 Zeitkonzeptionen

Der Evangelist *erzählt* von einem eineinhalb Jahre währenden Zeitraum, doch gibt er keine absolute Chronologie (vgl. dagegen Lk 3,1). Der Protagonist Jesus ist es, der die maximale zeitliche Ausdehnung von der Schöpfung (Mk 10,6) bis zum Weltende (Mk 13) thematisiert; die Erzählstimme gibt nur gelegentlich Vor- oder Rückverweise (3,19 bzw. 6,17). Dabei ist die Zwischenzeit zwischen Ostern und der Wiederkunft Jesu mit Leiden und Verführung gekennzeichnet (Mk 13), doch gab es das auch schon vor der Wirksamkeit Jesu (12,1–12).

Inneregeschichtliche Prolepsen (Vorverweise), die sich textintern realisieren, sind Aussagen zur Passion und Auferweckung Jesu (2,20; 3,6; 8,31; 9,12.31; 10,33f.45; 11,18; 12,8–12; 14,1.28.41) und näherer Umstände dazu (14,30), m. E. auch 9,9f (in Frage steht nicht die allgemeine Auferweckung am Ende der Tage, sondern die Auferweckung des Menschensohns). Inneregeschichtliche Prolepsen, die sich textextern realisieren, sind die Ankündigung der Tempelzerstörung 13,2, des Leidens und des Versuchtwerdens der Anhänger Jesu (4,13–20; 8,34–37; 13,2.5–23), aber auch der neuen Familie (10,30) und der Mission (13,10; 14,9; hierzu vgl. zusätzlich die Parabeln 4,3–9.26–28.30–32). Eschatologische Prolepsen sind 4,29; 8,38f; 9,1.42–49; 10,30fine; 13,24–27. 33–37; 14,25.62. In 1,7 wird die Prolepse auf das Kommen des Stärkeren textintern eingelöst, die Prolepse auf die Geisttaufe hingegen nicht. Die meisten dieser Prolepsen sind als Worte Jesu formuliert, nur 1,7; 16,7 als Rede anderer Figuren sowie 3,6; 11,18; 14,1 (auf die Passion bezogen) als Erzählerkommentar.

Die textexterne Anablepse (Rückverweise) seitens der Erzählstimme in 1,2 stellt das Folgende von vornherein in den Horizont der Heiligen Schriften Israels. Die textinterne Anablepse 6,21–29 (vgl. 1,14) dient im Nahkontext dazu, das (trotzdem unsinnige) Wort des Herodes Antipas 6,16 zu erklären. Die textinterne Anablepse 8,18–20 im Munde Jesu weist auf 6,35–44; 8,1–9 zurück. Die textinterne Anablepse 14,72a (Erzählstimme) bestätigt die Richtigkeit des Wortes Jesu 14,30, ebenso die Rede des jungen Mannes 16,7 Jesu Wort von seiner Auferweckung 14,28. Auch die textexternen Anablepsen in 2,25; 7,6; 10,6; 12,36, jeweils als Rede Jesu, sollen die Richtigkeit seiner Argumentation unterstreichen. Jesu Anablepse 12,1–8 konstatiert eine Schicksalsgemeinschaft zwischen den verfolgten Propheten und ihm selbst. Anablepsen seitens der Gegner

(15,30f) delegitimieren Wort und Wirken Jesu, indem sie beides mit seinem jetzigen elenden Zustand am Kreuz kontrastieren.

Als gesonderte Zeiten werden nur das Passafest (14,1f) und der Sabbat erwähnt. Am Sabbat ist Jesus in der Synagoge (1,21), manchmal aber auch auf dem Feld (2,23). In der Synagoge lehrt er, wie es jüdischem Gebrauch entspricht (1,21; 6,2), dort heilt er aber auch, was aus Sicht der Pharisäer dem Arbeitsverbot zuwiderläuft (3,2). Gesonderte Zeiten sind somit für Jesus auch Zeiten der Infragestellung und der Gefährdung.

#### 4.1.4 Raumkonzeptionen

Bei Raumkonzeptionen kann man zwischen territorialen, topographischen, architektonischen und sozialen Räumen unterscheiden.

Territorial wird der Blick zunächst auf Galiläa incl. des Sees Genezareth gerichtet (bis 4,34), dann kommen dessen Ostufer und schließlich das nördliche Umland Galiläas in den Blick (bis 9,50), dann der „Weg“ nach Judäa (10), bevor sich das folgende Geschehen – unter gleichzeitiger Verdichtung der Zeit auf Jerusalem und Umgebung konzentriert.

Als spezielle topographische Räume werden im Markusevangelium die Wüste und der Berg genannt. Die Wüste ist weniger der wasserlose als der einsame Ort. Hier wirkt schriftgemäß (1,3f) Johannes der Täufer; hier wird Jesus vom Teufel versucht (1,12f). Jesus hat die Versuchung bestanden. So kann die „einsame Stätte“ Ort des Gebetes für Jesus werden (1,35.45) und des Rückzugs, zusammen mit seinen Jüngern (6,31). Der Berg ist ebenfalls ein Ort der Einsamkeit. Dort geht Jesus hinauf, um die zwölf Jünger aus einem größeren Kreis auszuwählen (3,13), zu beten (6,46), zur Verklärung (9,2). Am Ölberg hält Jesus die Rede über die Endzeit (13,3); dort beginnt aber auch sein Leidensweg (14,26). In den Bergen kann aber auch ein Besessener hausen (5,5), eine Schweineherde auf der Weide sein (5,11). Im jüdischen Krieg sind die Berge Zufluchtsort – jedenfalls in der Darstellung des Evangelisten (13,14).

An besonderen architektonischen Räumen werden im Markusevangelium der Tempel in Jerusalem, die Synagoge oder das „Haus“ benannt, nicht aber griechisch-römische Heiligtümer. Synagoge und Tempel sind dabei Orte, an denen Jesu Handeln seitens seiner Gegenspieler auch kritisch betrachtet werden kann (3,2; 11,27–33). Das „Haus“ ist gelegentlich Ort von Krankenheilungen (1,31; 2,1–12; 5,35–43) oder der Belehrung durch Jesus (3,31–35) und eher sozialer als architektonischer Raum; es ist nicht die Lokalität, sondern die Nähe zu Jesus, die Krankenheilungen und Belehrungen ermöglicht (beide Vorgänge sind ja auch außerhalb des Hauses möglich, vgl. 7,31–37; 9,9–13). Die Versammlung von Menschen um Jesus herum (2,2; 3,31–35; 4,1 etc.) schafft neue qualifizierte Räume,

wohin die Menschen „von den Städten“ kommen (6,33); allerdings gibt es auch hier die Unterscheidung von „innen“ und „außen“ (4,11).

#### 4.2 *Das Markusevangelium und der Performance Criticism*

Die Stoffe der Evangelien sind nicht in einem Milieu heutiger akademischer Schriftlichkeit, sondern antiker vor-akademischer Mündlichkeit tradiert worden. Auch wird zunehmend bewusst, dass die Evangelien nicht primär, jedenfalls nicht ausschließlich, von einem Einzelnen privat halblaut gelesen wurden, sondern mündlich vorgetragen wurden, am ehesten in einer Gemeindeversammlung. Jede *Performance* unterschied sich von einer anderen je nach Fähigkeiten, Bedürfnissen, Interessen der Vorlesenden wie des Publikums. Als Kennzeichen, die noch im heutigen Markustext darauf zurückweisen, gelten u. a. der parataktische Stil, die Bevorzugung des parallelismus membrorum in der Gedankenentwicklung (z. B. „Johannes der Täufer gilt als Bote“; „er bereitet den Weg“ oder „Tut Buße“ und „glaubt an das Evangelium“), der Anschluss neuer Perikopen mit „und“, die einfache Diktion, die Wiederholung tragender Begriffe innerhalb einer Perikope und über Perikopen hinweg, die direkte Rede seitens der Erzählfiguren.

Über den äußeren Rahmen wie die inneren Strukturen dieser *Performances* wissen wir allerdings für die hier anzunehmende Zeit nach 70 n. Chr. faktisch nichts. Man kann die ritualisierte Situation, wie sie Justin beschreibt (1 Apol 67,3–5), nicht ohne Weiteres für die Zeit um 70 in Anspruch nehmen. Es liegt nahe, dass sich Unterschiede ergeben, ob „auf Anforderung“ von Jesus erzählt wird, wie die Notiz über Papias erkennen lässt, oder ob im informellen Gespräch Jesuserinnerungen aktualisiert und mit einem gewissen quantitativ umfassenden Anspruch gesammelt und verarbeitet werden. Man kann diese Vermutung aber nur schwer textanalytisch fruchtbar machen, da wir über die Segmentierungen dieser *Jesus-Performances* nur wenig wissen. Vielleicht lässt das Prinzip der doppelten Rahmung auf Anfang und Ende großer Performanzsequenzen schließen (in Mk 8,27–10,52 das Motiv des Weges, in Mk 11–13 die Situierung im Tempel) – wenn wir annehmen dürfen, dass das Markusevangelium für den mündlichen Vortrag vorwiegend in solchen großen Performanzsequenzen segmentiert wurde. In anderen *Performances* mögen die Segmentierungen anders gewählt worden sein. Dann aber bleibt vieles offen: Berechtigt die Aufreihung mehrerer Parabeln in 4,3–32 schon zu dem Schluss, dass alle diese Parabeln und nur sie während einer einzigen Gemeindeversammlung vorgetragen wurden? Vor 14,1 dürfte ein mündlich Vorlesender, wenn der Stoff von Mk 14–16 den Beginn einer Performance markieren soll, angekündigt haben, dass das Folgende von Jesu Passion handelt – aber dieser Satz ist eben nicht erhalten.

Ein weiterer Unterschied dürfte in der Frage beschlossen liegen, an welchen Zuhörerkreis sich die Performances richteten, wobei unterschieden werden muss, welches Bild der Text von den anvisierten Zuhörenden hinsichtlich ihrer religiösen Identität entwirft und was die realen Hörerinnen und Hörer waren. Manches dürfte kaum für eine Aufführung vor Nichtgläubenden berechnet sein; aus Jesu Misserfolg in Nazaret (6,5) oder aus der Verleugnung des Petrus wie der Preisgabe durch Judas werden sie eher Beschämendes für Jesus entnommen haben (vgl. Origenes, Cels 2,9). Anderes wie 5,11–13; 14,51f konnte auch lächerlich wirken. Einem möglichen Anliegen, speziell bei noch nicht glaubenden Juden Werbung für Jesus zu machen, stellen sich andere, pauschal polemisierende Texte in den Weg (Mk 3,1–6; 8,10–13; 11,27–33). Glaubende werden theologisch als in jüdischer Tradition verwurzelt gezeichnet, was aber kaum ihrer realen Herkunft entspricht. Nichtjuden innerhalb der Zuhörerschaft werden an einzelnen Punkten merken, dass auch ihre Lebenswelt mitgemeint ist (10,11f; 13,9–13; 14,9).

Gesamtaufführungen erfolgten deshalb vermutlich eher innerhalb eines bestehenden Rahmens einer Identitätskonstruktion. Der Evangelist als Autor wird mehrfach an *Performances* der Stoffe, die wir heute im Markusevangelium vorfinden, teilgenommen, sie selbst geleitet, sodann das Material im Laufe der Zeit verschriftlicht haben. Sandwichkompositionen, Kombinationszitate und die Übersetzung aramäischer Wörter sind eher seiner schriftstellerischen Tätigkeit zu verdanken, ebenso einige Notizen, die er für sich selbst nicht nötig hatte (1,9; 7,2.3f; 12,18.42; 15,16.42). Damit hat er aber auch den Weg zur literarischen Rezeption bereitet und den Rahmen zu neuer Identitätskonstruktion bereitgestellt.

Festzustellen sind also Stärken wie offene Fragen des Ansatzes bei der mündlichen Aufführungspraxis; festzustellen ist aber auch: Was wir haben, ist der Text – fast nichts davor und wenig danach („fast nichts davor“ bezieht sich darauf, dass einzelne markinische Worte Parallelen in Q oder im koptischen Thomasevangelium haben). Eine Rekonstruktion des Wortlautes vormarkinischer Tradition ist nicht möglich. Für einen Kommentar wie diesen bedeutet das, dass sich die Analyse sowohl auf textinterne Signale mündlichen Vortrags als auch auf makrostrukturelle Signale, die mit Hilfe narrativer Analyse zu erheben sind, zu richten hat.

### 4.3 Das Markusevangelium und die neuere Jesusforschung

Neueren geschichtshermeneutischen Einsichten zufolge ist es nicht mehr möglich, in einem Text einen ungebrochenen Zugang zur historischen Realität des in den Texten Formulierten zu gewinnen. Erinnerung überbrückt nicht ungebrochen den zeitlichen und sachlichen Abstand zur

Vergangenheit (jede Erzählung enthält fiktionale Elemente, auch dann, wenn sie sich als faktuale Erzählung gibt), vielmehr erfolgt der Zugriff auf die Vergangenheit unter der Perspektive der Gegenwart. Es kann nicht darum gehen, einen hinter den Quellen verborgenen Jesus offenzulegen, sondern nur darum, durch deren kritisch und selbstkritisch reflektierende Interpretation die verschiedenen Erinnerungsweisen an Jesus zu (re-)konstruieren. Die Quellen zeichnen Jesus i.W. als charismatischen jüdischen Propheten mit hohem Selbstanspruch und radikaler Zusage wie radikalen Forderungen.

Jüngste neurowissenschaftliche Forschung geht davon aus, dass das Gedächtnis weniger als Speicherorgan denn vielmehr als kontinuierliche Reaktivierung neuronaler Netzwerke zu beschreiben ist. Was emotional stärker bewegt, wird eher erinnert als das, was emotional weniger von Bedeutung ist. Ferner erfolgen Erinnerungsleistungen nicht reproduktiv im Sinne eines getreuen Abbildes, sondern aktiv und konstruktiv, an Schemata und Skripten orientiert. Schemata sind dekontextualisierte und generalisierte Erwartungsstrukturen, die aus Leerstellen sowie aus Bedingungen dafür bestehen, was diese Leerstellen besetzen kann. Skripte füllen die optischen, narratologischen thematischen und affektiven/pragmatischen Leerstellen auf und präfigurieren die Erwartung der Rezipienten, was als nächstes passieren wird. Zusätzlich zu verweisen wäre auf Symbole als stabile, dauerhafte, theoretisch unlimitierte und stets überschreibbare Gedächtnisspeicher. Dabei ist es hilfreich, zwischen semantischem und episodischem Gedächtnis zu unterscheiden.

Das semantische Gedächtnis erinnert Begriffe als Signifikanten; es erinnert Zuordnungen („Petrus“ und „Jünger Jesu“), und diese Erinnerungen bleiben unverändert, wenn einmal angeeignet – sie bleiben, auch wenn sie sachlich falsch sein können oder auch sekundär ausgestaltet sind (die in 14,4 unbestimmt bleibenden Kritiker werden in Joh 12,4f durch Judas Iskariot ersetzt). In vielen Fällen kann die Erinnerung dieser Zuordnungen im Neuen Testament als recht stabil gelten, vor allem, wenn eine Mehrfachbezeugung vorliegt und keine konkurrierende Tradition entgegensteht. In diesen Bereich gehören personale Zuordnungen (z. B. die meisten Namen der Jüngerliste, Jairus, Bartimäus, Herodes Antipas) und generelle historisch strukturierende Zuordnungen, etwa Konflikte betreffend (Pontius Pilatus und die jüdischen Eliten als Gegenspieler Jesu). Dazu zählen aber auch topographische Zuordnungen, z. B. die Orte des Wirkens Jesu (Kafarnaum; Chorazin etc.) oder besondere Räume (das Haus des Petrus in Kafarnaum) und soziale Zuordnungen (Jesus hat vornehmlich unter bettelarmen Menschen gewirkt). Dazu gehören aber auch basale inhaltliche Zuordnungen (Jesus redete von der Gottesherrschaft und vom Menschensohn), ohne dass damit bereits ein sicheres Wissen über die einzelnen Inhalte dieser basalen Zuordnungen gegeben ist. Erinnert wird auch, dass Jesus als Exorzist gewirkt hat – die Mehrfachbezeugung in der

Wort- wie in der Erzählüberlieferung sowie die Debatten um das Woher der Kraft Jesu sprechen dafür.

Das episodische Gedächtnis verknüpft Äußerungen und Handlungen von Personen mit konkreten, räumlich wie zeitlich fassbaren Begebenheiten, erinnert selbsterlebte wie fremderlebte narrative Inhalte. Episodisches Gedächtnis ist die Formulierung des eigenen Geprägtseins durch diese Vergangenheit, die aber aus der Perspektive der Gegenwart heraus erfolgt. Das gilt auch da, wo aus einem Text einzelnes dem semantischen Gedächtnis zuzuordnen möglich bleibt. Anhand der Berufungserzählung 1,16–20 lässt sich das veranschaulichen. Die Namen und die Schilderung der familiären und beruflichen Verhältnisse sind dem semantischen Gedächtnis zuzuordnen, die Ausgestaltung mit Zügen aus der Berufungserzählung des Elia-Schülers Elisa ist Ausgestaltung seitens der Tradenten. Dass die vier Jünger, ohne zu zögern, alles hinter sich ließen, reflektiert den häufigen sozialen Bruch, der in der Antike mit einer Konversion zu Gruppe der Jesus-Anhänger verbunden war.

Die Jesuserinnerung fand sozial gesehen innerhalb eines stabilen Rahmens statt, was ein gewisses Mindestmaß an Kommunikation voraussetzt und seinerseits Vertrautheit herstellt und reproduziert. Dieser stabile Rahmen bewirkt, dass Personen, die im Allgemeinbewusstsein der griechisch-römischen Gesellschaft kaum mehr bewusst gewesen sein mögen, in den Gruppen der Jesuanhänger nach wie vor als erinnerte Personen präsent sind. Dadurch lässt sich z. B. erklären, dass Pontius Pilatus im Markusevangelium völlig ohne Titel eingeführt wird. Dieser stabile Rahmen bewirkt des weiteren, dass auch bestimmte Wendungen wie „Gottesherrschaft“ oder „Menschensohn“ im schriftlichen Markustext nicht weiter erklärt werden (im mündlichen Vortrag wird das von Fall zu Fall ergänzt worden sein), auch wenn diese nach heutigen Maßstäben keineswegs einen eindeutigen Referenzpunkt haben.

## 5. Religiöse und kulturelle Enzyklopädie

### 5.1 *Die Quelle(n) der religiösen und kulturellen Enzyklopädie*

Schon die Wahl der Anonymität weist den Autor des Markusevangeliums als Teilhaber an frühjüdischer Kultur aus. Auch theologisch ist das Markusevangelium, wie die Schriftzitate und -anspielungen (das erste Zitat schon in 1,2f fungiert als Rezeptionsanweisung) zeigen, ein Text, der im Lichte der Traditionen Israels verstanden sein will (Anspielungen an nichtbiblische Autoren sind nicht zweifelsfrei nachweisbar; die gelegentlich vermuteten Parallelen zu den Epen Homers sind sachlich nicht wirklich von Gewicht). Zitiert werden die Bücher Genesis, Leviti-

cus, Deuteronomium, Psalmen, Dodekapropheten, Jesaja; Anspielungen sind ebenfalls zu diesen Büchern gegeben, darüber hinaus zum Buch Exodus und zu den Samuelbüchern, Jeremia und Daniel, vielleicht auch zum Buch Numeri. Textkritisch gesehen begegnen einzelne Zitate mit größerer Nähe zum Masoretischen (1,2; 12,19) oder zum aramäischen Text (4,12); etwas mehr Zitate (1,3; 10,7; 12,1.10f) sind reiner Septuagintatext; in der Vorlage von 14,27 ist die Texttradition gespalten. Der Evangelist wird mit der Heiligen Schrift Israels durch den Gottesdienst wie durch eigene Lektüre vertraut geworden sein. Die Phraseologie verrät auch im Einzelnen alttestamentlich-jüdischen Einfluss, so u. a. in 1,34 („Dämon“, neben 1,23 „ unreiner Geist“; Weiteres s. u.); 1,45 („Sache“); 2,13 (absolut gebrauchtes „Lehren“); 3,20 („Brot essen“); 6,52 („Herz“ als Sitz auch des Verstandes). Dass die Bücher Jesaja und Exodus für Markus auch in der Zeichnung Jesu eine besondere Rolle gespielt haben, lässt sich m. E. jedoch nicht erweisen (immerhin wird Jes 61,1 f nicht zitiert; vgl. dagegen Lk 4,18), ebensowenig eine besondere Rolle von Ps 79[80] für die Menschensohn-Vorstellung, obwohl in Ps 79[80],16.18 eine besondere Verbindung zwischen Gott und dem „Menschensohn“ ausgesagt ist.

Die Nähe zur Heiligen Schrift Israels führt aber nicht dazu, dass sich der Evangelist in Speise- und Reinheitsfragen halachisch gebunden weiß oder dass er eine positive politische Hoffnung für Israel entwickelt: In 13,7f ist nicht von der Vernichtung der Feinde des Messias die Rede, in 13,14 geht es um die Sicherung des eigenen Lebens, nicht um Gesetzesgehorsam. Das markinische Gottesbild thematisiert an keiner Stelle die positive Beziehung Gottes speziell zu Israel bzw. nur da, wo sie zugunsten von Nichtjuden ausgeweitet wird. Aktiviert werden zumeist (gewichtige Ausnahmen: 9,11–13; 12,35–37 sowie die Konzepte von „Gottesherrschaft“ und „Menschensohn“) Vorstellungen, die anschlussfähig sind auch für den griechisch-römischen Kulturkreis.

## *5.2 Enzyklopädie des Gottesbildes und der Christologie*

Die Aussagen zu Gott als dem Schöpfer (10,6; 13,19) und Gesetzgeber (7,8f.13; 10,9.19; 12,29f), dessen Wille oberste Instanz ist (3,35; 12,2), teilt Markus mit der Heiligen Schrift Israels und der umgebenden jüdischen Literatur, die Aussagen zu Gottes Geschichtsmacht (1,15; 4,11; 8,31–33; 12,11; 13,20) speziell mit jüdischer Apokalyptik. Diese Aussagen werden im Munde Jesu laut: Seine Gemeinde beansprucht, auf dem Boden der Traditionen Israels zu stehen. Derselbe Anspruch wird auch durch die Bestätigung des göttlichen Status Jesu in 1,11; 9,7 erhoben.

Auch Jesu Geistbegabung wird völlig nach jüdischen Mustern festgestellt. Jesu Gottessohnschaft rückt ihn zusätzlich in den Augen griechischer Hörerinnen und Hörer in eine Reihe mit Herakles, Alexander

d. Gr., Gaius Julius Caesar, Augustus, Tiberius, für die ebenfalls die Gottessohnschaft ausgesagt wurde.

Das Wirken Jesu als Exorzist und Therapeut erinnert in Details an Methoden damaliger ländlicher Volksmedizin, bisweilen auch an magisches Denken. Die Grenze zur Magie ist damit gezogen, dass der Evangelist von Jesus keine Beschwörungsformeln überliefert; fremdsprachliche Ausdrücke in Heilungserzählungen werden übersetzt. Es herrscht wie in umgebender jüdischer Literatur eine ästhetisch-externe Krankheitswahrnehmung vor: Rückschlüsse auf das körperliche Innere des Menschen fehlen nahezu völlig. Dämonen sind, jüdischer Tradition folgend, rein negativ betrachtet, ihr schädigendes Wirken fast ausschließlich (mögliche Ausnahme: 4,15) auf das Körperliche bezogen; die Willensfreiheit des Menschen wird im Einklang mit Dtn 30 11–16; Sir 15,11–20; PsSal 9,4 nicht angetastet (Mk 10,19; 14,21).

Wundererzählungen sind im Markusevangelium mit Ausnahme von 5,19 völlig auf Jesus konzentriert; nirgends findet sich die Erwägung, sie sollten an die Gebote erinnern (Weish 16,5–7.11 f) oder der Gotteserkenntnis dienen (Ps.-Philon, De Sampson 3). Das in jüdischen Nacherzählungen biblischer Wundergeschichten zusätzlich eingebrachte Motiv, dass das Wunder auf die göttliche Erhörung eines Gebetes zurückzuführen ist (vgl. VitProph 2,6; Josephus, Bell 4,462–466 mit 2Kön 2,19–22; VitProph 2,11 mit 2Kön 6,1–7), ist bei Markus nur da präsent, wo es von den Gegnern an Jesus herangetragen wird (8,12), wird aber nie positiv verwendet. Epiphaniawunder (4,35–41; 6,45–52) unterstreichen Jesu göttlichen Status ebenso wie Jesu Hinaufnahme (16,1–8) als Bestätigung seines Wirkens von allerhöchster Stelle verstanden werden kann.

Für das Verständnis von Jesu Passion enthalten unterschiedliche Textkomplexe unterschiedliche Deutungssignale. In den Leidensankündigungen dominiert der apokalyptische Gedanke der Notwendigkeit nach einem göttlichen Plan. Die Sinnstiftungen des Leidens in 10,45; 14,24 können ebenfalls auf jüdischem Hintergrund verstanden werden, sind aber auch für griechische Anschauung anschlussfähig. Jesu Vorherwissen um sein Leiden (2,20 etc.) soll diesem den Charakter des Scheiterns nehmen, der auf göttliche Missbilligung hätte schließen lassen.

Für die Deutung der Passionserzählung ist das aus den Psalmen bekannte Motiv des „Leidenden Gerechten“ wesentlich, wie auch einzelne Psalmen (Ps 22, zitiert in Mk 15,34; Ps 69) ihre Ausgestaltung geprägt haben. In zeitgenössischer jüdischer Literatur wird das genannte Motiv nicht realisiert; das Trauma der Religionsverfolgungen 167–164 v. Chr. (vgl. Dan 11,30–39) legte eher die Betonung der Bindung an den Gott Israels und seine Thora und die Hervorhebung der Charakterstärke nahe. Für spätere griechisch-römische Leser war die Passionsdarstellung vor allem in 14,32–42; 15,1–5.34 irritierend. Eine Entsprechung des marikanischen Jesusbildes zum Sokratesbild der Antike liegt nicht vor. In



antiker Literatur wurde eine entsprechende Analogie nur von Christen beansprucht (Justin, 1 Apol 2,4), nie aber von Nichtchristen konzediert.

Der Ausgleich zwischen beiden Linien ist wohl darin zu suchen, dass Markus das Motiv des Leidenden Gerechten apologetisch als Moment der Schrifterfüllung verstand (später hat sich damit leider auch Antijudaismus verbunden), das Motiv des göttlichen Planes als Legitimation des Leidens, das Motiv des Vorherwissens Jesu als Wissen Jesu um den Plan Gottes; das letztgenannte Motiv sollte dem Leiden Jesu den Eindruck des Scheiterns nehmen.

### *5.3 Enzyklopädie der Anthropologie und der Ethik*

An griechischen zentralen Werten ist in 8,32 die „Freimütigkeit“ aufgenommen, mit der der Evangelist die Leidensankündigung Jesu kommentiert, um Jesus als Handlungssouverän, diese Ankündigung betreffend, zu charakterisieren; anderes wie etwa philosophische Terminologie fehlt völlig. Für die Ebene des Evangelisten selbst kann man trotz dieses Fehlens nach der Wertung der Affekte fragen. Diese ist nuanciert: Bei Jesus sollen negative Affekte gegenüber anderen deren Fehlverhalten, negative Affekte während seines Leidens dessen Schwere herausstellen. Bei Hilfsbedürftigen unterliegen Affekte weithin keiner Kritik, während die Jünger lernen sollen, den Affekt der Angst durch Vertrauen in Jesu helfende Macht so weit zu überwinden, dass diese Angst nicht lebensbestimmend wird. Die Jüngerberufungen können an Konversionen zur Philosophie erinnern, die in Mk 6,4 geäußerte Erfahrung an entsprechende Erfahrungen von Philosophen.

Ethik wird auf der Basis biblischer Gebote formuliert; diese werden, wie in umgebender jüdischer Literatur, verschärft. Das die Anwendung von Dtn 24,1–4 einschränkende Scheidungsverbot gilt als Konsequenz aus dem biblischen Schöpfungsbericht; dem reichen jungen Mann wird die Erfüllung der Thora-Gebote als das Normale nahegelegt. Die Reichtumskritik berührt sich äußerlich mit dem Kynismus, ohne dessen Basis zu übernehmen, die Erkenntnis der eigenen Freiheit als Freiheit kraft eigenen Nachdenkens. Die Ethik des Verhaltens in der Gemeinde und gegenüber Außenstehenden (9,33–50; 10,35–45) wird als Ethik einer Kontrastgesellschaft gestaltet. Begründungen ethischer Weisungen erfolgen teilweise mit der Thora (7,13; 10,6–8.19), deren Verständnis aber von dem Gedanken eines Gottesbundes speziell mit Israel gelöst erscheint, teilweise unter Verweis auf das Vorbild Christi (10,45). Themen, wie sie Paulus in 1Kor 6,12–20; 10,20f. oder Lukas in Apg 14,15; 17,23–31 zu entwickeln hatten, fehlen völlig, obwohl gewiss nicht nur geborene Jüdinnen

und Juden das Markusevangelium rezipierten. Konflikte sind ausschließlich als innerjüdische Konflikte gezeichnet.

## 6. Theologie

Das Markusevangelium gibt sich als Beginn der „guten Nachricht“, in die Jesus, ihr Verkündiger (1,14f), zunehmend selbst hineinwächst (13,10; 14,9), indem die Gottesherrschaft, deren Nähe auf Erden er verkündigt (im Himmel ist sie im unaufhörlichen Lobpreis Gottes durch den himmlischen Hofstaat bereits gegenwärtig, vgl. 4Q400–407), in seinem eigenen Wirken manifest wird. Angemessen ist die Theologie im Markusevangelium vor allem über die Aussagen zu und von Gott und zu und von Jesus, aber auch zu Nachfolge und Jüngerschaft zu erfassen.

### 6.1 Gott

Gott ist als Schöpfer (Mk 10,6; 13,19) und Gesetzgeber (7,8f.13; 10,19; 12,29f) der eine Gott für alle Menschen (11,17); sein Wille ist die oberste Instanz (3,35; 12,2; 14,36). Er ist Herr der Geschichte (4,11; 8,31–33; 12,11; 13,20) und wird seine Herrschaft demnächst durchsetzen (1,15; 13,26f etc.). Er bestätigt die Autoritätsstellung Jesu, in der direkten Anrede an ihn (1,11) und an die Jünger (9,7) wie im Schriftzitat (1,2f; 12,36). In Form von Schriftziten äußert er auch Kritik an den Eliten Israels (7,6f; 11,17; 12,26) und sagt das Leiden Jesu als von ihm bestimmt voraus, ebenso aber auch „die Zerstreuung“ seiner engsten Anhänger (14,27).

### 6.2 Jesus Christus

Der Titel „Christus“ (wörtlich: Gesalbter) benennt Jesus als den letzten, der Titel „Gottessohn“ als den höchsten Gottesboten; der Titel „Menschensohn“ statuiert die Identität zwischen dem gegenwärtig Wirkenden, dem Leidenden und dem Wiederkommenden, ist insofern Teil einer ausgefüllten Geschichtskonzeption. Das Verständnis Jesu als des Gesalbten heißt aktuell u. a., dass man messianischen Ansprüchen anderer Gestalten aus der Zeit nach Jesus eine deutliche Absage erteilt (13,5f.21–23), das Verständnis Jesu als des Gottessohnes, gerade angesichts seines Kreuzestodes von unverdächtiger Stelle bestätigt (15,39), impliziert Überlegenheit über widergöttliche Mächte (1,34; 3,12) und Autorität seiner Worte für die Gemeinde (9,7: „Hört auf ihn“). Sein Lehren betrifft den Anbruch der Gottesherrschaft (1,15) und ihrer Selbstdurchsetzung (s. die Parabelrede) ebenso wie die Zeit bis zum Ende der Geschichte (13), und

den Selbstanspruch, dass das eschatologische Schicksal des Menschen von der Stellungnahme zu ihm, Jesus, abhängt (8,34–38), betrifft aber auch halachische Fragen (2,23–28; 3,1–6; 7,15.19; 10,2–12). Er beansprucht Vollmacht (2,10), wie sie ihm auch von der Erzählstimme zugeschrieben wird (1,22) – zugleich verweist er auf Gott und seine Gebote als die maßgebliche Autorität (3,35; 7,8; 10,19) und unterwirft sich Gott und ist zum Leiden bereit (14,36). Sein Leiden ist nicht das Zeichen menschlichen Scheiterns oder fehlender göttlicher Legitimation, sondern steht unter dem göttlichen „Muss“ (8,31–33); ihm eignet soteriologische (14,24) wie ethische Relevanz (10,45). Jesu Auferweckung, im Plan Gottes vorgesehen, ist Bestätigung seiner Worte (vgl. 16,7 mit 14,28 und mit 8,31; 9,9; 10,34), die implizit auch für die Zuverlässigkeit der anderen Worte Jesu bürgt: Hätte Jesus in seinem Wirken nicht dem Willen Gottes entsprochen (vgl. dazu 14,36), wäre er im Tode geblieben. Der Evangelist zieht aber, anders als Paulus (1Thess 4,14; 1Kor 15) keine direkte Verbindung zwischen der Auferweckung Jesu und der der Gläubigen.

Eher ruhig geworden ist es um die sog. Messiasgeheimnistheorie. William Wrede (1901) zufolge schrieb Markus unter dem Einfluss einer Tradition, die den Ausgleich erstrebe zwischen einer Theologie, die Jesu Messianität erst seit der Auferstehung, und einer Theologie, die diese Messianität schon zu Jesu Lebzeiten wirklich sein lässt. Wrede hatte die Schweigegebote an die Jünger (9,9), die Geheilten (5,43; 7,36) und die Dämonen (1,34; 3,12), die sog. Parabeltheorie (4,10–12), die „esoterische“ Jüngerbelehrung (10,10–12) und das Jüngerunverständnismotiv (6,52; 7,18) darin zusammengefasst. In der Zeit nach Wrede wurde deutlich, dass nicht, wie er dachte, die vormarkinische Gemeinde, sondern der Evangelist selbst für jene Theorie verantwortlich ist. Traditionen über ein unmessianisches Leben Jesu hat es in den verschiedenen Gruppen seiner Anhängerschaft nie gegeben. Auch wurde die Zusammengehörigkeit dieser sechs Elemente in Frage gestellt. Die Schweigegebote an die Geheilten, fast immer durchbrochen, sollen eher Jesu Herrlichkeit, d. h. seine Göttlichkeit hervorheben; die Parabeltheorie soll wohl den Unglauben einer Mehrheit in Israel erklären; als Textpragmatik der Texte des Jüngerunverständnismotivs galt die Warnung an die zum Glauben gekommenen Hörerinnen und Hörer. Die verbleibenden Elemente ergaben die offenbarungs- und kreuzestheologische Variante der Messiasgeheimnistheorie: Jesus wird nicht bereits durch die außergewöhnlichen Taten, sondern erst und nur unter Einschluss seines Leidens richtig erkannt. Nach 1945 war diese ein hochnotwendiger Versuch, auch das eigene kirchliche weitgehende Versagen angesichts des auch von Christen mitgetragenen nationalsozialistischen Triumphalismus in den Jahren 1933–1945 in Worte zu fassen. Der Vorgänger dieser Auslegung im NTD, Eduard Schweizer (Zürich), hat hier Hervorragendes geleistet. Die historische und religionsgeschichtli-

che Verortung einer so orientierten Messiasgeheimnistheorie ist indessen schwieriger, zumal man heute die Entstehung mancher gnostischer mythologischer Systeme, die man um 1960 dafür verantwortlich machte, erst in spätere Zeit verlegt und überhaupt ein weitaus differenzierteres Bild der christlichen esoterischen Bewegungen des zweiten und dritten Jahrhunderts gewonnen hat.

### 6.3 *Nachfolge*

Der Evangelist nimmt die Zeit zwischen Ostern und Parusie als Unheilszeit wahr, wie nicht nur in 13,5f.9–13 sichtbar wird. Die Existenz der Adressatinnen und Adressaten, an die Markus denkt, ist äußerlich gesehen durch soziale Isolation geprägt, die Familienbande zerreißen kann (13,12) und zur Entscheidung hinsichtlich der Prioritäten des Lebens herausfordert (8,35–37). In dieser Situation gilt es, auf Jesu helfende Macht zu vertrauen, die die Kraft zum Durchhalten in den Bedrängnissen verleiht, und sich in der Verkündigung des Evangeliums nicht beirren zu lassen (13,10), und es gilt, darauf zu vertrauen, dass, wenn man sich verantworten muss, einem das rechte Wort gegeben sein wird (13,11). Ausschlaggebend ist der Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes und seinen Geboten (3,35; 10,19). Zu den Gruppen-Normen zählen Reichumsverzicht (10,17–31), Bereitschaft zum Statusverzicht (9,33–37; 10,35–45) und Zuwendung zu den Geringen nach dem Vorbild Jesu (10,13–16). Die Hörerinnen und Hörer sollen beides, ihre eigene Erkenntnis wie ihr Versagen, in der Gestalt der Jünger wiederfinden.

## 7. Ort und Zeit der Abfassung, Verfasserfrage

### 7.1 *Lokalisierung*

Altkirchlicher Tradition zufolge hat Markus das Evangelium in Rom oder allgemein in Italien geschrieben. Die auch neuzeitlich dafür angeführten Gründe kann man relativieren: Der Begriff „Syrophönizierin“ (7,26) ist auch im Osten bekannt, bei dem syrischen Schriftsteller Lukian; der Quadrans (12,42) steht sprichwörtlich für eine sehr kleine Münze (im Osten war der Lepta, eine Münze im Wert von einem halben Quadrans verbreitet), und die „Flucht in die Berge“ (13,14) – in der Realität tatsächlich lebensgefährlich, dort standen die römischen Legionen – ist apokalyptischer Topos (TestMos 9,6f). Lateinische Fremdwörter betreffen das Militär- (Mk 5,9.15; 6,27; 15,15f.39) und Finanzwesen (6,37; 12,14.42) und erklären sich aus der römischen Präsenz im griechisch-sprachigen Osten, tragen zur Frage der Lokalisierung also nichts bei. Auch in der Wortfolge

lässt sich lateinischer Einfluss nicht geltend machen. Gegen die Abfassung im Land Israel sprechen die problematischen geographischen Angaben 5,1; 7,31; 10,1; 11,1 – der Evangelist hat die von ihm beschriebenen Gegenden nicht unbedingt selbst aufgesucht. Dass er jüdische Sachverhalte erklärt, ist in einem galiläischen Kontext unnötig; neuere archäologische Forschung hat die Dominanz jüdischer Präsenz in Galiläa erwiesen. Andererseits gibt es Indizien für eine Entstehung im syrischen Nachbarraum zu Galiläa. So ist ein Interesse an Ortsnamen wie Nazareth, Kafarnaum etc. eher im Osten des Imperium Romanum denkbar als im Westen, ebenso das Interesse an den verschiedenen religiösen Gruppierungen im Judentum und an der Tempelkritik. Ferner lässt der Evangelist wiederholt aramäische Ausdrücke einfließen, auch da, wo griechische Äquivalente zur Verfügung standen („Amen“; „Hosanna“, aber auch jenseits des liturgisch Vorstellbaren: „Beelzebul“ [3,22] und „Hölle“ [9,47]). Er schreibt in innerer wie äußerer Distanz zu Jerusalem, muss sich aber mit verschiedenen jüdischen Gruppierungen auseinandersetzen. Im syrischen Raum ist eine Anspannung durch die Kriegereignisse von 66 bis 73 eher von Relevanz als in Rom, außerdem die rasche Rezeption durch Matthäus besser verständlich. Eine Lokalisierung im Osten ist zu bevorzugen, doch ist die Reichweite der Argumente in beiden Richtungen begrenzt. Im Bewusstsein dessen wird in der neueren Forschung vielfach auf eine Festlegung hinsichtlich der Lokalisierungsfrage verzichtet.

### 7.2 *Datierung*

Aufgrund von 13,2 und 13,14 nimmt man zumeist die Entstehung während des Jüdischen Krieges an (66–73 n. Chr.), am ehesten kurz nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels (darauf lässt sich vor allem 13,14 beziehen, im Rückblick geschrieben).

### 7.3 *Situation*

Das Markusevangelium spiegelt m. E. eine Situation, in der Mission unter Nichtjuden praktiziert wird, die aber durch Konflikte mit nicht an Jesus glaubenden jüdischen wie nichtjüdischen Kritikern gekennzeichnet ist.

Mission unter Nichtjuden, textintern von Jesus in 13,10; 14,9 angekündigt, folgt im Ergebnis dem (in seiner Situation ihm eher von außen abgenötigten) Handeln Jesu 7,24–30, ermöglicht durch eine Neubewertung der Reinheitshalacha in 7,15–23. Der Evangelist schreibt Jesu außergewöhnlichen Taten wie den wiederholten Hinweisen auf Jesu Ausstrahlung und Popularität wohl einen werbenden Aspekt zu; Matthäus und Lukas haben den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu anders gezeichnet (vgl.

Mt 5–7; Lk 4,16–21). Die Missionierten werden einer Gruppe eingegliedert, in der Gottes Wille (3,35; 10,9) und Jesu Wort (9,7), aber auch die Heilige Schrift Israels (12,29f.) als Zentralinstanzen der Normenbildung gelten.

Der Evangelist schreibt für Menschen, die zumindest teilweise der synagogalen Jurisdiktion unterworfen sind (13,9). Rechtfertigungsbedarf ist nur gegenüber an Jesus glaubenden Juden empfunden. Konflikte betreffen Fragen zur Fastenpraxis, zur Sabbat- und Speisehalacha, zur Scheidungsfrage, aber auch zur Person des Täufers und zur Person Jesu; der in 14,61–65 gegebene Zusammenhang zwischen christologischer Zuspitzung und Verurteilung durch das Synhedrion reflektiert diesbezüglich aktuelle Erfahrungen. Entgegen früheren Annahmen kann man 7,3f u. a. bei aller Polemik durchaus als Zeugnis einer allmählichen Veränderung des Judentums dergestalt deuten, dass sich pharisäischer Ritus auch jenseits pharisäischer Kreise als allgemein anerkannt durchsetzt. Greifbar werden die ersten Schritte einer Entwicklung hin zu der in der Mischna repräsentierten Form des Judentums.

Im Gegenüber zu nichtjüdischen Kritikern spiegelt das Markusevangelium eine apologetische Situation, die wir aus der antiken Wahrnehmung des neu entstehenden Christentums erschließen können. Diese sah in Jesu Kreuz nur „Ärgernis und Torheit“ (1Kor 1,23), die Widerlegung der Göttlichkeitsansprüche Christi und damit der Wahrheit der Verkündigung seiner Anhänger. Literarisch greifbar wird dies bei Tacitus (Ann 15,44, um 110) und später, mit Bibelkritik im Einzelnen, bei dem platonischen Philosophen und Christentumskritiker Kelsos (um 180) wie dem unbekanntem Kritiker, dessen Anfragen Makarios Magnes referiert (4. Jh.); indessen bestand die daraus resultierende apologetische Situation von Anfang an. Kritik an (möglichem) ethischem Fehlverhalten von Anhängern Jesu wirkt sich im Markusevangelium noch nicht aus, ebenso wenig die mit verbalen Invektiven geführten Abgrenzungen der dritten und vierten Generation (Jud 14; 2Petr 2,12–22; 2Joh 9–11; Offb 2,14.20).

#### 7.4 Verfasserfrage

Bewusst wird die Verfasserfrage in diesem Kommentar an den Schluss gestellt, da sich das Profil des Autors ausschließlich aus dem Text selbst entnehmen lässt.

Das Werk ist ursprünglich wohl anonym überliefert. Die Überschrift „(Evangelium) nach Markus“ wurde ihm erst hinzugefügt, als man es von anderen ähnlichen Werken unterscheiden musste. Konkurrierende Zuweisungen des Textes zu anderen bekannten Personen des frühen Christentums existieren nicht. So ist die Namenszuweisung wohl korrekt und wird auch in diesem Kommentar beibehalten.