

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Söding, Thomas

Der Evangelist in seiner Zeit. Voraussetzungen, Hintergründe und Schwerpunkte markinischer Theologie

in: Thomas Söding (Hrsg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (Stuttgarter Bibel-Studien 163), S. 11–62

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 1995

Ihr IxTheo-Team



# Der Evangelist in seiner Zeit

Voraussetzungen, Hintergründe und Schwerpunkte markinischer Theologie

THOMAS SÖDING

Das Markusevangelium stand lange Zeit im Schatten der anderen Evangelien nach Matthäus, Lukas und Johannes, die nicht nur weit umfangreicher sind, sondern auch theologisch weit wichtiger schienen. Seit dem Aufkommen der historisch-kritischen Exegese hat sich das Bild jedoch erheblich gewandelt. Das Markusevangelium gehört zu den am intensivsten erforschten Schriften des Neuen Testaments.<sup>1</sup> In den Leseordnungen der christlichen Kirchen hat es die gleiche Bedeutung wie die Großevangelien.

Diese neue Aufmerksamkeit entspricht dem theologiegeschichtlichen Rang des Werkes. Freilich reduziert sich das exegetische Interesse gelegentlich auf die literarischen und methodischen Probleme der Markuskforschung.<sup>2</sup> Doch so fruchtbar diese Beiträge sind, so wenig darf in Vergessenheit geraten, daß Markus nicht nur als „Sammler und Tradent“<sup>3</sup> und nicht nur

---

<sup>1</sup> Einen ersten Überblick verschafft *F. Neirynck*, *The Gospel of Mark. A Cumulative Bibliography 1950–1990* (BETHL 102), Leuven 1992. Forschungsgeschichtlich wichtige Arbeiten dokumentiert *R. Pesch* (Hg.), *Das Markusevangelium* (WdF 411), Darmstadt 1979. Weitere Literatur erschließen die Forschungsberichte von *P. Pokorny*, *Das Markusevangelium. Literarische und theologische Einleitung* mit Forschungsbericht: ANRW II 25/3 (1984) 1969–2035; *A. Lindemann*, *Die synoptischen Evangelien*: VuF 59 (1994) 41–100.113–185.252–284, bes. 113–147.

<sup>2</sup> Symptomatisch ist der ein wenig schulmeisterlich wirkende Beitrag von *C. Breytenbach*, *Das Markusevangelium als traditionsgebundene Erzählung? Anfragen an die Markuskforschung der achtziger Jahre*, in: *C. Focant* (Hg.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and New Literary Criticism* (BETHL 110), Leuven 1993, 78–110. Auch *H.-W. Kuhn* (*Neue Wege in der Synoptiker-Exegese am Beispiel des Markusevangeliums*, in: *F. W. Horn* [Hg.], *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments. Symposium zum 65. Geburtstag von Georg Strecker* [BZNW 75], Berlin 1995, 60–90) vernachlässigt in seiner „Bilanz“ die exegetisch-theologische Markuskforschung und richtet seine Aufmerksamkeit einseitig auf neuere Methoden (strukturelle Textanalyse, Sozialgeschichte, Lokalkoloritforschung), die allesamt gewiß interessant sind, aber nur dann über eine marginale Bedeutung hinauskommen, wenn sie im Verbund mit „modernisierten“ form-, religions-, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Methoden angewendet werden.

<sup>3</sup> So die typische Einschätzung aller Synoptiker in der formgeschichtlichen Schule; vgl. *M. Dibelius*, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919), hg. v. *G. Bornkamm*, Tübingen 1971, 2.

als „Erzähler“<sup>4</sup>, sondern auch als Theologe gewürdigt sein will<sup>5</sup>. Freilich ist er als Theologe sowohl „Erzähler“ als auch „Sammler und Tradent“<sup>6</sup>. Das gerade kennzeichnet sein Vorhaben und sein Werk. Seine Theologie ist nicht begrifflich und argumentativ entwickelt wie bei Paulus (der freilich auch zu erzählen versteht), sondern narrativ wie bei Johannes (der jedoch stärker als Markus mit festen Termini und Motiven arbeitet); und sie ist im wesentlichen nicht der eigenen Imagination entsprungen wie beim Verfasser des Hebräerbriefes (der aber durchaus auf dem traditionellen Christusbekenntnis aufbaut), sondern ganz aus der Überlieferung gewonnen wie bei Matthäus und Lukas (die nicht freier mit ihren Vorlagen umgehen als Markus).

Beides, die Narrativität und die Traditionsgebundenheit, spricht indes keineswegs gegen die Qualität, sondern charakterisiert nur die Art markinischer Theologie: Das Erzählen ist – entgegen einem lange verbreiteten Vorurteil der wissenschaftlichen Exegese – keine defizitäre oder rein didaktische, sondern im Gegenteil eine elementare und grundlegende Form biblischer Theologie<sup>7</sup>; und die Abhängigkeit von Überlieferung zeigt – gleichfalls im Gegensatz zu verbreiteten modernen Vorurteilen – nicht die Unselbständigkeit des Markus, sondern die Konzentration auf seine Aufgabe, das „*Evangelium Jesu Christi*“ (1,1) zu schreiben (abgesehen davon, daß in der Antike weniger Originalität denn Traditionspflege als Gütesiegel gilt).

Wer also das Markusevangelium als Zeugnis narrativer und traditionsgebundener Theologie verstehen will, ist gehalten, sich mit seinen historischen und literarischen Voraussetzungen und Hintergründen auseinander-

---

<sup>4</sup> Vgl. *F. Hahn* (Hg.), *Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markuskforschung* (SBS 118/119), Stuttgart 1985; aber auch *D. Rhodes – D. Mitchie*, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia 1982; *O. Davidsen*, *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel*, Aarhus 1993.

<sup>5</sup> Vgl. die Darstellungen markinischer Theologie aus jüngster Zeit bei *J. Gnilka*, *Neutestamentliche Theologie* (NEB.NT.E 1), Würzburg 1989, 34–40; *R. Schnakenburg*, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (HThKNT.S 4), Freiburg – Basel – Wien 1993, 28–89; *A. Weiser*, *Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie der Evangelien* (Studienbücher Theologie 8), Stuttgart u. a. 1993, 44–78; *J. Gnilka*, *Theologie des Neuen Testaments* (HThKNT.S 5), Freiburg – Basel – Wien 1994, 151–174; *K. Berger*, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments* (UTB), Tübingen 1994, 634–642; *H. Hübner*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments III: Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung. Epilegomena*, Göttingen 1995, 67–95. Hilfreich ist auch das „theologische Portrait“ von *J. Ernst*, *Markus*, Düsseldorf 1987.

<sup>6</sup> Vgl. *E. Best*, *Mark. The Gospel as Story*, Edinburgh <sup>2</sup>1985 (<sup>1</sup>1983).

<sup>7</sup> Vgl. meine knappen Andeutungen in: *Verkündigung als Erzählung. Hermeneutische Beobachtungen im Neuen Testament: LebKat 16* (1994) 13–19.

zusetzen: sowohl mit seiner Entstehungsgeschichte als auch mit der Korrespondenz zwischen der Form und dem Inhalt des Evangeliums.

## 1. Die Zeit des Evangelisten

So gewiß sich die theologische Bedeutung des Markusevangeliums durch Jahrhunderte hindurch immer wieder neu erwiesen hat, so gewiß ist sie an die ganz bestimmte, die einmalige und unwiederholbare Zeit seiner Entstehung gebunden. Diese Zeit des Evangelisten zu beschreiben, ist der erste Schritt auf dem Weg, sein Evangelium zu verstehen.

### a) Die Priorität des Markusevangeliums

Das Markusevangelium ist das älteste Evangelium; Matthäus und Lukas haben es gekannt und als Quelle genutzt. So lautet das nahezu einhellige Urteil der heutigen historisch-kritischen Exegese.<sup>8</sup> Es widerspricht freilich der Auffassung der Alten Kirche, die sich in der kanonischen Reihenfolge der Synoptiker niedergeschlagen hat: Matthäus sei das älteste Evangelium, dann folgten Markus und Lukas. Augustinus hat diese Überzeugung zu einer „Benutzungsthese“ ausgebaut, freilich eher nebenbei und ohne argumentative Begründung (De consensu evangelistarum I 2; IV 10f): Markus sei von Matthäus abhängig, von beiden wiederum Lukas. Von der Autorität des Kirchenvaters getragen, hat diese These durch Jahrhunderte hindurch Anerkennung gefunden.

Gleichwohl ist Widerspruch angezeigt, wenn man die Maßstäbe historisch-kritischer Exegese anlegt. Zwar hat es in der jüngeren Geschichte der Synoptiker-Forschung<sup>9</sup> verschiedene Versuche gegeben, „Benutzungshypothesen“ zu formulieren, die wiederum von der Priorität des Matthäus-, z. T. auch des Lukasevangeliums ausgehen<sup>10</sup>. Doch der literarische Befund spricht gegen dieses Modell. So gewiß die Antike das rhetorische Ideal der Kürze kennt, so wenig will es gelingen, eine plausible Erklärung zu finden,

---

<sup>8</sup> Vgl. nur *K. Kertelge*, Das Markusevangelium (NEB.NT 2), Würzburg 1994, 7f.

<sup>9</sup> Eine informative Darstellung (mit einer freilich keineswegs überzeugenden eigenen Lösungsvariante) gibt *W. Schmithals*, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1985, 43–233.

<sup>10</sup> Bis heute einflußreich ist insbesondere *J. J. Griesbach*, Commentatio, qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur, Jena 1789/90: Markus habe Matthäus und Lukas benutzt und gekürzt. Eine Erneuerung versucht *W. R. Farmer*, The Synoptic Problem, London 1964.

weshalb Markus aus dem Matthäusevangelium etwa die Bergpredigt mit- samt dem Vaterunser oder das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) bzw. aus dem Lukasevangelium etwa das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) oder die Erzählung vom reichen Fischfang (Lk 5,1–11) nicht hätte übernehmen sollen. Hingegen läßt sich der über- schießende Stoff des Matthäus wie des Lukas unschwer als Erweiterung und Ergänzung der markinischen Erzählung erklären, nicht zuletzt durch die Aufnahme weiterer Jesus-Traditionen. Überdies weist die Perikopen- folge der Synoptiker auf die Priorität des Markus hin: Matthäus und Lukas sind in ihrer Akoluthie dann besonders nahe beieinander, wenn sie mit Markus konform gehen, und dann besonders weit voneinander entfernt, wenn sie bei Markus keine Parallele haben.<sup>11</sup> Schließlich zeigt der synopti- sche Vergleich, daß Matthäus und Lukas bei gemeinsamem Stoff immer wieder die sprachlich bessere Version als Markus bieten<sup>12</sup> – was in der Fülle der Fälle eher für redaktionelle Veränderungen des markinischen Textes durch die beiden Seitenreferenten als für stilistische Verschlechterungen der matthäischen resp. lukanischen Version durch Markus spricht.

Freilich bleibt das gravierende Problem der sog. „*minor agreements*“<sup>13</sup>: Zum einen gibt es markinische Passagen, die weder bei Lukas noch bei Matthäus begegnen<sup>14</sup>, zum anderen gibt es in Texten, die alle drei Evangelien kennen, nicht wenige sprachliche Übereinstimmungen von Matthäus und Lukas gegenüber Markus<sup>15</sup>. Aus dieser Beobachtung wird zuweilen die Hypothese abgeleitet, Matthäus und Lukas hätten Mk 1,1–16,8 nicht in der kanonisch gewordenen Form gelesen, sondern entweder einen „Ur-Markus“, der durch den Evangelisten erweitert worden sei<sup>16</sup>, oder einen „Deutero-Markus“, den man sich als eine redaktionell überarbeitete Neuausgabe des ältesten Evangeliums vorzustellen habe.<sup>17</sup> Doch keine dieser Va-

---

<sup>11</sup> Vgl. W. G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg <sup>21</sup>1983, 31 ff.

<sup>12</sup> Belege notieren A. Wikenhauser – J. Schmid, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg – Basel – Wien 1973, 282 f.

<sup>13</sup> Eine Liste hat F. Neirynck zusammengestellt: The Minor Agreements in a Horizontal-Line Synopsis (SNTA 15), Leuven 1991. Zur Diskussion vgl. G. Strecker (Hg.), Minor Agreements (GTA 50), Göttingen 1993.

<sup>14</sup> Es handelt sich im wesentlichen um die Heilungswunder 7,31–37 und 8,22–26, um das Saatgleichnis 4,26–29, um den Vorwurf der Verwandten gegen Jesus 3,20f, um den Dialog zwischen Jesus und dem Vater des besessenen Jungen 9,21–24 (vgl. aber Mt 17,15) sowie die anschließende Jüngerbelehrung über die Austreibung von Dämonen 9,28f (vgl. aber Mt 17,19f), um die Jesus-Logien 2,27 und 9,49 sowie um die rätselhafte Notiz von der Flucht des nackten jungen Mannes bei der Gefangennahme Jesu in 14,51 f.

<sup>15</sup> Besonders markante Beispiele nennt U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testa- ment (UTB 1830), Göttingen 1994, 204 f.

<sup>16</sup> So zuletzt W. Schmithals, Das Evangelium nach Markus, 2 Bde. (ÖTK 2), Gütersloh – Würzburg <sup>2</sup>1986 (<sup>1</sup>1979).

<sup>17</sup> Die Variationsbreite der Argumentationen und Rekonstruktionen ist freilich groß; das stimmt skeptisch. Vgl. aber G. Strecker – U. Schnelle, Einführung in die

rianten überzeugt. Gewiß lehrt die Geschichte der Handschriftenüberlieferung, daß selbst die kodifizierten Evangelien in ihrem Textbestand gewissen Veränderungen, teils absichtlichen, teils unabsichtlichen, ausgesetzt worden sind.<sup>18</sup> Insofern fällt es nicht schwer, auch auf dem Wege zu Matthäus und Lukas mit leichten Modifikationen des markinischen Textes zu rechnen; insbesondere wird man zu fragen haben, ob nicht manche der stilistischen Übereinstimmungen zwischen Lukas und Matthäus gegenüber dem kanonisierten Markus-Text auf diese Weise zu erklären sind. Doch würde dies nicht die These eines Ur- oder Deutero-Markus begründen. Viele der positiven Entsprechungen zwischen den Seitenreferenten gegenüber Markus gehen auf ähnliche redaktionelle Strategien bei Matthäus und Lukas zurück.<sup>19</sup> Die in beiden Groß-Evangelien fehlenden Markus-Stoffe sind nicht nur von relativ geringem Umfang, sondern durchweg so geartet, daß ihre Streichung durch beide Seitenreferenten durchaus plausibel gemacht werden kann, wenn man ihrer beider Redaktions-tendenzen berücksichtigt.<sup>20</sup>

Bis auf den sekundären Schluß 16,9–20<sup>21</sup> geht der gesamte Textbestand auf den Evangelisten zurück. Die Regeln historisch-kritischer Urteilsbildung zugrundegelegt, läßt sich weder ein „Ur-Markus“ noch ein „Deutero-Markus“ wahrscheinlich machen.<sup>22</sup> Sowohl Matthäus als auch Lukas haben das Markusevangelium, vielleicht von kleinen stilistischen Änderungen

---

neutestamentliche Exegese (UTB 1253), Göttingen <sup>4</sup>1994 (<sup>1</sup>1983), 57f; *A. Ennulat*, Die „Minor Agreements“. Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems (WUNT II/62), Tübingen 1994. – Eine ganz andere Vorstellung von einem „Deutero-Markus“ hat *A. Fuchs*, Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas. Ein Beitrag zur Quellenkritik (AnBib 49), Rom 1971; Das Elend mit der Zwei-Quellen-Theorie: SNTU/A 18 (1993) 183–243. Er sieht in ihm eine um Q-Traditionen und weitere Stoffe wesentlich erweiterte Neufassung des (kanonisch gewordenen) Markusevangeliums; er muß dabei aber mit einer Fülle literarkritischer Hypothesen operieren, die weit weniger wahrscheinlich sind als die der Zwei-Quellen-Theorie.

<sup>18</sup> Vgl. *K. u. B. Aland*, Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart <sup>2</sup>1988 (<sup>1</sup>1982).

<sup>19</sup> Auf diese Erklärung setzt durchweg mit beachtlichen Argumenten *F. Neirynck*, The Minor Agreements and the Two-Source-Theory (1991), in: ders., Evangelica II, hg. v. F. v. Segbroeck (BETHL 99), Leuven 1991, 3–42.

<sup>20</sup> Kürzungen des Markus-Textes sind bei beiden Evangelisten an der Tagesordnung. Mk 7,31–37 und 8,22–26, aber auch 4,26–29 werden als Dubletten, 3,20f; 9,21–24; 9,49 und 14,51f wegen ihrer schweren Verständlichkeit gestrichen worden sein. Die massive Relativierung des Sabbats in 2,27 entspricht weder der matthäischen noch der lukanischen Sicht des Sabbatverständnisses Jesu.

<sup>21</sup> Der Erscheinungsbericht 16,9–20 gehört nicht zum ursprünglichen Bestand des Markus, sondern ist in Kenntnis der matthäischen und lukanischen Erscheinungsberichte nachträglich angefügt worden; vgl. *K. Aland*, Der Schluß des Markusevangeliums (1974), in: ders., Neutestamentliche Entwürfe (ThB.NT 63), München 1979, 246–283.

<sup>22</sup> So auch die Schlußfolgerung des Strecker-Schülers *F. Fendler*, Studien zum Markusevangelium. Zur Gattung, Chronologie, Messiasgeheimnistheorie und Überlieferung des ältesten Evangeliums (GTA 49), Göttingen 1991.

abgesehen, in seiner vom Evangelisten gestalteten Form gelesen und als Quelle benutzt.

## b) Die Entstehungszeit

Die Entstehungszeit des Markusevangeliums ist nur durch eine Kombination verschiedener Beobachtungen zu erschließen, die im jeweiligen Einzelfall durchaus umstritten sind. Jede These muß deshalb mit einem nicht unerheblichen Unsicherheitsfaktor kalkulieren.<sup>23</sup> In der Alten Kirche hat man mit Irenäus von Lyon (*Adv Haer* III 1) an die Zeit kurz nach dem Tode der Apostel Petrus und Paulus gedacht, also an die zweite Hälfte der sechziger Jahre.<sup>24</sup> In diesem Zeitraum bewegen sich auch die meisten Datierungsversuche historisch-kritisch arbeitender Exegeten. Freilich können sie nicht einfach auf das patristische Zeugnis rekurrieren, sondern müssen nach Anhaltspunkten im markinischen Text selbst suchen.

Hinweise zu finden ist freilich nicht leicht. Am ehesten scheint die „kleine Apokalypse“ Mk 13 weiterzuführen. Sie geht auf eine vormarkinische Tradition zurück, die in eindrucksvollen Ur-Bildern von kriegerischen Wirren, Hungersnöten, Verfolgungen und anderen Katastrophen handelt, die sich in Israel ereignen werden und als Vorzeichen der Parusie des Menschensohnes zu deuten seien. Diese Apokalypse wird vom Evangelisten dadurch in sein Evangelium eingeordnet, daß er ein tempelkritisches Logion (13,1f), das ihm auf anderen Wegen in einer kleinen apophthegmatischen Szene überliefert worden ist, an den Beginn der Rede Jesu stellt.<sup>25</sup> Dieses Logion redet von der Zerstörung des Heiligtums. Dadurch gewin-

---

<sup>23</sup> Das Problem verkompliziert sich, wenn man es für wahrscheinlich hält, daß der Evangelientext nicht in einem kurzen eruptiven Ausbruch des Autors, sondern über einen etwas längeren Zeitraum hinweg entstanden ist. Im Johannesevangelium läßt sich dies literarisch nachweisen. Im Markusevangelium fehlen sichere Indizien für Wachstumsschichten. Gleichwohl sprechen allein der Umfang des Textes, die Vielfalt der literarischen Traditionen und die Sorgfalt der redaktionellen Gestaltung dafür, daß das Markusevangelium nicht über Nacht entstanden ist. Dann wäre nur noch jener Zeitpunkt zu markieren, da die „Ausgabe letzter Hand“ fertiggestellt war.

<sup>24</sup> Papias, auf den Irenäus sich bezieht, sagt, Markus habe von den petrinischen Lehrvorträgen aufgezeichnet, woran er „sich erinnerte“ (*Eus H. E.* III 39,15). Schon der Bischof von Hierapolis scheint sich also die Abfassung des Evangeliums nach dem Tode des Apostels zu denken.

<sup>25</sup> Die Analyse des Textes ist umstritten; die hier vorausgesetzte These zur Entstehungsgeschichte habe ich andernorts in Auseinandersetzung mit der Literatur zu begründen versucht: *Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage: TThZ* 101 (1992) 36–64: 55f.

nen die anderen, ursprünglich topischen Voraussagen der Rede zeitgeschichtliche Aktualität. Das gilt insbesondere für die Ankündigungen kriegerischer Wirren (13,7), bedrängender Verfolgungen durch Juden und Heiden (13,9), verführerischer Lügenpropheten (13,6.21 f) und einer grauenhaften Entweihung des Tempels (13,14): Sie alle weisen jetzt deutlich genug auf die Schrecken des Jüdischen Krieges. Markus setzt die Bekanntheit und Eindringlichkeit dieser weltgeschichtlich bedeutsamen Ereignisse voraus. Die direkte Leser-Anrede in 13,14 – „*Der Leser verstehe!*“ – rechnet damit und verstärkt zugleich, obschon sie traditionell sein dürfte, den Aktualitätsbezug des Textes.

Damit ist ein wichtiger Anhaltspunkt für die Datierung des Evangeliums gesetzt.<sup>26</sup> Ob Markus die Zerstörung des Tempels als unmittelbar bevorstehend erwartet oder als gerade geschehen registriert, ob er also sein Evangelium kurz vor<sup>27</sup> oder kurz nach 70<sup>28</sup> vollendet hat, läßt sich kaum mehr hinreichend sicher feststellen.<sup>29</sup> Es muß und kann genügen, den Zeitraum in etwa auf die Jahre um 70 einzugrenzen.<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Anders E. Best, Mark (s. Anm. 6) 34f. Er schlägt eine Datierung in der Zeit der nderonischen Christenverfolgung vor. Doch Mk 13 deutet in eine andere Richtung.

<sup>27</sup> So (mit unterschiedlichen Gründen) W. Marxsen, Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme, Gütersloh <sup>4</sup>1978 (<sup>1</sup>1963), 148; E. Lohse, Die Entstehung des Neuen Testaments (ThW 4), Stuttgart u.a. <sup>5</sup>1991 (<sup>1</sup>1972), 86; M. Hengel, Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums, in: H. Cancik (Hg.), Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium (WUNT 33), Tübingen 1984, 1–45: 43; L. Schenke, Das Markusevangelium (UB 405), Stuttgart u. a. 1988, 35–39. – Die aufwendige Argumentation von C. Breytenbach (Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus. Eine methodenkritische Studie [ATHANT 71], Zürich 1984, 311–316), das Evangelium müsse vor der Flucht der Urgemeinde nach Pella (Eus H. E. III 5,3) verfaßt sein, scheidet an der mangelnden Berücksichtigung literar- und traditionskritischer Überlegungen.

<sup>28</sup> So N. Walter, Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse: ZNW 57 (1966) 38–49; R. Pesch, Das Markusevangelium, 2 Bde. (HThKNT II), Freiburg – Basel – Wien <sup>5</sup>1989 (<sup>1</sup>1976). <sup>4</sup>1991 (<sup>1</sup>1977), I 14; J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus, 2 Bde. (EKK II), Zürich – Neukirchen-Vluyn <sup>4</sup>1994 (<sup>1</sup>1978f), I 34; E. Schweizer, Theologische Einleitung in das Neue Testament (NTD.E GNT 2), Göttingen 1989, 116; E. Brandenburger, Markus 13 und die Apokalyptik (FRLANT 134), Göttingen 1984, 81ff; H.-M. Schenke – K.M. Fischer, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments II: Die Evangelien und die anderen neutestamentlichen Schriften, Gütersloh 1979, 81; P. Pokorny, Markusevangelium (s. Anm. 1) 2022; D. Lührmann, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987, 222; G. Theißen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte (NTOA 8), Freiburg/Schw. – Göttingen 1989, 284; U. Schnelle, Einleitung 239.

<sup>29</sup> Eine Festlegung vermeiden W. G. Kümmel, Einleitung 70; A. Wikenhauser – J. Schmid, Einleitung 221; D. Lührmann, Mk 6.

<sup>30</sup> Im Zweifel dürfte Mk 15,38 eher für die Zeit kurz nach 70 sprechen; denn die theologisch-symbolisch hoch bedeutsame Notiz vom Zerreißen des Tempelvor-

Dieser Datierungs-Ansatz ist jüngst mit großer Verve, einigem publizistischen Aufwand und hochfliegenden Erwartungen hinsichtlich der Historizität des Evangeliums bestritten worden. Insbesondere wird behauptet, daß in einer Qumran-Höhle ein Fragment aus dem Markusevangelium aufgefunden worden sei (7Q 5: Mk 6,52f), das eine weit frühere Datierung nötig mache, womöglich gar in die vierziger Jahre.<sup>31</sup> Doch diese Behauptung ist offensichtlich unbegründet.<sup>32</sup> Die wenigen Buchstaben des Papyrus-Fetzchens reichen für eine Identifizierung nicht aus; im Gegenteil: Was erhalten geblieben ist und sicher gelesen werden kann (nicht mehr als 9 Buchstaben, als einziges zusammenhängendes Wort ein griechisches „und“), spricht entschieden gegen die Möglichkeit einer Identifizierung als Markus-Fragment.<sup>33</sup>

Ebensowenig können andere Überlegungen eine extreme Frühdatierung des Evangeliums begründen. Zwar gibt es die These, die rätselhafte Anspielung in 13,14 („*Greuel der Verwüstung*“) beziehe sich auf die Absicht des Caligula im Jahre 40, sein Standbild im Jerusalemer Tempel aufzustellen (vgl. Philo LegGai 197-337; Jos Bell 2,184-203; Ant 18,256-309); deshalb sei das Markusevangelium schon damals entstanden.<sup>34</sup> Die zeitgeschichtliche Deutung ist möglich, wenngleich nicht sicher; sie könnte jedoch allenfalls die Datierung der vormarkinischen Apokalypse, nicht aber des Evangeliums selbst lancieren.

Nicht besser steht es mit dem beliebten Argument, die Apostelgeschichte spreche nicht vom Märtyrertod des Apostels Paulus unter Nero, sei also vorher verfaßt und verlange deshalb eine Vordatierung des – älteren – Markusevangeliums, etwa in die Zeit um 60.<sup>35</sup> Für das Markusevangelium wäre diese Theorie weniger einschneidend als für die Seitenreferenten. Gleichwohl ist sie falsch. Der Fehler beim alles entschei-

---

hangs im Moment des Todes Jesu hätte doch wohl schwerlich Überzeugungskraft gewinnen können, wenn der Tempel samt dem Inventar des Allerheiligsten noch intakt gewesen wäre.

<sup>31</sup> Vgl. grundlegend: J. O'Callaghan, Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran?: Bibl 53 (1972) 91–100; popularisierend: C.P. Thiede, Die älteste Evangelienhandschrift? Das Markusfragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments, Wuppertal<sup>2</sup> 1990 (<sup>1</sup>1988).

<sup>32</sup> Vgl. K. Aland, Die Papyri aus Höhle 7 von Qumran und ihre Zuschreibung zum Neuen Testament durch J. O'Callaghan (1974), in: ders., Supplementa zu den Neutestamentlichen und Kirchengeschichtlichen Entwürfen, hg. v. B. Köster, H.-U. Rosenbaum u. M. Welte, Berlin 1990, 142–157; H.-U. Rosenbaum, Cave 7Q 5! Gegen die erneute Inanspruchnahme des Qumran-Fragments 7Q 5 als Bruchstück der ältesten Evangelien-Handschrift: BZ 31 (1987) 189–205.

<sup>33</sup> Nur so kann auch das nüchterne Fazit der Diskussion an der Universität Eichstätt lauten, die ein von B. Mayer hg. Tagungsband dokumentiert: Christen und Christliches in Qumran? (Eichstätter Studien 32), Regensburg 1992; vgl. K. Backhaus, Qumran und die Urchristen: ThGl 83 (1993) 364–368.

<sup>34</sup> So G. Zuntz, Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben?, in: H. Cancik (Hg.), Markus-Philologie (s. Anm. 27) 47–71.

<sup>35</sup> So u.a. J.A. Robinson, Wann entstand das Neue Testament (engl. 1976), Paderborn – Wuppertal 1986, 95–126; B. Reicke, The Roots of the Synoptic Gospels, Philadelphia 1986; H.J. Schulz, Die apostolische Herkunft der Evangelien (QD 145), Freiburg – Basel – Wien<sup>2</sup> 1995 (<sup>1</sup>1993), 208–217; dazu die Rez. v. H.-J. Klauck: BZ 38 (1994) 131–134. – Die Mitte der 50er Jahre errechnet E. E. Ellis, The

denden *argumentum e silentio* liegt in der mangelnden Rücksichtnahme auf die theologische Aussageabsicht des lukanischen Doppelwerks, dessen zweiter Teil nicht die Biographie des Paulus zu erzählen beabsichtigt, sondern die Geschichte der Ausbreitung des Evangeliums in Jerusalem, Judäa, Samaria und bis an die Grenzen der Erde (1,8).<sup>36</sup> Mithin gibt der Schluß der Apostelgeschichte keinen *terminus ad quem* des lukanischen Werkes her. Damit aber hängt die Frühdatierung der Synoptiker insgesamt in der Luft.

Die Datierung um 70 weist darauf hin, daß das Markusevangelium (wie die anderen Evangelien) ein Phänomen der nachapostolischen Zeit ist – wenn man einen sehr engen Begriff von Apostolizität verwendet, der an die Lebenszeit der „*Augenzeugen und Diener des Wortes*“ (Lk 1,2) gebunden ist. Daß es zu einem ersten Evangelium kommen konnte, brauchte seine Zeit. Daß ein Evangelium geschrieben wurde, war aber auch ein Gebot der Zeit: Es war abzusehen oder schon eingetreten, daß Jerusalem als Zentrum des Urchristentums ausfiel. Der Zugang zur Geschichte Jesu war nicht mehr ohne weiteres durch eine lückenlose und überschaubare, relativ kurze Kette von Traditions-Zeugen gewährleistet. (Jakobus Zebedäus und Petrus waren bereits als Martyrer gestorben.) Eine neue Form der Überlieferung war fällig. Diese Form ist das Evangelium. Aufgrund seiner Schriftlichkeit vermochte es geschichtliche Dauer zu eröffnen und kerygmatische Zuverlässigkeit zu gewährleisten, aufgrund seiner Gesamtsicht der Geschichte Jesu Christi durfte es Verbindlichkeit beanspruchen.

## 2. Die Person des Evangelisten

Die Frage nach der Identität des Evangelisten gehört zu den am meisten diskutierten Problemen der Einleitungswissenschaft. Dem klaren Zeugnis der Alten Kirche, das bis in die Neuzeit hinein unbefragt Geltung genossen hat, stehen Bedenken und Zweifel der historisch-kritischen Exegese gegenüber.

### a) Die Auskunft der Alten Kirche

Die Väter sehen den aus der Apostelgeschichte und manchen Briefen bekannten (Johannes) Markus als Verfasser des Evangeliums.

---

Date and Provenance of Mark's Gospel, in: F. v. Segbroeck u. a. (Hg.), *The Four Gospels* 1992. FS F. Neiryneck (BETHL 100), Leuven 1992, 801–815.

<sup>36</sup> Zu dieser Sicht, die *opinio communis* der Acta-Forschung ist, vgl. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, 2 Bde. (ÖTK 5), Würzburg – Gütersloh 1981.1985, II 674–684.

Stellt man die verschiedenen Notizen des Neuen Testaments über ihn zusammen<sup>37</sup>, läßt sich eine bewegte Biographie erschließen. Johannes Markus stammt aus Jerusalem, wo seine Mutter Maria ein Haus besaß (Apg 12,12). Nach Kol 4,10 war er ein Neffe des Barnabas. Nach Apg 12,25 hat er ihn und Paulus von Jerusalem nach Antiochia begleitet, um beiden Verkündern auf der „Ersten Missionsreise“ zur Hand zu gehen (Apg 13,5). In Pamphylien macht er sich allerdings selbständig und kehrt nach Jerusalem zurück (Apg 13,13). Deshalb kommt es laut Apg 15,37ff zu Beginn der „Zweiten Missionsreise“ zum Streit zwischen Paulus und Barnabas; Paulus akzeptiert Johannes Markus nicht mehr als Mitarbeiter und trennt sich deshalb von Barnabas, der an seinem Verwandten festhält und ihn dann auf eine Missionsreise nach Zypern mitnimmt. Gleichwohl wird Markus in Phlm 24 als Mitarbeiter des Paulus ausgewiesen; Kol 4,10 zufolge soll er in wichtiger Mission nach Kleinasien gehen, 2Tim 4,11 zufolge soll Timotheus ihn mit nach Rom zum Apostel Paulus bringen. Nach 1Petr 5,13 hingegen nennt ihn der Verfasser „meinen Sohn“, was ihn als Schüler, vielleicht als Täufling des Petrus ausweisen soll, und läßt von ihm Grüße aus Babylon, d. i. Rom, an die kleinasiatischen Gemeinden (1Petr 1,1) ausrichten.

Die einhellige Überzeugung der Alten Kirche, Johannes Markus habe das Evangelium verfaßt, geht auf eine von Eusebius (H.E. III 39,15) überlieferte Notiz des Papias, Bischof von Hierapolis, zurück.<sup>38</sup> Sie stammt etwa aus der Zeit Hadrians (117-138).<sup>39</sup> Papias behauptet, der Verfasser des Evangeliums heiße Markus, sei der Dolmetscher (griech.: *hermeneútēs*) des Petrus gewesen, habe dessen Lehrvorträge (griech.: *didaskalía*) im Gedächtnis gehabt und dann „alles, woran er sich erinnerte, sorgfältig aufgeschrieben, freilich nicht der Reihe nach, sowohl Worte als auch Taten des Herrn“. Papias beruft sich bei diesen Angaben auf den „Presbyter Johannes“, dessen Zeugnis er wiedergibt und interpretiert (vgl. Eus H. E. III 39,4). Dabei verteidigt er Markus gegen zwei Vorwürfe, die wohl aus dem Vergleich mit den anderen Evangelisten (Matthäus<sup>40</sup> oder Johannes<sup>41</sup>) erwachsen sind: erstens gegen den Einwand, das markinische Werk entbehre einer stimmigen Ordnung, und zweitens gegen das Bedenken, der

---

<sup>37</sup> Apg 12,12.25; 13,5.13; 15,37ff; Phlm 24; Kol 4,10; 2Tim 4,11; 1Petr 5,13. Daß jeweils derselbe (Johannes) Markus gemeint ist, läßt sich zwar nicht sicher beweisen, ist aber doch recht wahrscheinlich.

<sup>38</sup> Vgl. U. H. J. Körtner, Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums (FRLANT 133), Göttingen 1983; zur Papias-Notiz speziell auch J. Kürzinger, Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments (Eichstätter Materialien 4), Regensburg 1983.

<sup>39</sup> Zur Begründung und zur Kritik an der gelegentlich versuchten Frühdatierung um 110 vgl. M. Hengel, Probleme des Markusevangeliums, in: P. Stuhlmacher (Hg.), Das Evangelium und die Evangelien (WUNT 28), Tübingen 1983, 221-265: 244-252.

<sup>40</sup> So R. Pesch, Mk I 5.

<sup>41</sup> Vgl. M. Hengel, Probleme (s. Anm. 39) 247.

Evangelist sei kein Apostel. Den ersten Vorwurf weist Papias zurück, indem er auf das begrenzte Vorhaben des Evangelisten verweist, nur die Lehrvorträge aufzeichnen zu wollen, die Petrus nach den Wünschen der Zuhörerschaft gehalten habe; den zweiten, indem er die ephesinische Tradition in Erinnerung ruft, Markus sei Schüler und „Hermeneut“ des Petrus gewesen. Papias identifiziert den Evangelisten noch nicht direkt mit dem (Johannes) Markus der Apostelgeschichte und der Briefe, scheint aber eine Identität der Personen vorauszusetzen und bereitet auf diese Weise die spätere kirchliche Überzeugung vor.

## b) Das Urteil historisch-kritischer Exegese

Die Papias-Notiz, so wirkungsvoll sie geworden ist, kann freilich nicht über jeden Zweifel erhaben sein – weniger deshalb, weil Eusebius den Bischof von Hierapolis einen Mann „klein an Geist“ nennt (H. E. III 39,13); vielleicht auch nicht schon deshalb, weil der apologetische Unterton der Markus-Passage unüberhörbar ist; aber in jedem Fall deshalb, weil die Papias-Notiz von einer Überlieferung abhängt, die zwar unbestritten alt ist, aber nicht schon deshalb zuverlässig zu sein braucht<sup>42</sup>, sondern ihrerseits einen längeren, mehrere Stationen umfassenden Traditionsweg voraussetzt. Deshalb ist die Papias-Notiz kritisch zu überprüfen: Läßt sich wahrscheinlich machen oder gar sichern, daß Markus die „Lehrvorträge“ des Petrus zur Basis seines Evangeliums gemacht hat? Und ist der Evangelist der aus dem Neuen Testament bekannte Johannes Markus? Beide Fragen werden bis heute von namhaften Exegeten mit beachtlichen Gründen positiv beantwortet.<sup>43</sup> Dennoch überwiegen die Gründe für ein negatives Urteil.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Im Fall des Matthäusevangeliums ist sie unbestritten falsch: Daß Matthäus das Markusevangelium als Quelle benutzt hat, weiß Papias nicht; statt dessen erweckt er den – philologisch nicht zu verifizierenden – Eindruck eines aramäischen oder hebräischen Originals, das vom Apostel Matthäus selbst stamme und das dann jeder „übersetzte, so gut er es konnte“ (Eus H. E. III 39,16); zur Einschätzung der Papias-Notiz über Matthäus vgl. *U. Schnelle*, Einleitung 258–261.

<sup>43</sup> Vgl. vor allem *M. Hengel*, Probleme (s. Anm. 39) 242ff; aber auch *B. Reicke*, Roots (s. Anm. 35) 165; *E. E. Ellis*, Date (s. Anm. 35); *B. Orchard*, Mark and the Fusion of Traditions, in: FS F. Neiryck (s. Anm. 35) II 779–800. – Ferner *H. J. Schulz*, Herkunft (s. Anm. 35) 208–217.

<sup>44</sup> So *W. G. Kümmel*, Einleitung 67ff; *E. Lohse*, Entstehung 86; *Ph. Vielbauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter (1975), Berlin 1978, 346f; *R. Pesch*, Mk I 3–11; *P. Pokorny*, Markusevangelium (s. Anm. 1) 2020; *U. Schnelle*, Einleitung 235ff. – Eine sehr vorsichtige Kritik der Papias-Notiz, die an Johannes Markus als

### (1) Kritik der Papias-Notiz

Zweifel weckt vor allem die Rückführung des ganzen Evangelien-Stoffes auf Petrus. Zwar ist gar nicht zu bestreiten, daß seine Gestalt vom Markus-evangelium – im Positiven wie im Negativen – eindrucksvoll koloriert wird; daraus zu schließen, es sei im *historischen* Sinn der Papias-Notiz ein Petrus-Evangelium, schießt aber weit übers Ziel hinaus. Die literar- und traditionskritische Analyse des Evangeliums vermittelt keineswegs den Eindruck, der Evangelist rekuriere durchweg auf die „Lehrvorträge“ des Apostels; vielmehr spricht alles für vielfältige, vielschichtige und vielstimmige Überlieferungen, die aus ganz unterschiedlichen Quellen im Markus-evangelium zusammengefloßen sind und eine nicht unwesentliche Prägung durch das *hellenistische* Judenchristentum erfahren haben.

Aber auch die Identifizierung des Evangelisten als (Johannes) Markus stößt auf erhebliche Schwierigkeiten. Zu berücksichtigen ist, daß die historisch-kritische Exegese die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe, aber auch des Kolosserbriefes und des Ersten Petrusbriefes nachgewiesen hat.<sup>45</sup> Für historische Rekonstruktionen ist das Ausgangsmaterial deshalb nicht sehr gut geeignet. Doch selbst wenn diese Bedenken hintangestellt werden könnten, blieben Fragen: Müßte man bei einem geborenen Jerusalemer nicht bessere Ortskenntnisse voraussetzen, als das Evangelium sie zu erkennen gibt<sup>46</sup>? Und würde jemand, der in verschiedenen Lebensphasen eng mit Paulus verbunden gewesen wäre, nicht deutlichere Reflexe seiner Theologie widerspiegeln?<sup>47</sup> Beide Fragen lassen sich gewiß nicht eindeutig bejahen. Daß Johannes Markus das Evangelium geschrieben hat, läßt sich

---

Autor festhält, aber die Beziehung zu Petrus offener sieht, formulieren A. Wikenhauser – J. Schmid, Einleitung 210–216; ähnlich optiert J. Gnilka, Mk I 33f.

<sup>45</sup> Vgl. die mit reichen Literaturangaben versehene neue Darstellung von U. Schnelle, Einleitung 329–335 (Kol). 379–383 (Past). 456ff (1Petr).

<sup>46</sup> In 11,1 ist offenkundig die Lage der Jerusalemer Vororte Bethanien und Betphage verwechselt. Weniger aufschlußreich sind die größeren Ungenauigkeiten in der galiläischen Topographie: „Das Land der Gerasener“ scheint für Markus direkt am „galiläischen See“ zu liegen (5,1) und nach 5,20 für die gesamte Dekapolis zu stehen. Nach 7,31 käme man von Tyros zum See Gennesaret durch das Gebiet von Sidon mitten durch die Dekapolis – eine Merkwürdigkeit, die durch die bedenkenswerten Beobachtungen und Erwägungen von F. G. Lang („Über Sidon mitten ins Gebiet der Dekapolis“. Geographie und Theologie in Markus 7,31: ZDPV 94 [1978] 145–160) und G. Theißen (Lokalkolorit [s. Anm. 28] 254 ff) nicht wirklich erklärt ist.

<sup>47</sup> Gewiß gibt es Berührungen und sachliche Konvergenzen zwischen der paulinischen und der markinischen Theologie (etwa im Verständnis des Evangeliums, in der Heilsbedeutung des Glaubens oder in der Betonung des Kreuzestodes) – aber bei näherem Hinsehen doch keine Abhängigkeit des Markus von Paulus; vgl. M. Hengel, Probleme (s. Anm. 39) 242. Anders akzentuiert freilich H. Hübner, Biblische Theologie III 78.

weder zwingend beweisen noch widerlegen. Doch der literarische Befund stimmt gegenüber einer Identifizierung des Evangelisten mit dem Vetter des Barnabas skeptisch.

Wie aber läßt sich dann die doch recht frühe und einhellige Auffassung der Alten Kirche erklären? Eine zweifelsfreie Antwort zu geben, ist angesichts der dürftigen Quellenlage nicht möglich. Gleichwohl kann vielleicht doch plausibel werden, wie es zur Papias-Notiz gekommen ist. Mit hoher Wahrscheinlichkeit trägt der Evangelist tatsächlich den Namen Markus. Dafür spricht vor allem ein *argumentum e negativo*: Das 2. Jh. neigt dazu, die Apostolizität der neutestamentlichen Schriften, nicht zuletzt der Evangelien, biographisch zu fixieren; je später die patristischen Texte, desto detaillierter die Auskünfte. Daß anders als im Fall des Matthäus- und des Johannesevangeliums, aber ebenso wie bei Lukas dies beim Markusevangelium *nicht* geschehen ist, weist deutlich genug darauf hin, daß man es als das Werk eines Christen namens Markus gekannt hat, der kein Augenzeuge<sup>48</sup> und kein Apostel gewesen ist.<sup>49</sup> Freilich war damit die Frage nach der Geltung und Anerkennung dieses Evangeliums gestellt – zumal angesichts der matthäischen und johanneischen Werke. Schon die Papias-Notiz bezeugt dieses Problem. Die Lösung, so die hier zur Diskussion gestellte Hypothese, schien in der Identifizierung des Evangelisten Markus mit dem in 1 Petr 5,13 genannten (Johannes) Markus zu bestehen – und damit in der Rückführung des Markusevangeliums auf das Christuszeugnis des Petrus.<sup>50</sup> Daß mit dieser apologetischen Konstruktion insofern ein Wahrheitskern getroffen sein konnte, als in der Tat auch Petrus-Traditionen in das Evangelium eingeflossen sind, braucht man nicht in Abrede zu stellen,

---

<sup>48</sup> Gelegentlich hofft man, Mk 14,51 f (die Notiz von der Flucht eines nackten jungen Mannes bei der Gefangennahme Jesu) biographisch für die Person des Evangelisten auswerten zu können, so zuletzt L. Schenke, Markusevangelium (s. Anm. 27) 30. Doch diese Deutung ist gewollt; sie übersieht das literarische Genus der Verse: Sie halten nicht die geschichtliche Erinnerung eines Augenzeugen fest, sondern fangen in einem apokalyptischen Ur-Bild den eschatologischen Schrecken der Passion Jesu ein; vgl. J. Gnllka, Mk II 271.

<sup>49</sup> Ein weiteres, freilich weniger sicheres Argument läßt sich aus dem Umstand ableiten, daß die Überschriften der Evangelien, die den Namen des Verfassers enthalten („Evangelium nach Markus“), doch wohl älter sein müssen, als bislang zumeist angenommen: Sie werden nicht erst aus der Mitte des 2. Jh., sondern schon vom Ende des 1. Jh. stammen; vgl. M. Hengel, Die Evangelienüberschriften (SHAW.PH 3/1984), Heidelberg 1984.

<sup>50</sup> Ein ähnlicher Fall liegt im 3. Evangelium vor: Der Verfasser namens Lukas wird, inspiriert durch die „Wir-Berichte“ der Apostelgeschichte, auf dem Wege über die paulinischen bzw. deuteropaulinischen Grußadressen Phlm 24 und Kol 4,14 sowie vor allem 2Tim 4,11 als Paulus-Schüler und -Begleiter identifiziert, wofür historisch wenig spricht; vgl. U. Schnelle, Einleitung 280–284 – trotz des Einspruchs von M. Hengel, Urchristliche Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979, 60f.

wenn gleichwohl die historische Richtigkeit der Papias-Notiz ernstlich zu bezweifeln ist.

## (2) Die Autorität des Evangelisten

Der Befund der historisch-kritischen Exegese ist zunächst ein negativer: Die altkirchliche Überzeugung, Johannes Markus habe das Evangelium geschrieben, läßt sich nicht bestätigen. Dieses historische Urteil vermindert nicht den theologischen Rang des Evangeliums und seines Verfassers, sondern erhöht ihn noch. Der Evangelist ist ein Erzähler und Theologe eigenen Rechts und eigener Kompetenz. Seine Bedeutung leitet sich nicht von einer – angenommenen – Stellung als „Hermeneut“ des Petrus ab, sondern von seinem Werk.

Daß Markus offenbar in seinem Wirkungskreis größtes Ansehen genießt, läßt sich bereits aus seinem Vorhaben erschließen, ein Evangelium zu schreiben. Auch die große Wirkung und schnelle Verbreitung des Werkes weist nicht nur auf dessen Qualität, sondern auch auf die Autorität seines Verfassers. Daß Markus in seinem Evangelium als „allwissender Erzähler“ begegnet<sup>51</sup>, der nicht nur zahlreiche Erklärungen zum Gang des Geschehens gibt (1,22.39) und wichtige Hintergrundinformationen zu den verhandelten Themen liefert (7,3f.11.19; 14,12; 15,42), sondern auch die geheimsten Gedanken der beteiligten Menschen (2,6; 3,2; 6,49.52; 9,6), einschließlich Jesu (1,41; 3,5), kennt und selbst von intimsten Worten zwischen dem Vater und dem Sohn weiß (1,11; 14,36), dokumentiert den Anspruch des Evangelisten, eine authentische und verbindliche Jesus-Geschichte zu schreiben. Sein Stil ist häufig als ungelenkt und ungeübt kritisiert worden – kaum zu Recht.<sup>52</sup> Der Evangelist schreibt ein (wohl bewußt) einfaches Griechisch – in der Sprache der kleinen Leute, die in

---

<sup>51</sup> Einige gute Beobachtungen zu diesem Aspekt machen *W. S. Vorster*, Markus – Sammler, Redaktor, Autor oder Erzähler, in: F. Hahn (Hg.), *Erzähler* (s. Anm. 4) 12–36: 31–35; *N. R. Petersen*, Die „Perspektive“ in der Erzählung des Markusevangeliums, ebd. 67–91. Leider werden die Erkenntnisse dadurch getrübt, daß die Autoren ein Reihe falscher Alternativen konstruieren, vor allem zwischen Redaktionskritik und Erzählforschung, aber auch zwischen der Traditionsgebundenheit und der narrativen Kompetenz des Evangelisten; vgl. zur Kritik *E. Best*, *Mark* (s. Anm. 6) 117–120. Differenzierter (im Sinne eines Primates der Synchronie vor der Diachronie) plädiert jetzt *N. R. Petersen*, „Literarkritik“, *The New Literary Criticism and the Gospel according to Mark*, in: FS F. Neiryneck (s. Anm. 35) II 935–948.

<sup>52</sup> Vgl. *M. Reiser*, *Syntax und Stil des Markusevangeliums* (WUNT II/11), Tübingen 1983; *P. Dschulnigg*, *Sprache, Redaktion und Intention des Markusevangeliums. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markusevangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik* (SBB 11), Stuttgart 1984; vgl. ferner *J. K. Elliott* (Hg.), *The Language and Style of the Gospel of Mark* (NT.S 71), Leiden 1993.

seiner Gemeinde die große Mehrheit gebildet haben. Das Markusevangelium gehört ohne Zweifel zur Weltliteratur, wiewohl (oder weil?) es nicht im Sprachgewand des gebildeten Hellenismus daherkommt. Daß Markus ein Meister der Erzählkunst ist, beweisen nicht nur die Vielzahl ausgesprochen gelungener kleiner Szenen, die das ganze Evangelium durchziehen, und die eindrucksvolle Schlichtheit des Passionsberichts, sondern auch der Gesamtentwurf seines Buches (das immerhin das erste Evangelium ist), und die geschickte Leserführung, die den Blick immer wieder zuerst in die Vergangenheit des Wirkens Jesu wie der Erfahrungen seiner Jünger und dadurch in die Gegenwart der nachösterlichen Gemeinde lenkt.

### (3) *Markus als hellenistischer Judenchrist*

Eine Frage, die für den theologiegeschichtlichen Hintergrund des Werkes entscheidend ist, lautet, ob der Evangelist Heidenchrist<sup>53</sup> oder Judenchrist<sup>54</sup> ist. Für beide Auffassungen gibt es Gründe. Markus scheint besonders Heidenchristen anzureden; er formuliert in Mk 7,1–23 eine so massive Kritik der Speisegebote und in 11,12–21 eine so radikale Verwerfung des Tempelkultes (vgl. 13,1f; 14,58)<sup>55</sup>, daß sie nur als Ausdruck einer enormen Distanz bewertbar scheinen. Dennoch fällt es schwer, im Evangelisten einen Heidenchristen zu sehen. Beide Gründe, die zur Stützung der These angeführt werden, wiegen leicht: In der Geschichte des Urchristentums sind es vor allem hellenistische Judenchristen, die sowohl die Heidenmission vorantreiben wie auch die Gesetzes- und Tempelkritik forcieren.<sup>56</sup> Der Evangelist kennt sich recht gut in der Heiligen Schrift aus, die er in der Form der Septuaginta zitiert.<sup>57</sup> Die Koine ist seine Muttersprache<sup>58</sup>, aber er hat recht gute Kenntnisse des Aramäischen (3,17ff; 5,41; 7,11.34; 10,46.51;

---

<sup>53</sup> So K. *Niederwimmer*, Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums: ZNW 58 (1967) 172–188; aber auch (moderater begründet) U. *Schnelle*, Einleitung 237.

<sup>54</sup> So J. *Gnilka*, Mk I 33; P. *Pokorny*, Markusevangelium (s. Anm. 1) 2020; L. *Schenke*, Markusevangelium (s. Anm. 27) 30; auch R. *Pesch*, Mk I 11 (für dessen Annahme, Markus stamme aus Palästina, indes wenig spricht).

<sup>55</sup> Vgl. Th. *Söding*, Tempelaktion (s. Anm. 25) 39ff.

<sup>56</sup> Vgl. A. *Weiser*, Zur Gesetzes- und Tempelkritik der „Hellenisten“, in: K. Kertelge (Hg.), Das Gesetz im Neuen Testament (QD 108), Freiburg – Basel – Wien 1986, 146–168: 166 ff.

<sup>57</sup> Vgl. H. *Hübner*, Biblische Theologie III 67–95.

<sup>58</sup> P. *Dschulnigg* (Sprache [s. Anm. 52] 275f) meint wegen der zahlreichen Semitismen (vgl. R. *Morgenthaler*, Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, Zürich<sup>2</sup> 1973 [1958], 18.162f) auf eine aramäische Muttersprache des Evangelisten schließen zu müssen. Das gibt aber der Befund nicht her; vgl. M. *Hengel*, Probleme (s. Anm. 39) 242f.

11,9f; 14,1.32.36.45; 15,22.24)<sup>59</sup> und vermag jüdische Sitten und Gebräuche zu erklären (7,3f; 14,12; 15,42). Er hat Zugang zu vielen Jesus-Traditionen; und er hat offenkundig in seiner Gemeinde und darüber hinaus größte Autorität. Das alles spricht für einen hellenistischen Judenchristen. Die universale Heidenmission ist ihm selbstverständlich (Mk 13,10; vgl. 14,9). Die Gesetzesfreiheit im Sinne der Unabhängigkeit von Speise- und Kultvorschriften<sup>60</sup> gilt ihm nach wie vor als signifikantes Paradigma der Vollmacht Jesu (bes. 7,1–23) – wiewohl die Sache in seinen Augen längst im Sinne einer prinzipiellen Verwerfung der pharisäischen „Überlieferung“ (7,8), aber auch der Aufhebung einschlägiger Weisungen der Tora (vgl. 7,15) gelöst ist<sup>61</sup>.

### 3. Die Gemeinde des Evangelisten

Ebenso wichtig wie die Frage nach dem Autor ist die nach den Adressaten des Evangeliums – nicht weil es methodisch angezeigt wäre, die traditionelle Orientierung am Autor und am Text durch eine Orientierung am Leser zu *ersetzen*<sup>62</sup>, sondern weil die Leserschaft, die der Evangelist vor Augen hat, den Stil, die Thematik, die Theologie und die Intention seines Schreibens entscheidend mitbestimmt<sup>63</sup>.

Freilich ist die Frage nach den Adressaten des Evangeliums noch schwerer zu beantworten als die nach dem Verfasser.<sup>64</sup> Prinzipiell gilt: Das Evangelium ist keine Missionsschrift, die der Werbung unter Juden und Heiden

---

<sup>59</sup> Vgl. auch *H. P. Rüger*, Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangelium, in: H. Cancik (Hg.), *Markus-Philologie* (s. Anm. 27) 73–84.

<sup>60</sup> Vgl. *H. Hübner*, Das Gesetz in der synoptischen Tradition, Göttingen 2<sup>1986</sup> (1<sup>Witten</sup> 1973), 213–226; (R. Smend -) *U. Luz*, *Gesetz* (Biblische Konfrontationen), Stuttgart u. a. 1981, 116–119. – Weniger überzeugend ist die Monographie von *H. Sariola*, *Markus und das Gesetz. Eine redaktionskritische Untersuchung*, Helsinki 1990.

<sup>61</sup> Vgl. *J.-W. Taeger*, Der grundsätzliche und ungrundsätzliche Unterschied. Anmerkungen zur gegenwärtigen Debatte um das Gesetzesverständnis Jesu, in: I. Broer (Hg.), *Jesus und das Gesetz*, Stuttgart u. a. 1992, 13–35: 33.

<sup>62</sup> Das ist der Grundfehler der wegen ihrer philologischen Beobachtungen zur Textkomposition interessanten, wegen ihrer mangelnden Aufmerksamkeit für die Traditionsgeschichte und die Theologie aber doch unbefriedigenden Auslegung von *B. v. Iersel*, *Markuskommentar*, Düsseldorf 1993, 55–59.

<sup>63</sup> Vgl. *H. Frankemölle*, *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Mainz 1983.

<sup>64</sup> Einige gute Hinweise gibt *E. Best*, *Mark's Readers: A Profile*, in: *FS F. Neirynck* (s. Anm. 35) 839–858.

dient.<sup>65</sup> Sie ist für Christen verfaßt, die bereits in ganz erheblichem Umfang Jesus-Traditionen kennen – vermutlich alle, die der Evangelist dann aufgreift. Markus rechnet jedenfalls mit erheblichen Vorkenntnissen: Er setzt nicht nur die zentralen Begriffe seiner Theologie wie Evangelium, Gottesherrschaft, Glaube, Umkehr, Nachfolge und Jünger(schaft) als bekannt voraus, ebenso alle Hoheitstitel, die im Evangelium begegnen; er rechnet auch damit, daß seinen Adressaten die wichtigsten Orte und Landschaften des Wirkens Jesu, die kennzeichnenden Formen seiner Verkündigung und die Namen seiner ersten Anhänger geläufig sind. Markus hat Leser vor Augen, deren Konversion zumeist schon einige Zeit zurückliegt und die z. T. bereits der zweiten Christengeneration angehören. Ob man nur an eine kleine Haus- resp. Orts-Ekklesia oder an die Gemeinden einer ganzen Region zu denken hat, steht dahin. Das Evangelium ist jedenfalls sehr schnell nicht nur in seinem Entstehungsraum geschätzt, sondern weit darüber hinaus verbreitet worden, so daß es z. B. in relativ kurzer Zeit sowohl Matthäus als auch Lukas, die an ganz verschiedenen Orten gelebt und geschrieben haben, bekannt geworden ist.

#### a) Frauen und Männer, Reiche und Arme, Juden und Heiden

Gern wäre man über die soziale, ethnische und religiöse Zusammensetzung der markinischen Gemeinde genauer informiert. Leider gibt es nur wenige indirekte Hinweise.

*Erstens:* Zur markinischen Gemeinde gehören selbstverständlich Männer und Frauen. Es fällt auf, wie – relativ – positiv Frauen im Evangelium dargestellt werden (1,31; 5,25–34; 7,24–30; 12,41–44; 14,3–9; 15,40f).<sup>66</sup> Mehr noch: Die Frauen, die Jesus von Galiläa aus bis unter das Kreuz nachgefolgt sind (15,41f), stehen in ihrem treuen Dienst an Jesus positiv von den männlichen Jüngern, namentlich von den Zwölfen ab, die Jesus in der Stunde seiner Verhaftung allesamt verlassen haben (14,50); infolgedessen sind es nur Frauen, die sehen, wo Jesus begraben wird (15,42–47), und die dann am Ostermorgen (16,1–8), da sie seinem Leichnam den letzten Dienst der Balsamierung leisten wollen, als erste die Auferstehungsbotschaft hören (die dann freilich von Petrus und den Zwölfen spricht). Damit nicht genug: Nach Mk 14,9 soll überall, wo das Evangelium verkündet

---

<sup>65</sup> So aber G. Rau, Das Markusevangelium. Komposition und Intention der ersten Darstellung christlicher Mission: ANRW II 25/2 (1985) 2036–2057.

<sup>66</sup> Das stellt, leider nicht ohne einseitige Überzeichnungen, prinzipiell zu Recht M. Fander heraus: Die Stellung der Frau im Markusevangelium (MThA 8), Altenberge 1989.

wird, der (namenlos bleibenden) Frau gedacht werden, die ihm zu Bethanien das Liebeswerk der Salbung getan: weil sie nicht nur Jesus mit großem Aufwand etwas Gutes getan (V. 7), sondern auch prophetisch auf seinen Tod vorausgedeutet und ihn symbolisch als Tod des Christus dargestellt hat (V. 8).<sup>67</sup> Wenn aber das Markusevangelium im Rückblick auf die Geschichte Jesu in dieser betonten Weise die Erinnerung an Frauen festhält, wird man schlußfolgern dürfen, daß sie in der markinischen Gemeinde (wie zumeist auch sonst im Urchristentum) eine bedeutende Rolle gespielt haben – ohne daß deren genauer Umfang und Stellenwert rekonstruiert werden könnte.

*Zweitens:* Allem Anschein nach ist die markinische Gemeinde – wie viele andere urchristliche Gemeinden auch (vgl. nur 1Kor 1,26ff; 12,13; Gal 3,28) – dadurch gekennzeichnet, daß in ihr Arme und Reiche, Sklaven und Freie zusammengefunden haben. Jedenfalls hat die Frage nach dem rechten Umgang mit dem Besitz ein nicht geringes Gewicht (10,17–31; vgl. 4,19). Überdies steht zu fragen, ob die Worte Jesu, die zum wechselseitigen Dienen in der Jüngergemeinschaft anhalten, nicht dadurch eine besondere Pointe erhalten haben, daß es auch in der markinischen Gemeinde Reiche und Arme, Sklaven und Freie, gesellschaftlich Angesehene und gesellschaftlich Verachtete gegeben hat.<sup>68</sup>

*Drittens:* Die geläufige Auskunft der historisch-kritischen Exegese lautet, das Markusevangelium sei an Heidenchristen adressiert. Dafür spricht in der Tat vieles: vor allem die Übersetzung aramäischer Wendungen (5,41; 7,34; 15,22.34) und die Erklärung jüdischer Bräuche (7,3f; 14,12; 15,42), aber auch die Latinismen<sup>69</sup> in den Erläuterungen griechischer Termini, besonders in der Währungsangabe Mk 12,42<sup>70</sup>. Die universale Heidenmission ist im Markusevangelium kein Gegenstand theologischer Kontroversen, sondern selbstverständliche Praxis (vgl. 7,24–30 mit 13,10 und 14,9) – anders als später im Matthäusevangelium (vgl. 10,5f und 15,24 mit 28,18ff). Auch das spricht für ein überwiegend heidenchristliches Lesepublikum. Allerdings darf man sich nicht zu schnell mit dieser Antwort begnügen. Daß zur markinischen Gemeinde auch Judenchristen, vermutlich nicht einmal in geringer Zahl, gehört haben, ist mehr als wahrscheinlich<sup>71</sup>: Alle Jesus-Erzählungen, die der Evangelist aufgreift, sind im (hellenistischen) Judenchristentum tradiert worden; wiewohl er frühjüdische Gebräuche

---

<sup>67</sup> Vgl. *St. Lücking*, *Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von Mk 14,1–11* (SBS 152), Stuttgart 1993.

<sup>68</sup> Vgl. *J. Gnilka*, Mk II 103.

<sup>69</sup> Vgl. *R. Morgenthaler*, *Statistik* (s. Anm. 58) 19.163.

<sup>70</sup> Zu ihr vgl. *G. Theißen*, *Lokalkolorit* (s. Anm. 28) 259f.

<sup>71</sup> Vgl. *L. Schenke*, *Markusevangelium* (s. Anm. 27) 33.

bisweilen erklärt, setzt Markus bei seiner Leserschaft nicht unbeträchtliche Schrift- und Torakennnisse voraus; daß Jesu Vollmacht<sup>72</sup> immer wieder in Streitgesprächen mit führenden Vertretern des Judentums profiliert wird (besonders in 1,22-28, in 2,1 – 3,6 und in 11,27 – 12,44), läßt sich wohl nicht nur als historische Erinnerung, sondern vielleicht auch als Echo aktueller jüdisch-christlicher Debatten deuten, in denen die markinische Christenheit nach wie vor steht; die umfangreiche und polemische Erörterung zum Thema der Speisegebote in Mk 7,1–23 spricht zwar nicht unbedingt dafür, daß ein immer noch virulentes Problem in der markinischen Gemeinde selbst diskutiert wird, weist aber auf Auseinandersetzungen wenn nicht in der Gegenwart, so doch zumindest in der Geschichte der markinischen Gemeinde hin; vor allem rechnet Mk 13,9f mit Christen, die (noch) im Einflußbereich synagogaler Gerichtsbarkeit stehen.

## b) Der Abfassungsort

Wo die Gemeinde des Markus anzusiedeln und das Evangelium also entstanden ist, läßt sich schwerlich noch mit hinreichender Sicherheit rekonstruieren.<sup>73</sup> Judäa oder Galiläa<sup>74</sup> kommen wegen der geographischen Unsicherheiten des Evangelientextes und seiner Abfassung im Zeitraum des Jüdischen Krieges kaum in Frage. Als Entstehungsort gilt traditionell Rom. Dafür ist die Papias-Notiz in Verbindung mit der Auskunft des Irenäus verantwortlich, Markus habe sein Evangelium nach dem Tode Petri geschrieben, der das Martyrium in Rom erlitten hat. Auch in der neueren Forschung wird recht häufig für die Hauptstadt des Imperiums votiert.<sup>75</sup> Doch im selben Maße, wie die Papias-Notiz Kritik verdient, wird auch die Lokalisierung des Evangeliums in Rom fragwürdig. Mit den Latinismen, die neben der Papias-Notiz zumeist als Argument genannt werden, kann die Hypothese Rom schwerlich begründet werden; jede Stadt des römischen Reiches kommt in Frage. Überdies gibt es Argumente *gegen* Rom: Wäre nicht ein Echo auf die große Theologie des Römerbriefes oder doch

---

<sup>72</sup> Vgl. *K. Scholtissek*, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA 25), Münster 1992.

<sup>73</sup> Einen Überblick über die weiten und verwickelten Forschungswege gibt *J. R. Donahue*, The Community of Mark's Gospel, in: FS F. Neiryneck (s. Anm. 35) II 817–838.

<sup>74</sup> In die Diskussion gebracht von *W. Marxsen*, Einleitung 148.

<sup>75</sup> So vor allem *M. Hengel*, Entstehungszeit (s. Anm. 27) 43f; aber auch *R. Pesch*, Mk I 13; *P. Dschulnigg*, Sprache (s. Anm. 52) 276–280.620; *P. Pokorny*, Markus-Evangelium (s. Anm. 1) 2021; *E. Best*, Mark (s. Anm. 6) 34f.

zumindes ein Eingehen auf die dort beschriebenen Probleme der Gemeinde, speziell die Spannungen zwischen Juden- und Heidenchristen und die Auseinandersetzungen zwischen Starken und Schwachen (Röm 14), zu erwarten, wenn Markus sein Evangelium dort geschrieben hätte? Daß der Evangelist über ein so breites Spektrum an Jesus-Traditionen verfügt, spricht dafür, daß die Heimat des Evangeliums näher bei Palästina<sup>76</sup>, vielleicht in Syrien<sup>77</sup> liegt. Doch läßt sich eine sichere oder auch nur halbwegs wahrscheinliche Präferenz für eine bestimmte Region nur schwer begründen.<sup>78</sup>

### c) Eschatologische Spannung

Wo immer die markinische Gemeinde gelebt hat: Der Jüdische Krieg hat sie tief erschüttert. Er führt offenkundig auch zu internen Spannungen. Achtet man auf die redaktionellen Akzente, die der Evangelist in der apokalyptischen Rede Jesu (Mk 13) setzt, scheint er vor allem zwei Gefahren zu sehen: Zum einen fügt er mit Vers 21<sup>79</sup> ein parallel in der Redenquelle (Lk 17,23 par Mt 24,26) überliefertes, aber redaktionell überarbeitetes Jesuswort ein, das zusammen mit dem vorgegebenen Vers 22 (und 13,6) vor Pseudopropheten warnt, die sich enthusiastisch mit dem *Christus redivivus* identifizieren und mit Zeichen und Wundern seine Parusie inmitten der Kriegswirren, Naturkatastrophen und Hungersnöte verkünden, unter denen die Menschen leiden.<sup>80</sup> Zum anderen weist Markus mit größtem Nachdruck darauf hin, daß die schrecklichen Ereignisse im Zusammenhang des Jüdischen Krieges,

---

<sup>76</sup> An Kleinasien denkt (wegen 1 Petr 5,13) U. Schnelle, Einleitung 238.

<sup>77</sup> Vgl. W.G. Kümmel, Einleitung 70; Ph. Vielhauer, Geschichte 347; D. Lübrmann, Mk 7; G. Theißen, Lokalkolorit (s. Anm. 28) 246–261. Speziell Antiochia: W. Schmithals, Mk I 49; H. Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und der Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin 1980, 602; L. Schenke, Markusevangelium (s. Anm. 27) 45–48.

<sup>78</sup> Auf eine Festlegung verzichtet J. Gnilka, Mk I 34.

<sup>79</sup> Zur literarkritischen Analyse und theologischen Interpretation vgl. Th. Söding, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie (SBB 12), Stuttgart 21987 (11985), 391–397.

<sup>80</sup> E. Brandenburger (Markus 13 [s. Anm. 28) 157ff), dem sich M. Theobald anschließt (Gottessohn und Menschensohn. Zur polaren Struktur der Christologie im Markusevangelium: SNTU 13 [1988] 37–79: 73–78), denkt an hellenistische Wundertäter. Doch paßt dazu weder der messianische Klang ihrer Botschaft (13,21) noch das „in meinem Namen“ (13,6), d. h.: unter (angemaßter) Berufung auf mich, noch das betonte „ich bin's“ (egō eimi). Mk 13,6,21 f weist nicht in das Milieu hellenistischer Wundergläubigkeit, wie es 2Kor 10–13 voraussetzt, sondern in die apokalyptische Katastrophenstimmung aufgeregter Krisenzeiten.

so sehr sie apokalyptischen Ausmaßes scheinen, „noch nicht das Ende“ sind (13,7; vgl. 13,8.10.13.24).

Nimmt man beides zusammen, so läßt sich mit der gebotenen Vorsicht schlußfolgern, daß es in der markinischen Gemeinde Tendenzen gegeben hat, den Jüdischen Krieg und die Zerstörung des Tempels als Auftakt des Weltuntergangs und des Endgerichts zu sehen. Diese Endzeit-Stimmung wird kaum in der ganzen Gemeinde vertreten worden sein – ihr sind ja auch Jesus-Traditionen bekannt, die ganz andere eschatologische Akzente setzen; es darf vor allem nicht angenommen werden, daß die „Falschpropheten“ aus der Mitte der Gemeinde hervorgegangen seien – es wird ja vor *anderen* gewarnt. Dennoch wird man nicht fehlgehen, bei manchen Gliedern der markinischen Gemeinde mit großen Sympathien für eine apokalyptische Naherwartung und deren judenchristliche Propagandisten zu rechnen.

#### d) Das Verhältnis zur jüdischen und heidnischen Umwelt

Die markinische Gemeinde muß ihre soziale Integrität und ihre theologische Identität in einem Umfeld finden, das sowohl von einem offenkundig starken und beeindruckenden Diaspora-Judentum als auch von der hellenistischen Kultur geprägt ist. Anscheinend ist die Lebenssituation der Gemeinde nicht einfach. Mk 13,9–13<sup>81</sup> spricht von Verfolgungen durch jüdische wie durch heidnische Gerichte. Diese Ankündigung ist zwar ein Topos apokalyptischer Literatur, gewinnt aber durch den Bezug auf die Ereignisse des Jüdischen Krieges (13,1f.7) für den Evangelisten und seine Gemeinde Aktualität.<sup>82</sup> Die rechtsgeschichtlichen Konstellationen, mit denen Markus rechnet, lassen sich einigermaßen genau erschließen. Um ihres Bekenntnisses zu Jesus willen sehen sich die Christen sowohl den Sanktionen jüdischer Synhedralgerichtsbarkeit<sup>83</sup> ausgesetzt<sup>84</sup>, die Unrein-

---

<sup>81</sup> Vgl. R. Kübschelm, Jüngerverfolgung und Geschick Jesu. Exegetisch-bibeltheologische Untersuchung der synoptischen Verfolgungsankündigungen Mk 13,9–13par und Mt 23,29–39par (ÖBS 5), Klosterneuburg 1983.

<sup>82</sup> Vgl. D. Lührmann, Mk 220f.

<sup>83</sup> Vgl. W. Schrager, Art. *synagōgē*: ThWNT VII (1964) 798–850: 829f; E. Lohse, Art. *synhédriou*: ThWNT VII (1964) 858–869: 864.

<sup>84</sup> Daraus zu schließen, die markinische Gemeinde habe sich noch nicht aus dem Synagogenverband gelöst, wäre verfehlt, weil das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum in ähnlich problematischer Weise statisch gedacht wäre wie bei der früher zumeist vertretenen These einer längst vollzogenen Trennung der (markinischen) Christen von den Juden. Tatsächlich muß mit lange fließenden Übergängen werden.

heit, Falschlehren und provokanten Gesetzesbruch<sup>85</sup> mit der Geißelstrafe (Dtn 25,2f) ahnden kann (Mk 13,11; vgl. Mt 10,17; 23,34; Apg 22,19; 2Kor 11,24)<sup>86</sup>, als auch den Pressionen staatlicher und städtischer Organe, die sich nach Mk 13 vor allem in der Form von Verhören vollziehen<sup>87</sup> und wohl das Ziel der Einschüchterung, Verunsicherung und Zurückdrängung der Christen verfolgt haben.<sup>88</sup> Im Lichte von Mk 13,9–13 gewinnen aber auch die zahlreichen anderen direkten und indirekten Hinweise des Markusevangeliums auf Nachstellungen, Benachteiligungen und Bedrückungen der Jünger Jesu (Mk 4,17; 6,11; 8,35; 10,29f; 13,19) an Brisanz: Zwar steht die markinische Gemeinde kaum in einer martyrologischen Situation<sup>89</sup>; aber aufgrund ihres Christusbekenntnisses ist sie erheblichen Pressionen ausgesetzt, von jüdischer wie von paganer Seite.

Keine Frage, daß diese Anfechtung für manche Christen zur Versuchung geworden ist. Markus betont die Notwendigkeit der Kreuzesnachfolge (8,35); er warnt vor dem Versuch, das eigene Leben retten zu wollen (8,36f); er ermuntert dazu, sich des Evangeliums nicht zu schämen (8,38); er mahnt, sich in der Bedrängnis nicht entwurzeln zu lassen (4,17); er erinnert aber auch an Jesu Verheißungen, die Aufgabe des bisherigen Lebens werde zum Gewinn einer neuen Glaubens-Gemeinschaft führen (10,29f) und der Heilige Geist werde den Augenblick eines gerichtlichen Verhörs in den Kairos des Zeugnis-Gebens verwandeln (13,11). Ist es überinterpretiert, wenn man aus diesen Texten herausliest, Markus habe die Gefahr der Anpassung, der Feigheit, gar des Glaubens-Abfalls in seiner Gemeinde gesehen? Man braucht nicht zu dramatisieren; aber daß manche Christen angesichts ihrer schwierigen Lebensumstände zu resignieren, das Evangelium zu verleugnen und der Gemeinde den Rücken zu kehren drohen, wäre nur zu verständlich und wird durch andere neutestamentliche

---

<sup>85</sup> In späterer Zeit zählt Mak 3,1 ff (vgl. Bill III 529f) zahlreiche Gründe *en detail* auf.

<sup>86</sup> Ein Grund mag auch gewesen sein, daß sich die Christen offenbar bewußt und programmatisch dem jüdischen Aufstand gegen Rom verweigert haben.

<sup>87</sup> Von einer regelrechten Verfolgung, wie sie die Christenheit bislang nur 64 n. Chr. in Rom unter Nero erlebt hat, redet Mk 13,9 nicht. Auch der Erste Petrusbrief, etwa im gleichen Zeitraum wie das Markusevangelium geschrieben, setzt dergleichen Gerichtsverfahren voraus (vgl. 3,15f).

<sup>88</sup> Da ausdrücklich von einer Verfolgung um Jesu willen die Rede ist, scheint es nicht angezeigt, mit *L. Schenke* (Markusevangelium [s. Anm. 27] 40) auf die Berichte des Flavius Josephus über antijüdische Pogrome in Syrien, Ägypten und Libyen anlässlich des Zeloten-Aufstandes zu verweisen. Plausibler klingt seine Erwägung, die Verkündigung eines von den Römern als politischer Messias-König hingerichteten Gekreuzigten könne in der Zeit des Jüdischen Krieges die Probleme mit den Behörden verschärft haben.

<sup>89</sup> Immerhin blickt sie auf den Märtyrertod des Jakobus Zebedäi (Mk 10,39; vgl. Apg 12,2) und wohl auch des Petrus zurück (vgl. 14,31).

Texte aus diesem Zeitraum als bedrängende Versuchung plastisch vor Augen geführt<sup>90</sup>.

Gab es daneben auch die Gefahr einer rigoristischen Verwerfung der Welt, in der man gegenwärtig noch leben mußte? Sicher nicht im Großteil der markinischen Gemeinde. Denn immerhin bewahrt sie, nur dieses Beispiel anzuführen, Jesu Wort vom Steuerzahlen (12,13-17), das die Christen als prinzipiell loyale, vor zelotischen Versuchungen gefeierte Staatsbürger ausweist<sup>91</sup>. Zwar betonen andere Traditionen den scharfen Kontrast zwischen den Lebensverhältnissen innerhalb und außerhalb der Jüngergemeinschaft (10,42f; vgl. 9,35); doch mit einer Sekte, die sich vor der Öffentlichkeit abkapselt, hat die markinische Gemeinde nichts zu tun: Sie weiß die Christen ja zu allen Völkern gesendet, ihnen das Evangelium zu verkünden (13,10). Allerdings ist zu überlegen, ob nicht jene Gemeindeglieder, die durch den Jüdischen Krieg zu einer apokalyptischen Naherwartung verleitet worden sind, doch zu einer prinzipiellen Verwerfung jener römischen Staatsmacht tendiert haben, die nicht nur so grauenhaftes Leid über Israel und Jerusalem gebracht hat (13,7f.14-19), sondern auch für die Drangsalierung der Jesus-Jünger verantwortlich gewesen ist (13,9); und es muß ebenfalls mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß sich jene Christen aus der traumatischen Erfahrung, in dieser Endzeit wegen ihrer Bindung an Jesus sogar von den eigenen Familienmitgliedern verstoßen, verraten und denunziert zu werden (13,12)<sup>92</sup>, ein Ethos der radikalen Abkehr von dieser dem Untergang geweihten Welt abgeleitet haben.

Ist dies aber allenfalls für einen *Teil* der Gemeinde kennzeichnend, so wird sie als ganze in einer viel stärkeren Weise durch das zeitgenössische Judentum herausgefordert, das im Vergleich mit dem Urchristentum zahlenmäßig ungleich größer, sozial erheblich besser gestellt und kulturell weit überlegen ist. Offensichtlich befindet sich die markinische Gemeinde mit ihm nach wie vor in einem engen Lebenskontakt und einem intensiven Gespräch: Die Präsentation Jesu als des Lehrers, der alle jüdischen Schriftgelehrten in die Schranken weist; die große Zahl an Streitgesprächen über Fragen des Gesetzesverständnisses und der Schriftauslegung; die lange durchgehaltene Unterscheidung zwischen der im Grunde positiven Reaktion der einfachen Menschen auf Jesus (vgl. noch 11,7-10.18; 12,12) und

---

<sup>90</sup> Zahlreiche Belege liefern vor allem der Erste Petrusbrief und der Hebräerbrief sowie die Sendschreiben der Apokalypse.

<sup>91</sup> Vgl. *D. Lübrmann*, Mk 202.

<sup>92</sup> Ob der Vers zur vormarkinischen Apokalypse gehört hat oder nicht, wie *E. Brandenburger* (Markus 13 [s. Anm. 28] 39f) mit historisierenden Gründen aufzuweisen bemüht ist, tut für diesen Aspekt nichts zur Sache, da zumindest Markus einen Zusammenhang mit den Wirren des Jüdischen Krieges sichtbar machen will.

seiner verstockten (4,11f) Ablehnung durch die Pharisäer und Schriftgelehrten, die Herodianer und die Hohenpriester (vgl. schon 3,6); das Insistieren auf der Unschuld Jesu im Prozeß vor dem Synhedrium (14,55-65); nicht zuletzt der Hinweis darauf, daß bei gutem Willen und klarem Verstand eine Verständigung der Schriftgelehrten mit Jesus auf der Basis des Doppelgebotes durchaus möglich gewesen wäre (12,28-34) – all das läßt sich wohl nicht nur als Ausdruck des gläubigen Selbstbewußtseins markinischer Christen deuten, durch Jesus an der rettenden Macht der Gottesherrschaft Anteil bekommen zu haben, sondern auch als Indiz dafür, welch starkem Legitimationsdruck sie von Seiten der (örtlichen) Judenschaft ausgesetzt sind und wie sehr sie sich genötigt sehen, ihre theologische Identität im kritischen Dialog mit dem hellenistischen Judentum zu reflektieren und zu entwickeln. Insbesondere scheint es um zwei Kritikpunkte gegangen zu sein: um die Christologie und die Gesetzeskritik. Die Verkündigung eines Gekreuzigten als des Messias Israels ruft wegen ihrer augenscheinlichen Absurdität Hohn und Spott hervor (vgl. 15,31f); das Bekenntnis der Gottessohnschaft Jesu führt zum Vorwurf der Blasphemie (14,61f), weil es das Vorrecht Gottes zu verletzen scheint (vgl. 2,7). Damit verbindet sich die Anfrage an die christliche Lebens-Praxis: Daß die Jünger mit Berufung auf Jesus dem Tempelkult verwerfen (11,15ff.27-35), die Speisegebote nicht halten (7,1-23; vgl. 2,13-17), Sünden vergeben (2,1-12) und sich von der Sabbat-Praxis lösen (2,23 - 3,5), ist Anlaß genug, die Integrität der markinischen Gemeinde, ihrer Glaubensüberzeugungen und ihrer Glaubenspraxis in Frage zu stellen. Der Evangelist mußte eine Antwort zu geben versuchen.

#### 4. Die Jesus-Traditionen des Evangelisten

Das Markusevangelium ist traditionsabhängige Literatur. Hinter diese Einsicht, die in der historisch-kritischen Markus-Forschung seit dem 19. Jahrhundert noch und noch bestätigt worden ist, kann die weitere Exegese weder methodisch noch theologisch zurück. Man mag an den Methoden und Prämissen, den Beobachtungen und Hypothesen der literarkritischen, der form- und der redaktionsgeschichtlichen Exegese Kritik üben, so viel man will – das Gesamturteil bleibt doch bestehen, daß der Rekurs auf Überlieferungen zu den *essentials* des Markusevangeliums gehört. Zwar ist letzthin mit Recht die traditionelle Fixierung auf diachronische Analysen in Frage gestellt worden; gleichzeitig ist die begründete Skepsis gewachsen, wie genau man den Textbestand vormarkinischer Traditionen zu eruieren vermag. Doch können diese Bedenken

nicht von der Feststellung dispensieren, daß das Markusevangelium nur verstehen kann, wer auch einen längeren Blick auf die Traditionen wirft, die der Evangelist in sein Evangelium aufnimmt.<sup>93</sup>

Markus „erfindet“ keine Jesus-Erzählungen<sup>94</sup>, er „findet“ sie vielmehr in seinem Traditions-Raum: Sein Evangelium basiert durchgängig auf Überlieferungen, mündlichen und schriftlichen.<sup>95</sup> Aber um welche Traditionen handelt es sich? Und welche Jesus-Bilder zeichnen sie?

### a) Der Umfang vormarkinischer Traditionen

Die umfangreichste und theologisch gewichtigste Vorlage des Evangelisten ist *der vormarkinische Passionsbericht*.<sup>96</sup> Welche Gestalt er gehabt hat, ist freilich umstritten. Er wird aber weder den Kern des gesamten Textbestandes von 8,27 an<sup>97</sup> noch nur einen knappen Bericht von der Kreuzigung Jesu

---

<sup>93</sup> Zur Klarstellung können nicht zuletzt die Ausführungen von *F. Hahn* beitragen: Einige Überlegungen zu gegenwärtigen Aufgaben der Markusinterpretation, in: ders. (Hg.), *Erzähler* (s. Anm. 4) 171–197. In einer Sackgasse endet indes der Versuch von *L. Schenke* (Markusevangelium [s. Anm. 27] 49–53), die literarkritische Analyse ganz auszublenden, zumal seine Argumentation im entscheidenden auf der falschen Alternative Traditionsbindung – theologischer Aussagewille des Evangelisten beruht.

<sup>94</sup> Die einzige Ausnahme dürfte neben den Summarien 1,32ff; 3,7–12 und 6,53–56 die Episode von der Bootsfahrt 8,14–21 sein; doch auch diese Szene gestaltet der Evangelist durchgehend mit Motiven aus anderen Überlieferungen.

<sup>95</sup> Meine eigene Sicht, die ich durch den weiteren Gang der Forschung zu ändern keinen Anlaß sehe, habe ich in meiner Dissertation skizziert: Glaube bei Markus (s. Anm. 79) 89–94. Eine Übersicht über die neuere Diskussion gibt *U. Schnelle*, *Einleitung* 245ff.

<sup>96</sup> Zur nahezu uferlosen Forschungsdiskussion vgl. die beiden neueren (in der literarkritischen Hypothesenbildung freilich nicht eben überzeugenden) Dissertationen von *T. A. Mohr*, *Markus- und Johannespassion. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der Markinischen und Johanneischen Passionstradition* (ATHANT 70), Zürich 1982, 15–35; *W. Reinbold*, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien* (BZNW 69), Berlin 1994, 8–14 (dazu die Rez. v. *K. Scholtissek*: BZ 39 [1995] 127f). – Wenig trägt zur Klärung der Sachfragen die eigenwillige Studie von *J. Schreiber* bei: *Die Markuspassion. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZNW 68), Berlin 1993.

<sup>97</sup> So indes die Maximal-These von *R. Pesch*, Mk II 1–27. Zur Kritik vgl. *F. Neirynck*, *L'évangile selon Marc. A propos de R. Pesch, Das Markusevangelium* (1977.1979), in: ders., *Evangelica* (I), hg. v. F. v. Segbroeck (BETHL 60), Leuven 1982, 491–561.

und der Auffindung des leeren Grabes<sup>98</sup> enthalten haben. Mit einem allmählichen Wachstum ist zu rechnen. Die Anfänge reichen in die Jerusalemer Urgemeinde zurück. Bereits vormarkinisch wird der Passionstext durch die Berichte vom Einzug in Jerusalem (11,1–10) und der Tempelaktion (11,15ff) eingeleitet worden sein und den Grundbestand der Perikopen (mindestens) von der Auffindung des Abendmahlssaales (14,12–16) an bis zur Kreuzigung und zur Graberzählung (16,1–8) umfaßt haben.<sup>99</sup> Seine Heimat ist zuerst das palästinische, dann das hellenistische Judenchristentum.

Neben dieser Passionsgeschichte hat der Evangelist einige weitere *schriftliche Sammlungen* aufgenommen<sup>100</sup>. Am sichersten läßt sich dies bei der apokalyptischen Rede Mk 13 sagen<sup>101</sup>. Wie schwer es auch immer ist, den genauen Textbestand der Vorlage zu rekonstruieren<sup>102</sup>: Klar ist doch, daß sie aus Bildmotiven der frühjüdischen Apokalyptik ein Schreckensgemälde vom Ende der Zeit komponiert und besonders auf die Parusie des Menschensohnes Jesus verweist, die zur Rettung der Erwählten, d. h. der Glaubenden werden wird (13,27). Auch hier ist mit einer Entstehung im palästinischen und einer weiteren Tradierung im hellenistischen Judenchristentum zu rechnen.

Ähnlich sicher ist der Schluß auf eine vormarkinische Gleichnisrede, die hinter Mk 4,1–34 steht.<sup>103</sup> Die drei Gleichnisse (4,3–9.26–29.30ff) sind durch das gemeinsame Thema des Reiches Gottes und das gemeinsame Bildfeld der Aussaat, des Pflanzenwachstums und der Ernte verbunden, aber schon vor Markus durch die allegorische Deutung des Sämners-

---

<sup>98</sup> So die Minimal-These von *J. Ernst*, *Das Evangelium nach Markus* (RNT), Regensburg 1981.

<sup>99</sup> Die neueste literarkritische These, die mit einem geringeren Umfang rechnet, freilich zahlreiche Gegenfragen provoziert, stammt von *G. Strecker*, *Die Passionsgeschichte im Markusevangelium*, in: F. W. Horn (Hg.), *Bilanz* (s. Anm. 2) 218–247.

<sup>100</sup> Wichtige Klärungen hat die Arbeit von *H.-W. Kuhn* gebracht: *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (StUNT 8), Göttingen 1971.

<sup>101</sup> Deren christlichen Ursprung hat *E. Brandenburger* (Markus 13 [s. Anm. 28] 65–73) überzeugend nachgewiesen.

<sup>102</sup> Zur Analyse vgl. zuletzt *U. B. Müller*, *Apokalyptik im Neuen Testament*, in: F. W. Horn (Hg.), *Bilanz* (s. Anm. 2) 144–169: 152–156.

<sup>103</sup> Gute, wenngleich im Ergebnis nicht übereinstimmende Gesamt-Analysen finden sich (über die Kommentare hinaus) zuletzt bei *H.-J. Klauck*, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTA 13), Münster<sup>2</sup>1986 (<sup>1</sup>1978); *H. Weder*, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (FRLANT 120), Göttingen<sup>4</sup>1990 (<sup>1</sup>1979), 99–108; *B. W. Henaut*, *Oral Tradition and the Gospel. The Problem of Mark 4* (JSNT.S 82), Sheffield 1993; *H. Merklein*, *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen* (SBS 156), Stuttgart 1994, 106–112.

Gleichnisses in 4,13–20 spirituell und ethisch appliziert worden. Die drei Gleichnisse vom Sämann, von der selbstwachsenden Saat und vom Senfkorn gehen auf Jesus zurück, die allegorische Deutung verweist indes auf das griechischsprachige Judentum.

Mit hoher Wahrscheinlichkeit basieren auch die „galiläischen Streitgespräche“ (Mk 2,1–3,6) auf einer vormarkinischen Tradition.<sup>104</sup> Ihr ältester Bestand ist in den drei Disputationen über Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern (2,15ff), über die Fastenpraxis der Jünger Jesu (2,18–22) und über ihr Ährenraufen am Sabbat (2,23–28) zu suchen. Die beiden flankierenden Wundergeschichten, die apophthegmatisch Jesu Vollmacht zur Sündenvergebung (2,1–12) und zur Neudefinition des Sabbats durch den Bruch (angeblich) einschlägiger Gebote (3,1–5) thematisieren, werden schon vormarkinisch zur Sammlung gehört haben.<sup>105</sup> Auch sie ist dem Evangelisten aus dem hellenistischen Judentum überkommen.

Weitere Textpartien sind im Gespräch, lassen sich aber nicht als vormarkinische Sammlungen nachweisen: Die These, auch die Jerusalemer Streitgespräche 11,27–12,44 basierten auf einer zusammenhängenden Überlieferung<sup>106</sup>, scheidet an der formalen und thematischen Disparität der Stoffe.<sup>107</sup> Die These, in Mk 10,1–31 sei ein alter Katechismus zu den familiären Themen Ehe, Kinder und Reichtum aufgenommen<sup>108</sup>, scheidet ebenso an der gattungskritischen Verschiedenheit der Texte wie ihre Variante<sup>109</sup>, der Perikopenfolge 10,1–12.17–27.35–45 liege ein kleines Kompendium christlicher Ethik zu den Themen Ehe, Reichtum und Rangordnung

---

<sup>104</sup> In Frage gestellt von *J. Kivilinen*, *Die Vollmacht im Widerstreit* (AASF 40), Helsinki 1985, 249–266; *W. Weiss*, „Eine neue Lehre in Vollmacht“. Die Streit- und Schulgespräche des Markusevangeliums (BZNW 52), Berlin 1989, 20–31. Doch sind die Argumente von *H.-W. Kuhn* (Sammlungen [s. Anm. 100] 53–98) nicht widerlegt.

<sup>105</sup> *K. Scholtissek* (Vollmacht [s. Anm. 72] 137–147) plädiert freilich für markinische Redaktionsarbeit. Das ist nicht auszuschließen. Doch die Zuspitzung beider Wundererzählungen zu Konfliktgeschichten verdankt sich nicht erst Markus und ist im gesamten Evangelium ohne Beispiel, während sie zu den anderen Streitgesprächen paßt. Überdies ist 2,1–12 durch das Thema Sünde und Sündenvergebung auf 2,15ff abgestimmt und durch das Vollmachts-Motiv ebenso wie durch den Menschensohn-Titel mit den folgenden Streitgesprächen verbunden, während 3,1–5 wiederum nicht nur thematisch auf den Sabbat-Konflikt von 2,23–28 zurückgreift und geradezu als Illustration von 2,27f gelten kann, sondern auch die Zeitangabe aus 2,23(27f) voraussetzt.

<sup>106</sup> So *M. Albertz*, *Die synoptischen Streitgespräche*. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums, Berlin 1921, 16–36.107f.110.113f.

<sup>107</sup> Vgl. *H.-W. Kuhn*, Sammlungen (s. Anm. 100) 39–43. – Markus selbst wird die Reihe als Pendant zu den galiläischen Streitgesprächen geschaffen haben.

<sup>108</sup> So *J. Jeremias*, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967, 86 Anm. 1.

<sup>109</sup> *H.-W. Kuhn*, Sammlungen (s. Anm. 100) 146–190; *R. Pesch*, Mk II 27–30; *J. Gnilka*, Mk II 105. – Eine Kombination beider Thesen findet sich bei *R. Busemann*, *Die Jüngergemeinde nach Markus 10*. Eine redaktionsgeschichtliche

in der Gemeinde zugrunde.<sup>110</sup> Die These, die Abfolge von Wundergeschichten in 4,35 – 5,43 erkläre sich durch eine vormarkinische Sammlung<sup>111</sup>, hat noch die relativ größte Wahrscheinlichkeit für sich, muß aber dennoch als unbegründet abgewiesen werden, weil es nicht gelingt, einen einheitlichen „Sitz im Leben“ der Erzählungen zu rekonstruieren.<sup>112</sup>

Neben den schriftlichen Sammlungen<sup>113</sup> liegen dem Evangelisten zahlreiche Einzeltraditionen vor: Gleichnisse (z. B. Mk 12,1–12; 13,34 ff) und Berufungserzählungen (z. B. 1,16–20; 2,13 f; 10,17–31; vgl. 6,6b–13), Streit- und Schulgespräche (z. B. 12,13–17.18–27.28–34), Logien (z. B. 1,15; 8,31) und christologische Symbolerzählungen (1,12 f; 9,2–8), nicht zuletzt aber viele Wundergeschichten, einige womöglich schon in schriftlicher, andere in mündlicher Form, einige miteinander verbunden (z. B. Mk 6,30–52; vgl. Joh 6,1–21), die meisten hingegen ohne erzählerischen Zusammenhang. So wichtig die schriftlichen Sammlungen sind, bezieht sich das Markusevangelium doch bis auf die Passionsgeschichte zum größten Teil auf dergleichen Einzelüberlieferungen zurück, die teils aus dem palästinischen, teils aus dem hellenistischen Judenchristentum (kaum aus dem Heidenchristentum) stammen und teils in der Mission, teils in der Katechese, teils in der Liturgie beheimatet sind.

## b) Theologische Akzente der vormarkinischen Traditionen

Die vormarkinische Jesus-Überlieferung ist ausgesprochen vielfältig und facettenreich.<sup>114</sup> Das ist einerseits ein großer Reichtum: Sehr viele Aspekte

---

Untersuchung des 10. Kapitels im Markusevangelium (BBB 57), Königstein 1983, 175–201.

<sup>110</sup> Näher liegt jedoch die Annahme einer redaktionellen Zusammenstellung ursprünglich selbständiger Traditionen, die in 10,1–31 nach (im genauen Wortsinn) „ökonomischen“ Gesichtspunkten erfolgt ist: Es geht um das christliche Leben „im Haus“ (10,29 f; vgl. 10,10); vgl. *D. Lührmann*, Mk 176 f.

<sup>111</sup> So *M. Dibelius*, Formgeschichte 220; *K. Kertelge*, Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (StANT 23), München 1970, 90. – Ausweitungen bei *H.-W. Kuhn*, Sammlungen (s. Anm. 100) 203–210 (auf 6,32–52); *R. Pesch*, Mk I 277–281 (auf 3,7–12; 6,32–56).

<sup>112</sup> Vgl. *D.-A. Koch*, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums (BZNW 42), Berlin 1975, 37 ff; *J. Gnilka*, Mk I 273 f. – Die Zusammenstellung von vier Wundergeschichten in 4,35 – 5,43 erklärt sich am ehesten dadurch, daß Markus ein Pendant zur Lehre Jesu in Gleichnissen 4,1–34 schaffen wollte; vgl. *A. Lindemann*, Die Erzählung der Machttaten Jesu in Markus 4,35 – 6,6a, in: C. Breytenbach – H. Paulsen (Hg.), Anfänge der Christologie. FS F. Hahn, Göttingen 1991, 185–207.

<sup>113</sup> Zu weiteren Diskussionspunkten vgl. *Th. Söding*, Glaube (s. Anm. 79) 90 f.

<sup>114</sup> Vgl. *U. Luz*, Das Jesusbild der vormarkinischen Tradition, in: G. Strecker (Hg.),

der Verkündigung, des Wirkens und des Leidens Jesu werden eingefangen. Ohne die vormarkinischen Traditionen könnte weder die Rückfrage nach Jesus beantwortet noch eine Christologie des synoptischen Judenchristentums geschrieben werden. Jesus erscheint als Lehrer (12,28–34) und als polemischer Disputierer (12,18–27), als Therapeut (5,25–34) und als Exorzist (1,23–28), als Redner (9,33–50) und als Erzähler (4,1–34), als prophetischer Herold (1,15) und als apokalyptischer Visionär (13,7–27), als Angefochtener (1,12f) und als Gehorsamer (14,32–42), als Beter (1,35; 6,36; 14,22f.35f) und als radikaler Tempelkritiker (11,15ff; 13,1f; vgl. 14,58), als Meister seiner Jünger (Mk 1,16–20) und als Diener aller Menschen (10,45), als Herr über die Naturgewalten und als Retter in der Not (4,35–41), als leidender Gerechter (15,20b–37) und als stellvertretender Gottesknecht (10,45; 14,22–25), als Messias Israels (8,27–30) und als Kyrios der Heiden (7,28), als Verfolgter (3,6), Verleumdeter (3,22) und Verräter (14,18ff), aber auch als Gepriesener (1,27; 7,37), Bejubelter (11,9f) und Gesalbter (14,3–8), als geliebter Sohn seines Vaters (1,9–11; 9,2–8) und als vollmächtiger (2,10.28), leidender (8,31; 14,21) und richtender (8,38; 14,61f) Menschensohn, als Gekreuzigter und als Auferstandener (14,28; 16,1–8).

Erst diese Breite und Vielschichtigkeit der Jesus-Traditionen hat dem Evangelisten die Möglichkeit verschafft, sein Evangelium zu schreiben. Daß er eine bewußte Auswahl getroffen und vieles weggelassen hätte<sup>115</sup>, ist eine unbegründete Spekulation. Vielmehr bindet sich der Evangelist in seinem gesamten literarischen Tun und theologischen Denken an die ihm überkommenen Jesus-Traditionen zurück. Er weiß sich ihnen verpflichtet und will sie neu zum Sprechen bringen. Er macht sich den theologischen und literarischen Reichtum der Texte zunutze. Freilich wird diese Vielfalt auch zum Problem. Die Jesus-Bilder der einzelnen Perikopen und Textgruppen sind ziemlich verschieden; die Deutungen des Todes Jesu sind ausgesprochen vielfältig; die Schwerpunkte der Verkündigung und des Wirkens Jesu werden recht unterschiedlich gesetzt; die Vorstellungen wahrer Jüngerschaft und authentischen Glaubenslebens gehen weit auseinander.

### (1) *Christologie und Soteriologie*

Der vormarkinische Passionsbericht zeichnet Jesus in den Farben des leidenden Gerechten<sup>116</sup>, wie ihn die Leidenspsalmen als Idealtyp des From-

---

Jesus Christus in Historie und Theologie. FS H. Conzelmann, Tübingen 1975, 347–374.

<sup>115</sup> So die Vermutung von L. Schenke, Markusevangelium (s. Anm. 27) 50.

<sup>116</sup> Vgl. das kurze Portrait von G. Barth, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992, 28–32.

men vor Augen stellen<sup>117</sup>. Gewaltlos und freiwillig nimmt Jesus, scheinbar ohnmächtig, das Sterben auf sich. Dieses Sterben erweist aber nicht nur die Treue Jesu zu seiner Sendung, es hat – bereits vormarkinisch – auch Heilsbedeutung.<sup>118</sup> Das kommt in der Getsemani-Erzählung (14,32–42)<sup>119</sup>, vor allem aber im Abendmahlsbericht (14,22–25)<sup>120</sup> zum Ausdruck, der vom stellvertretenden Sühnetod Jesu „für die Vielen“ spricht (14,22–25)<sup>121</sup>.

Außerhalb des vormarkinischen Passionsberichts spielt der Tod Jesu in den Traditionen des Evangelisten hingegen nur eine relativ geringe Rolle. Vor allem ist noch an das Winzergleichnis (12,1–12) zu denken, das Jesu Tod in den Deutemustern deuteronomistischer Theologie<sup>122</sup> als das gewaltsame Geschick eines Propheten zur Sprache bringt, der von Israels Autoritäten verworfen wird, weil Gott ihn gesendet hat<sup>123</sup>. Überdies wird von den drei großen Leidensweissagungen 8,31; 9,31 und 10,32ff zumindest die erste vormarkinischen Ursprungs sein<sup>124</sup>; sie spricht vom

---

<sup>117</sup> Mk 15,23; Ps 69,22; 15,24; Ps 22,19; 15,29; Ps 22,8; 109,25; 15,32; Ps 69,10; 15,34; Ps 22,2; 15,36; Ps 69,22.

<sup>118</sup> Im Kreuzigungsbericht selbst wird dies durch das Zerreißen des Tempelvorhangs angedeutet: Zeichen des Gerichtes Gottes über den Tempel (vgl. 11,12–20) und des – dadurch ermöglichten – freien Zugangs zu Gott; vgl. R. Feldmeier, *Der Gekreuzigte im „Gnadenstuhl“*. Exegetische Überlegungen zu Mk 15,37–39 und deren Bedeutung für die Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Herrschaft, in: M. Philonenko (Hg.), *Le Trône de Dieu* (WUNT 69), Tübingen 1993, 213–232.

<sup>119</sup> Der Becher, von dem das Getsemani-Gebet spricht, ist nicht nur der Leidensbecher, sondern auch der Zornesbecher, den Jesus stellvertretend für die Sünder austrinkt; vgl. Th. Söding, *Gebet und Gebetsmahnung Jesu in Getsemani*. Eine redaktionskritische Auslegung von Mk 14,32–42: BZ 31 (1987) 76–100: 89f.

<sup>120</sup> Daß erst Markus den Text in den Passionsbericht eingefügt habe, behauptet allerdings L. Schenke, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus*. Tradition und Redaktion in Markus 14,1–42 (FzB 4), Würzburg 1971, 286–347 – doch auf der Basis des literarkritischen Urteils, 14,17–21 sei im ganzen redaktionell, was sich nicht halten läßt; vgl. J. Gnilka, Mk II 235f.

<sup>121</sup> Zur Auslegung der ältesten Tradition vgl. meinen Beitrag: *Das Mahl des Herrn*. Zur Gestalt und Theologie seiner ältesten nachösterlichen Tradition, in: B. J. Hilberath – D. Sattler (Hg.), *Vorgeschnack*. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS Th. Schneider, Mainz 1995, 134–163.

<sup>122</sup> Vgl. O.H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.

<sup>123</sup> Vgl. J. Blank, *Die Sendung des Sohnes*. Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern Mk 12,1–12, in: J. Gnilka (Hg.), *Neues Testament und Kirche*. FS R. Schnackenburg, Freiburg – Basel – Wien 1974, 11–41; danach vor allem R. Kampling, *Israel unter dem Anspruch des Messias*. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium (SBB 25), Stuttgart 1992, 160–170; K. Scholtissek, *Vollmacht* (s. Anm. 72) 188–203; R. Feldmeier, *Heil im Unheil*. Das Bild Gottes nach der Parabel von den bösen Winzern (Mk. 12,1–12par): ThBeitr 25 (1994) 5–22; Th. Schmeller, *Der Erbe des Weinbergs*. Zu den Gerichtsgleichnissen Mk 12,1–12 und Jes 5,1–7: MThZ 46 (1995) 183–201.

<sup>124</sup> Vgl. G. Strecker, *Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium* (1967), in: ders., *Eschaton und Historie*. Aufsätze, Göttingen 1979,

göttlichen „Muß“ des Sterbens Jesu, um dessen Heilsnotwendigkeit in Gottes Heilsplan einzuzeichnen<sup>125</sup>, kündigt aber auch die Auferstehung Jesu an und erweist sich somit als besonders nahe Verwandte des Passionsberichts.

Die weitaus meisten der anderen Jesus-Traditionen legen indes nicht auf das Leiden den Akzent, sondern auf das Wirken, nicht auf die Ohnmacht, sondern auf die Vollmacht Jesu: auf seine Proklamation der nahenden Gottesherrschaft (z. B. 1,15; 4,3–8.26–32), auf sein befreiendes Lehren und Wunderwirken (z. B. 2,1–3,6)<sup>126</sup>, auf seinen charismatisch-autoritativen Nachfolgeruf (z. B. 1,16–20)<sup>127</sup>, auf sein überlegenes Streiten mit Schriftgelehrten (z. B. 11,27–33) und Pharisäern (z. B. 10,2–12; 12,13–17)<sup>128</sup>, aber auch mit Sadduzäern (12,18–27)<sup>129</sup>, auf sein prophetisches Wissen um die Zukunft (13,7–27), auf das Epiphan-Werden des Göttlichen in der Person Jesu (6,45–52)<sup>130</sup>.

Sofern in diesen Texten überhaupt soteriologische Fragen eine Rolle spielen, machen sie sich nicht am Tod, sondern am befreienden und vor allem am heilenden Wirken Jesu fest: Jesu souveräne Lehre und Praxis läßt den Sabbat zu einem Zeit-Raum werden, der Gottes Menschenfreundlichkeit und Güte erfahrbar werden läßt (2,23–28; 3,1–5); Jesu Einsicht in das Wesen Gottes begründet die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten (12,18–27); Jesu Wunderkraft vermittelt den Frieden Gottes (5,34) und den Glanz seiner eschatologischen Schöpfungsordnung (7,37)<sup>131</sup>; sie führt die Ausgestoßenen in die menschliche Gesellschaft zurück (5,1–20) und verwandelt sogar den Tod ins Leben (5,21–24.35–43).

Zwischen den Jesus-Bildern einerseits des vormarkinischen Passionsberichts, der Winzer-Parabel und des Herrenwortes 8,31, andererseits aber der Gleichnisrede in Mk 4, der Wundergeschichten, der Streitgespräche und Epiphanieerzählungen gibt es zwar durchaus Verbindungen. So spricht die Leidensgeschichte bereits vormarkinisch vom wunderbaren Vorauswissen Jesu (14,12–16.17–21.27–31), während umgekehrt das Sä-

---

52–75; P. Hoffmann, Mk 8,31. Zur Herkunft und markinischen Rezeption einer alten Überlieferung (1973), in: ders., Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien (NTA 28), Münster 1995, 281–312.

<sup>125</sup> Zu diesem Theologoumenon vgl. G. Barth, Tod (s. Anm. 116) 25–28.

<sup>126</sup> Vgl. W. Thissen, Erzählung der Befreiung. Exegetische Untersuchungen zu Mk 2,1–3,6 (FzB 21), Würzburg 1976.

<sup>127</sup> Vgl. K. Scholtissek, Nachfolge und Autorität nach dem Markusevangelium: TThZ 100 (1991) 56–74.

<sup>128</sup> Vgl. D. Lübrmann, Die Pharisäer und Schriftgelehrten im Markusevangelium: ZNW 78 (1987) 169–185.

<sup>129</sup> Vgl. O. Schwankl, Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung (BBB 66), Bonn 1987.

<sup>130</sup> Vgl. V. Howard, Das Ego Jesu in den synoptischen Evangelien (MThSt 14), Marburg 1975.

<sup>131</sup> Der Rekurs einerseits auf Gen 1,31<sup>LXX</sup>, andererseits auf Jes 35,5f ist offenkundig.

mann- wie das Senfkornleichnis auch die Widerstände gegen Jesu Reich-Gottes-Botschaft thematisieren und die Streitgespräche auf die Konflikte hinweisen, in die Jesus aufgrund seiner Botschaft gezogen wird<sup>132</sup>. Das Stichwort Gottesherrschaft fällt nicht nur in den Gleichnissen von Mk 4 und im Logion 1,15, sondern auch im eschatologischen Ausblickswort der Herrenmahlstradition (14,25). Jesus ist der Gottessohn und Menschensohn sowohl nach den Wunderberichten (vgl. 2,10), Streitgesprächen (vgl. 2,28), Herrenworten (vgl. 8,31) und Epiphanieerzählungen (vgl. 9,2-9) als auch nach der Leidensgeschichte (vgl. 14,32-42; 14,61 f).

Dennoch sind die Unterschiede in den Jesus-Bildern unübersehbar. Sie sind so groß, daß sich das Problem ihrer Kohärenz stellt. Vor allem fragt sich, ob der vollmächtig wirkende Jesus tatsächlich derselbe ist wie der ohnmächtig leidende, der souveräne und überzeugende Bote der Basileia tatsächlich derselbe wie der Gekreuzigte. Wenn aber diese Frage zu bejahen ist: Worin wäre jene christologische Identität zu finden? Für dieses Problem eine Lösung zu finden, war die wohl stärkste Herausforderung des Evangelisten. Sie wächst noch unter dem Druck, die christliche Identität im kontroversen Gespräch mit Vertretern des Judentums zu profilieren, für die nicht nur die (tradierte) Gesetzeskritik Jesu den Bruch mit der geheiligten Überlieferung der Väter bedeutet (2,1-3,6; 11,15ff.27-35), sondern auch der Kreuzestod seinen messianischen Anspruch *ad absurdum* führt (15,31 f) und die Behauptung der Gottessohnschaft Jesu nur als Blasphemie bewertbar scheint (14,64; vgl. 2,7).

## (2) Eschatologie

Probleme wirft aber nicht nur die große Spannweite christologischer und soteriologischer Leitbilder auf, sondern auch die Divergenz eschatologischer Positionen und Implikationen.

Einen kräftigen Akzent setzt die vormarkinische Endzeitrede: Sie lenkt das Augenmerk ganz auf die Parusie des Menschensohnes, die das Endgericht wie die End-Vollendung heraufführen wird (13,24-27); die Gegenwart hingegen wird nur als Zeit einer apokalyptischen Drangsal gesehen: Katastrophale Not, aggressive Gewalt und auftrumpfende Sünde beherrschen die Szene (13,5-23). Jene futurische Eschatologie findet in den Reich-Gottes-Logien 9,1 und 13,30 insofern ein Echo, als sie ihrerseits eine intensive Naherwartung bezeugen.

Die Wundererzählungen scheinen indes, jeweils für sich betrachtet, eher präsentisch-eschatologisch ausgerichtet zu sein: Die Befreiung von unrei-

---

<sup>132</sup> Gute Beobachtungen zu diesem Komplex macht *P. v. d. Osten-Sacken*, Streitgespräch und Parabel als Formen markinischer Christologie, in: FS H. Conzelmann (s. Anm. 114) 375-394.

nen Geistern geschieht *hic et nunc* (1,23–26; 5,1–20; 9,14–27); Sünden werden vom Menschensohn schon „auf Erden“ vergeben (2,5.10)<sup>133</sup>; der Friede Gottes entsteht schon jetzt durch Jesu Heilung (5,34); die Gesundung von Tauben und Stummen läßt bereits gegenwärtig um Gottes Neuschöpfung wissen (7,37). Das Streitgespräch 3,22–27 unterstreicht diese Linie der Eschatologie: Die Exorzismen Jesu zeigen, daß der Satan bereits besiegt ist.

Doch gibt es im Markusevangelium auch Texte, die weder eine präsentisch noch eine futurisch angelegte Eschatologie dokumentieren, sondern eine dialektische Verbindung zwischen der noch ausstehenden Vollendung und der gerade deshalb schon gegenwärtigen Wirksamkeit der Gottesherrschaft. Dies gilt insbesondere für das Basileia-Wort 1,15, die Gottesherrschaft sei *nabegekommen*<sup>134</sup>, aber auch für die Saat-Gleichnisse in Mk 4 und die Herrenmahlsüberlieferung 14,22–25.

Wiederum stellt sich die Frage nach dem inneren Zusammenhang dieser verschiedenen eschatologischen Positionen. Sie zu beantworten, wird um so schwieriger und wichtiger, als offenbar in der markinischen Gemeinde unter dem Eindruck des Jüdischen Krieges Sympathien für eine „schwärmerische“ Naherwartung erwacht sind, die sich scheinbar auf die synoptische Apokalypse stützen konnten und ein klärendes Wort des Evangelisten verlangt haben.

### (3) *Nachfolge und Ethik*

Große Spannungen herrschen auch zwischen jenen Traditionen des Evangeliums, die von der Praxis und Spiritualität der Jüngerschaft handeln. Sie hängen vor allem damit zusammen, daß Markus nicht wenige Traditionen kennt, die ein eminent radikales Ethos des Besitzverzichtes (1,16–20; 10,21), der freiwilligen Armut und Heimatlosigkeit (6,6b–13), der Trennung von der Familie (10,28.29), nicht zuletzt der Kreuzesnachfolge und Martyriumsbereitschaft einfordern (8,34 ff). In diesen Texten ist ein Echo jener Weisungen Jesu zu hören, die speziell auf die Gruppe seiner Nachfolger bezogen waren und nachösterlich das Ethos wie die Spiritualität urchristlicher Wanderpropheten bestimmt haben.<sup>135</sup> Die Schwierigkeit für

---

<sup>133</sup> Vgl. O. Hofius, Jesu Zuspruch der Sündenvergebung. Exegetische Erwägungen zu Mk 2,5b; JBTh 9 (1994) 125–143

<sup>134</sup> Eine erhellende Deutung, die aus zahlreichen Aporien und falschen Alternativen herausführt, gibt H. Weder, Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum (BThSt 20), Neukirchen-Vluyn 1993, 41–49.

<sup>135</sup> Aufschlußreich sind die Arbeiten von G. Theißen, gesammelt in: Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen <sup>3</sup>1988 (<sup>1</sup>1979), 79–197; vgl. aber auch schon die grundlegende Studie von M. Hengel, Nachfolge und

den Evangelisten besteht darin, daß seine Adressaten nicht im Dienst der Verkündigung von Ort zu Ort ziehen, sondern in einer festen Orts-gemeinde leben.

Für diese Christen scheinen zunächst andere Traditionen relevant zu sein, die das Leben in festen sozialen und gemeindlichen Bindungen voraussetzen: Hierher gehören das Verbot der Ehescheidung (10,2–9), die Aufforderung zum Steuerzahlen (Mk 12,13–17), die Warnung vor den Gefahren der Reichtums und dem Aufgehen in Alltagsorgen (4,13–20; vgl. 7,21 f), nicht zuletzt die Mahnung zum wechselseitigen Dienen in der Gemeinschaft der Jünger (9,35; 10,42 ff), aber wohl auch das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, das in einer exegetischen Disputation Jesu mit einem verständigen Schriftgelehrten formuliert wird (12,28–34). Historisch betrachtet, dürfte ein Großteil dieser Traditionen im Kern gleichfalls auf Jesus zurückgehen.<sup>136</sup> Doch ist damit das Problem des Zusammenhanges mit den anders ausgerichteten Texten noch nicht gelöst. Es verschärft sich noch, weil Markus einige Traditionen kennt, nach denen Jesus sich von der pharisäischen Halacha (2,18–3,5), aber auch von den Speisegeboten und der Ehescheidungsregelung (2,18–28; 7,1–23; 10,2–9) der Tora absetzt, andere aber, nach denen Jesus zur konsequenten Gebotserfüllung anhält (10,17–21) und seine Ethik programmatisch in der Schrift begründet (12,28–34).

Wiederum steht der Evangelist vor einer großen Aufgabe: Er muß nicht nur nach dem inneren Zusammenhang der verschiedenen ihm überlieferten Weisungen Jesu suchen und ihre Aktualität in einer veränderten Zeit entdecken. Er muß seine Sicht auch einer Gemeinde plausibel machen, die sowohl einem starken Anpassungsdruck von Seiten der paganen Umwelt als auch einer massiven Kritik von Seiten des benachbarten Judentums ausgesetzt ist. Manche Gemeindeglieder mögen zudem im Zeichen drängender Naherwartung zu einer rigoristischen Verwerfung alles Weltlichen geneigt haben. Auch hier war ein klärendes Wort gefragt.

---

Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge (BZNW 34), Berlin 1968.

<sup>136</sup> Gegen G. Theissen (a. a. O.) hat Th. Schmeller (Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese [SBS 136], Stuttgart 1989, 68 ff) zu Recht geltend gemacht, daß Jesus keineswegs nur am Ethos seiner Nachfolger auf ihren (zeitlich befristeten) Missions-Wanderschaften, sondern auch an dem seiner ortsansässigen Anhänger großes Interesse gehabt hat.

## 5. Das Werk des Evangelisten

Daß Markus als erster ein „Evangelium“ geschrieben hat, macht seine epochale „theologische Leistung“<sup>137</sup> aus. Sie wenigstens in einigen Umrissen zu skizzieren, setzt eine Besinnung auf die Form voraus, die er mit seinem Evangelium – für alle weitere Zeit – der Jesus-Tradition gegeben hat.

### a) Die Form des Evangeliums

Das Spezifikum des Evangeliums als literarischer Form<sup>138</sup> besteht darin, daß es sowohl vom irdischen Wirken als auch vom Leiden und Sterben Jesu erzählt – und dies in einem hermeneutisch-theologischen Horizont, der durch den Glauben an die Auferweckung Jesu aufgerissen wird. Das Evangelium ist weder eine Biographie im neuzeitlichen Sinn des Wortes noch eine Legende. Es ist eine Darstellung der öffentlichen Verkündigung und der Passion Jesu unter der Voraussetzung des Glaubens an seine Gottessohnschaft, an seine vollmächtige Verkündigung der Gottesherrschaft, an seine Lebenshingabe zur Rettung der Menschen und an seine Auferweckung durch Gott. Dieser christologische Gottesglaube verlangt die Erzählung der *Geschichte* Jesu; denn Jesu vollmächtiges Wirken und proexistentes Leiden *ist* der von Gott gewählte Weg, seine transzendental-zukünftige Herrschaft „auf Erden“ (2,10) schon gegenwärtig heilswirksam werden zu lassen. Gleichzeitig verlangt dieser theozentrisch orientierte Christusglaube aber, die Geschichte Jesu so zu erzählen, daß sie als *eschatologisches Heils-Geschehen*, als Wirken und Leiden des *Gottessohnes* zur Aufrichtung der *Herrschaft Gottes* erkennbar wird; denn diese Heilsbedeutung ist die tiefe Wahrheit und Wirklichkeit der Geschichte Jesu von Nazaret.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> E. Schweizer, Die theologische Leistung des Markus: EvTh 24 (1964) 337–355.

<sup>138</sup> Grundlegende Informationen vermittelt G. Strecker, Literaturgeschichte des Neuen Testaments (UTB 1682), Göttingen 1992, 122–148 (Lit.).

<sup>139</sup> Die einseitige Abwertung der Geschichte Jesu auf Kosten der nächsterlichen Christusbotschaft, die im Gefolge der Kerygma-Theologie R. Bultmanns (Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus [1960], in: ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, Tübingen 1967, 445–469) die Markus-Exegese belastet hat, darf inzwischen als überwunden gelten. Weiterführend ist die Frage, inwiefern gerade der Glaube an die Auferstehung Jesu den Blick für seine Geschichte schärft und umgekehrt die Erinnerung an die Geschichte Jesu das Verständnis und Bekenntnis seiner Auferweckung klärt.

Wie aber zeigt sich diese spezifische Verbindung von geschichtlicher Erinnerung und kerygmatischer Vergegenwärtigung im Ganzen des Evangeliums?

### (1) *Der Aufbau des Evangeliums*

Die exegetische Diskussion konzentriert sich vielfach auf die Probleme einer überzeugenden Gliederung des Evangeliums.<sup>140</sup> Hier wird es im Detail immer Spielräume für verschiedene Möglichkeiten geben. Dennoch lassen sich einige Eckpunkte schnell markieren.

*Erstens:* Markus beginnt sein Evangelium mit einer programmatischen Eröffnungssequenz (1,1–15). Sie führt nicht nur mit der Gestalt des Täufers Johannes den „Vorläufer“ und Wegbereiter Jesu ein<sup>141</sup>. Sie stellt vor allem klar, von wem im folgenden die Rede sein wird: von „Jesus Christus, dem Sohn Gottes“ (1,1), dem „Stärkeren“ (1,7), den Gott selbst zu seinem „geliebten Sohn“ (1,11) erwählt, um ihn, nachdem er die Versuchung in der Wüste bestanden hat (1,13f), mit der Verkündigung des „Evangeliums Gottes“ von der nahe gekommenen „Herrschaft Gottes“ (1,14f) zu betrauen.

*Zweitens:* Markus läßt auf die Eröffnungssequenz eine Vielzahl von Perikopen folgen, die Jesu vollmächtiges Wirken für Gottes Herrschaft beschreiben (1,16–8,26). Es kommt dem Evangelisten offenkundig darauf an, das breite Spektrum der Verkündigungsformen und -themen Jesu aufzuzeigen: Worte und Taten, Gleichnisse und Wunder, Berufungen und Disputationen. Zugleich zeichnet er den Umkreis des öffentlichen Wirkens Jesu nach: Galiläa, aber auch heidnischen Gebiete im Umland. Nicht zuletzt charakterisiert er typische Reaktionen auf Jesu Predigt: sowohl die Nachfolge seiner Jünger, die freilich noch vom Unverständnis überschattet ist (4,10.13.39f; 5,31; 6,37.49f; 7,17f; 8,14–21), als auch die breite Zustimmung bei den einfachen Menschen in Israel und im Heidenland, die allerdings in vielerlei Hinsicht ungestützt ist und ambivalent bleibt, schließlich die sehr frühe und kompromißlose Ablehnung Jesu durch die führenden Gruppierungen des Judentums (3,6). In 1,16–8,26 macht der Evangelist die große Dynamik der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu sichtbar (1,35–39; 3,7–12.13–19; 6,1–6a.6b–13.53–56), die Faszination, die von seiner Person ausgeht, aber auch die Widerstände gegen Gottes Heilswillen, die Jesus an den Tag bringt.

---

<sup>140</sup> Die Gliederungsvorschläge sind Legion. Über ältere Thesen informiert R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13* (KBANT), Düsseldorf 1968, 50–53. Neuere Vorschläge finden sich in allen Kommentaren und Einleitungen. Die Differenzen betreffen vor allem die Unterteilung des ersten Passus von 1,16 (resp. 1,14) bis 8,26.

<sup>141</sup> Zum markinischen Täufer-Bild vgl. J. Ernst, *Johannes der Täufer – Der Lehrer Jesu?* (Biblische Bücher 2), Freiburg – Basel – Wien 1994, 11–25.

Am Ende dieses langen Passus ist klar, wie das Programmwort 1,15 zu verstehen ist: wofür Jesus „gekommen“ ist (vgl. 2,17), welche Botschaft er zu verkünden hat, welche Autorität ihm eignet, wen er erreichen will und wie die Menschen auf das reagieren, was er ihnen zu sagen hat.

*Drittens:* Mit dem von Jesus erfragten Petrus-Bekenntnis 8,27–30 beginnt eine neue Etappe des Weges Jesu.<sup>142</sup> Sie wird durch die drei Leidens- und Auferstehungsansagen (8,31, 9,31; 10,32 ff), das ihnen notorisch folgende Unverständnis der Jünger (8,32; 9,32 ff; 10,35–40) und den regelmäßig darauf antwortenden Ruf Jesu in die Kreuzesnachfolge (8,34–38; 9,35 ff; 10,38–45) strukturiert. Dieser Hauptteil ist das Herzstück des Evangeliums: Einerseits arbeitet er die Reaktionen auf, die Jesu vollmächtiges Wirken provoziert hat, indem er nun die Frage nach der Identität Jesu in den Mittelpunkt stellt (vgl. noch 9,2–8.9 ff). Andererseits arbeitet er der Passionsgeschichte vor, indem er sowohl die Heilsnotwendigkeit des Leidens Jesu betont, zuletzt in dem stark herausgestrichenen Menschensohn-Logion 10,45, als auch die Erfordernis der Leidensnachfolge (8,34–38) und des selbstlosen Dienens (9,35 ff; 10,38–45).

*Viertens:* Mit dem Einzug in Jerusalem beginnt der letzte Hauptteil des Evangeliums. Er hält zuerst, angestoßen durch Jesu Tempelaktion, in einer Folge von Streitgesprächen noch einmal entscheidende Punkte des Dissenses zwischen Jesus und verschiedenen Gruppen des Judentums fest (11,27–12,44), richtet dann den Blick der Jünger auf die Zeit zwischen seiner Passion und seiner Parusie (Kap. 13) und erzählt schließlich die Geschichte des Leidens Jesu, die mit seiner Auferstehung von den Toten endet (14,1–16,8).

Diese Gliederung läßt eine *theologische Dramatik* des Evangeliums erkennen.<sup>143</sup> Einerseits bereitet Markus von Beginn seines Evangeliums an das Ende des Kreuzestodes Jesu vor: nicht nur durch die versteckten (1,14a; 2,18–22) und offenen Leidensankündigungen (8,31; 9,31; 10,32 ff.38 f.45), sondern auch durch erzählerische Notizen, nach denen die jüdischen Autoritäten frühzeitig und kompromißlos den Tod Jesu wollen und betreiben (3,6; vgl. 11,18; 12,12; 14,1 f sowie bereits 2,7). Andererseits öffnet sich am Ende des Evangeliums von der Verkündigung der Auferweckung Jesu her wieder der Blick auf die Anfänge des Wirkens in Galiläa: Sowohl nach Jesu Wort an die Jünger auf dem Weg vom Abendmahlssaal nach Getsemani (14,28) als auch nach dem Wort des Engels an die Frauen im leeren

---

<sup>142</sup> Eine sehr gute Gesamtübersicht vermittelt *H. Merklein*, Jesusgeschichte (s. Anm. 103) 142–150.

<sup>143</sup> Im Blick auf die Struktur des Evangeliums und die Leserführung des Evangelisten herausgestellt von *J. D. Kingsbury*, Conflict in Mark. Jesus, Authorities, Disciples, Philadelphia 1989.

Grab (16,7)<sup>144</sup> wird der Auferweckte seinen Jüngern nach Galiläa „vorangehen“ – und sie also wiederum in die Nachfolge rufen, in der sie allererst verstehen, wer Jesus ist.<sup>145</sup>

Der Dramatik des ganzen Evangeliums entspricht die *Paradigmatik* der einzelnen Perikopen. Markus will weder das Leben Jesu lückenlos dokumentieren noch die Chronologie seiner Verkündigung rekonstruieren. Vielmehr zeigt das Evangelium Jesus in Szenen und Konstellationen, die nach markinischer Überzeugung für ihn typisch sind und einen zutreffenden *Gesamteindruck* seiner Person, seiner Botschaft, seines Geschicks und seiner Heilsbedeutung vermitteln. Markus stellt die ihm überlieferten Texte und Traditionen so zusammen, daß die typischen Merkmale des Wirkens und Leidens zum Vorschein kommen, wie sie sich im Rückblick auf der Basis der vormarkinischen Überlieferungen abzeichnen.

Weshalb es zum Konflikt zwischen Jesus und den religiösen wie den politischen Autoritäten des Judentums kommt, wird mit mancherlei Stilisierungen und Zuspitzungen in den beiden Reihen galiläischer und Jerusalemer Streitgespräche vorgeführt und im Synhedralprozeß zusammengefaßt: daß letztlich der Anspruch Jesu zur Debatte steht, als Sohn Gottes die Herrschaft Gottes gegenwärtig und zukünftig zu verwirklichen. Was Jesu Gleichnisrede ausmacht, wird paradigmatisch (vgl. V. 34) in 4,1–34 dargestellt: daß er in einprägsamen Bildern seinen Hörern die Wirklichkeit der Gottesherrschaft und den ihr innewohnenden Anspruch aufgehen läßt, „so wie sie hören konnten“ (V. 33). Welche Bedeutung und welches Gewicht die Machttaten Jesu im Prozeß der Reich-Gottes-Verkündigung und für das Verständnis der Person Jesu haben, führt der Evangelist wiederum paradigmatisch (vgl. 1,32ff; 3,7–12; 6,53–56) in mehreren, genau aufeinander abgestimmten Sequenzen vor: daß sie im Vorgriff auf die Vollendung die lebenspendende Schöpfermacht Gottes zum Heil der Kranken (vgl. 2,17) schon gegenwärtig zur Geltung bringen (7,37: „*Alles hat er gut gemacht, und die Tauben können hören und die Stummen reden!*“) und zugleich unabweisbar vor die Frage nach der Identität Jesu stellen (4,41: „*Wer ist denn dieser ...?*“).<sup>146</sup> Weshalb Jesus den Weg des Leidens geht und was auf seine Jünger deshalb zukommt, wenn sie ihm folgen wollen, wird in eindrucksvoller Konzentration und einprägsamer Wiederholung durch die drei Leidensankündigungen und die ihnen korrespondierenden Rufe in die Kreuzesnachfolge zur Sprache gebracht (8,27–10,45). Die Liste der Beispiele ließe sich erheblich verlängern (vgl. 7,13; 10,1).

Das Markusevangelium ist einerseits so angelegt, daß durchaus die wichtigsten Fakten der *vita* Jesu zur Sprache kommen: seine Herkunft aus Nazaret, seine Taufe durch Johannes, seine Verkündigung der Gottesherrschaft, sein Auftreten in Galiläa und in Jerusalem sowie den angrenzenden heidnischen Gebieten, seine Machttaten, seine Gleichnisse, seine Schul- und Streitgespräche, seine Werbung um die Menschen in Israel und sein

---

<sup>144</sup> Vgl. K. Backhaus, „Dort werdet ihr Ihn sehen“ (Mk 16,7). Die redaktionelle Schlußnotiz des zweiten Evangeliums als dessen christologische Summe: ThGl 76 (1986) 277–294; H. Merklein, Mk 16,1–8 als Epilog des Markusevangeliums, in: C. Focant (Hg.), *Gospels* (s. Anm. 2) 209–238.

<sup>145</sup> Vgl. zu diesem Motiv meinen Beitrag: Die Nachfolge Jesu im Markusevangelium: TThZ 94 (1985) 292–310: 300.

<sup>146</sup> Gute Beobachtungen sammelt R. Schmücker, Zur Funktion der Wundergeschichten im Markusevangelium: ZNW 84 (1993) 1–26.

Ruf in die Nachfolge, seine Kontroversen mit Pharisäern und Sadduzäern, nicht zuletzt seine Verurteilung als König der Juden, sein Leiden und sein Tod am Kreuz auf Golgota. Andererseits aber gibt das Markusevangelium die Geschichte Jesu nicht aus dem Blickwinkel eines neutralen Beobachters wieder, der genau protokolliert, was gewesen und was nicht gewesen ist, sondern aus der Perspektive eines nachösterlichen Jüngers Jesu, der zum Glauben an das Evangelium (1,15) gekommen ist. Jesus ist für Markus nicht nur eine Figur der Vergangenheit, sondern zugleich eine Figur der Gegenwart: nicht nur, weil Jesu Lehre bleibende Aktualität hat, sondern weil Jesus der von den Toten Auferweckte ist. Deshalb wird generalisiert und typisiert, stilisiert und aktualisiert. Vor allem aber ist der Evangelist bemüht, die Einheit zwischen dem vollmächtigen Wirken und dem proexistenten Leiden Jesu herauszuarbeiten – geschichtlich, insofern gerade die Reich-Gottes-Verkündigung jene Widerstände provoziert, die dann zur Hinrichtung Jesu führen; theologisch, insofern es zur Konsequenz der Erwählung (1,9ff) und Sendung des geliebten Sohnes (12,1–12) gehört, daß Gott ihn zur Rettung der Menschen in die Hände der Menschen dahingibt (9,31; 10,33); christologisch, insofern Jesus „für die Vielen“ (14,24) das Leiden in demselben Gehorsam gegenüber Gott annimmt (14,35f), wie er seine gesamte Verkündigung des „*Evangeliums Gottes*“ (1,14) in radikaler Theozentrik gestaltet (vgl. 1,12f.35; 3,22–27); soteriologisch, insofern die Stiftung des neuen Bundes im Blute Jesu (14,24) zu jenem eschatologischen Heilzusammenhang der Gottesherrschaft gehört, der Jesu Wirken von seinem ersten Wort an kennzeichnet (1,14f). Diese Zusammenhänge leuchten freilich erst im Licht der Auferweckung Jesu ein; in nachösterlicher Perspektive aber erweisen sie sich als eine authentische Deutung der Geschichte Jesu.

## (2) *Das Verhältnis zu den Traditionen*

Die Theologie des Evangelisten formt sich inmitten der pastoralen Herausforderungen, vor die ihn seine Zeit und seine Gemeinde stellen. Sie entwickelt sich im Verhältnis zu seinen Traditionen, die er in sein Evangelium einarbeitet. Einerseits führt er sie über sie selbst hinaus, indem er mit der Gattung des Evangeliums eine neue Form der Jesus-Tradition kreierte. Andererseits ist gerade die Form des Evangeliums Ausdruck seiner Verpflichtung auf jene Traditionen, die seinen Zugang zu Jesus bilden und seinen Christusglauben prägen. Markus nimmt wohl Veränderungen an seinen Vorlagen vor, doch in der Regel eher zurückhaltend und sparsam. Er schafft neue Zusammenhänge zwischen verschiedenen Überlieferungen, doch ohne die Texte zu überfordern oder zu vergewaltigen. Er setzt seine eigenen theologischen Akzente, aber er profiliert sich nicht gegen die ihm zufließenden Jesus-Traditionen, auch nicht gegen die Wundergeschichten

und ihre Christologie<sup>147</sup>; vielmehr versucht er sie in ihrer ganzen (ihm zugänglichen) Breite anzusprechen, aufeinander zu beziehen, miteinander zu vermitteln und so in eine neue Ganzheit einzubringen.<sup>148</sup> Dabei ist es ihm offenkundig nicht darum zu tun, alle Spannungen abzubauen, alle Kanten abzuschleifen und alle Widersprüche aufzulösen. Diese Facettenvielfalt als Zeichen dafür zu werten, Markus sei „noch nicht in dem Maße Herr über den Stoff geworden, daß er eine Gliederung wagen könnte“<sup>149</sup>, ist ein Fehlurteil. Vielmehr spiegelt gerade das markinische Evangelium, weil es Raum für ganz verschiedene Eindrücke und Ansichten Jesu läßt, die innere Spannkraft und Sprengkraft der Person und des Wirkens Jesu selbst<sup>150</sup>. Dies ist gerade die Voraussetzung dafür, daß die markinische Theologie ein klares Profil und eine unverwechselbare Gestalt hat.

### (3) Literarische Analogien

Das Markusevangelium ist kein erratischer Block in der Landschaft der antiken Literatur. Aber es ist ein literarisches *Novum*. Zwar nimmt der Evangelist vielerlei Anregungen aus der jüdischen und der paganen Lite-

---

<sup>147</sup> Anders indes eine lange Zeit starke Tendenz der Exegese; vgl. nur *Ph. Vielbauer*, Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums (1964), in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament (ThB.NT 31), München 1965, 199–214; *L. Schenke*, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums (SBB), Stuttgart 1974 (dazu aber auch seine Selbstkorrektur in: Markusevangelium [s. Anm. 27] 121–124); *Th. J. Weeden*, Mark – Traditions in Conflicts, Philadelphia 1971.

<sup>148</sup> Daß er bei der Entwicklung seiner Gesamt-Konzeption entscheidend von anderen als den vormarkinischen Traditionen geprägt sei, wird zwar immer wieder behauptet, ist aber sehr unwahrscheinlich. An 1Kor 15,3b–5 denkt *C. H. Dodd*, *The Framework of the Gospel Narrative* (1932), in: ders., *New Testament Studies*, Manchester <sup>2</sup>1954, 1–11. Doch so gewiß es eine elementare Übereinstimmung in der theologischen Sachaussage mit Mk 14,22–25 und 16,7 gibt, so wenig ist die gesamte Erzählung des Wirkens und Leidens (nicht nur des Todes) Jesu in der vorpaulinischen Bekenntnisformel vorbereitet. An die Reden der Apostelgeschichte, insbesondere die Petrus-Predigt 10,36–43, denkt nicht zuletzt *P. Stuhl-macher*, *Zum Thema: Das Evangelium und die Evangelien*, in: ders. (Hg.), *Evangelium* (s. Anm. 39) 1–26: 26. Doch ist weit eher der umgekehrte Vorgang denkbar: Daß die Missionsreden der Apostelgeschichte rhetorisch gekonnte und theologisch prägnante Kurzfassungen des (von Markus abhängigen) Lukas-Evangeliums sind. Vgl. zur Kritik beider Vorstellungen *H. Frankemölle*, *Evangelium. Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht* (SBB 15), Stuttgart <sup>2</sup>1994, 204–239.

<sup>149</sup> *R. Bultmann*, *Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen <sup>8</sup>1970 (<sup>1</sup>1921), 371–375.

<sup>150</sup> Auch Jesus arbeitet mit Paradoxien und Polaritäten; vgl. *U. Luz*, *Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie*, in: ders. – *H. Weder* (Hg.), *Die Mitte des Neuen Testaments*. FS E. Schweizer, Göttingen 1983, 142–161.

ratur seiner Zeit auf. Aber mit seiner Jesus-Erzählung schafft er doch eine ganz eigene Gattung.

An Versuchen, verschiedene Zuordnungen zu alttestamentlichen, frühjüdischen und hellenistischen Gattungen vorzunehmen, hat es nicht gefehlt.<sup>151</sup> Doch haben sie nur zu begrenzten Aufschlüssen führen können. Der Verweis auf die alttestamentliche Geschichtsschreibung ist gewiß insofern prinzipiell richtig, als die Wahrnehmung der Geschichte als Handlungsfeld Gottes, der durch die Beauftragung, Begabung und Verstockung von Menschen den Gang der Ereignisse bestimmt, zu den elementaren Voraussetzungen eines Evangeliums gehört und sich in der den Erzählstoffen wie deren literarischer Gestaltung unmittelbar widerspiegelt. Aber der konkrete Hinweis auf die Ideal-Biographien der Propheten (Ri 6–8; Dtn 34 u. a.)<sup>152</sup> führt wegen der Disparatheit des alttestamentlichen Text-Materials nicht zum Ziel. Das gleiche gilt für die These, Markus schreibe eine „Biographie des Gerechten“<sup>153</sup>: Weder fügen sich die zitierten Weisheitstexte (bes. Sap 2,12–20; 5,1–7) zu einer „biographischen“ Einheit, die dem Evangelium zur Seite gestellt werden könnte, noch läßt sich der markinische Jesus im entscheidenden als „Typ“ des leidenden Gerechten verstehen, mit dem sich zu identifizieren der Evangelist nachdrücklich aufriefe.<sup>154</sup>

Auf breiterer Quellenbasis erfolgt hingegen der Vergleich mit hellenistischen Biographien<sup>155</sup>. Ähnlich sind die Konzentration auf eine Hauptfigur, der episodische Stil, die Paradigmatik und Dramatik der Szenerie sowie eine gewisse chronologische Ordnung und geographische Lokalisierung, die aber nicht den Maßstäben der antiken Historiographie, sondern denen der Biographie folgt, die im Rückblick auf das ganze Leben das jeweils Charakteristische und Typische an einer Person herausstellen will.<sup>156</sup> Die Analogie ist so stark, daß mit einer Beeinflussung des Markus durch die biographische Literatur des Hellenismus gerechnet werden muß.

---

<sup>151</sup> Einen Überblick vermitteln *D. Dormeyer*, Evangelium als literarische und theologische Gattung (EdF 263), Darmstadt 1989; *G. Strecker*, Literaturgeschichte (s. Anm. 138) 139–148. Dort finden sich auch Auseinandersetzungen mit Vorschlägen, die im folgenden nicht näher besprochen werden, weil sie weniger gut begründet scheinen.

<sup>152</sup> *K. Baltzer*, Die Biographie der Propheten, Neukirchen-Vluyn 1975, 185–191.

<sup>153</sup> *D. Lührmann*, Biographie des Gerechten als Evangelium. Vorstellungen zu einem Markus-Kommentar: WuD 14 (1977) 25–50.

<sup>154</sup> Die markinische Sohn-Gottes-Theologie hat sicher auch weisheitliche Wurzeln. Aber die Verbindung mit dem Christus-Titel in 1,1 und 15,39 sowie der Rekurs auf Ps 2,7 in 1,11 und 9,7 lassen im Gottessohn doch gegen *D. Lührmann* (Mk 38) nicht in erster Linie den (im vormarkinischen Passionsbericht gewiß wichtigen) leidenden Gerechten, sondern den eschatologischen Messias-König erkennen, der Gottes Herrschaft in Israel und unter den Völkern zur Geltung bringt. Überdies unterschätzt *D. Lührmann* (Mk 181.240) das Gewicht jener soteriologischen Aussagen, die von der eschatologischen Heilsbedeutung des Todes Jesu sprechen (10,45; 14,23 f). Das Ergebnis ist eine Ethisierung resp. Spiritualisierung der markinischen Eschatologie.

<sup>155</sup> Zur hellenistischen Biographie vgl. grundlegend *A. Dible*, Studien zur griechischen Biographie (AAWG.PH III/37), Göttingen <sup>2</sup>1970 (<sup>1</sup>1956).

<sup>156</sup> Einen genauen Detailvergleich stellt *K. Berger* an: Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 346–357.

Freilich gibt es auch essentielle Differenzen. Sie liegen insbesondere darin, daß die antiken Biographen Individuen als moralische Vorbilder ausweisen, die es nachzuahmen gilt, während das Motiv der *imitatio Christi* im Markusevangelium marginal ist: Zwischen Nachfolge und Nachahmung bleibt ein qualitativer Unterschied. Er ist in der soteriologischen Einmaligkeit des Christusgeschehens, anders gesagt: in der Gottessohnschaft Jesu begründet.<sup>157</sup> Wer wegen dieser kardinalen Differenz einen qualitativen *theologischen* Unterschied zwischen einem hellenistischen *bios* und dem markinischen Evangelium sieht<sup>158</sup>, darf freilich die literarischen Analogien nicht übersehen. Wer umgekehrt die Evangelien als Sonderfall der Obergattung „Biographie“ zuordnen will<sup>159</sup>, kann dies nur, wenn er den theologischen Unterschied nicht relativiert, der in der Christologie begründet liegt und sich auch literarisch zeigt: in der typisch biblischen Wahrnehmung und Erzählung der Geschichte als Handlungsfeld *Gottes*.<sup>160</sup>

Das Markusevangelium berührt sich mit hellenistischen Biographien in wesentlichen Aspekten seiner literarischen Form. Es unterscheidet sich von ihnen im theologischen Ansatz: Es wird nicht die Geschichte eines vorbildlichen Menschen erzählt, der in seinen Taten seine Tugend erweist und insofern zur Nachahmung ruft, sondern die Geschichte des *einen* geliebten Gottessohnes (vgl. Mk 12,1–12 im Lichte von 1,11 und 9,7), der Gottes Herrschaft unwiederholbar und unüberbietbar heilstiftend nahekommen und sich künftig vollenden läßt. Literarisch macht sich dieses Spezifikum darin sichtbar, daß Markus im Evangelium zwar die Vergangenheit Jesu, sein Wirken und Leiden in Judäa und Jerusalem erzählt, diese Vergangenheit Jesu aber transparent für die Gegenwart und Zukunft werden läßt –

<sup>157</sup> Daß in antiken Lebensbeschreibungen gelegentlich ein Halbgott eine Hauptfigur spielt, markiert eher den enormen Unterschied zu einem Evangelium als eine Gemeinsamkeit.

<sup>158</sup> So A. Dible, Die Evangelien und die griechische Biographie, in: P. Stuhlmacher (Hg.), Evangelium (s. Anm. 39) 383–411.

<sup>159</sup> So K. Berger, Formgeschichte 346; D. E. Aune, The New Testament and Its Literary Environment, Philadelphia 1987, 46–76; D. Dormeyer, Evangelium (s. Anm. 151) 190–194; ders., Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung, Darmstadt 1993, 220–225; R. H. Burridge, What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography, Cambridge 1992, 128–191.

<sup>160</sup> K. Berger (a. a. O. 353) stellt treffend heraus: „In Jesus wirkt nicht die Macht der Tugend, sondern die des Pneuma.“ Freilich relativiert er diesen Unterschied mit dem Hinweis, daß sich auch der Geistträger in seinen Taten ausweist. Doch ist es bei Markus, im Sprachspiel zu bleiben, nicht die „Tugend“, die den „Geist“ bezeugt und hervorbringt, sondern der „Geist“, der die „Tugend“ bezeugt und hervorbringt. Klarer beschreibt D. Dormeyer das Proprium des Markusevangeliums: „Jesus tritt uns in seinen Handlungen nicht als Exempel menschlicher Entwicklungsmöglichkeiten entgegen ..., sondern als ‚Amtsträger‘ mit einer einmaligen, theologischen Vollmacht, die mit den Hoheitstiteln ‚Sohn Gottes‘, ‚Christus‘ und der Tätigkeit ‚Evangelium verkünden‘ zu Anfang charakterisiert wird“ (Literaturgeschichte [s. Anm. 159] 224f).

und zwar nicht nur deshalb, weil Jesu Vorbild weiterhin gilt, soll weil Gott ihn von den Toten auferweckt und zu seiner Rechten erhöht (12,35ff) hat.<sup>161</sup>

## b) Theologische Leitlinien des Evangeliums

Die fundamentale theologische Klarstellung, die Markus mit seinem Evangelium vornimmt, bezieht sich auf die Christologie und die mit ihr untrennbar verbundene *Theologie*.<sup>162</sup> Schon mit der Überschrift 1,1 lenkt er den Blick auf Jesus Christus: seine Person und seine Sendung, sein vollmächtiges Wirken und sein ohnmächtiges Leiden, seinen Tod am Kreuz und seine Auferweckung von den Toten. Damit lenkt er zugleich die Aufmerksamkeit auf Gott, den Vater Jesu, dessen Evangelium der Sohn verkündet (1,14) und dessen Heilswillen er in gehorsamem Vertrauen erfüllt (14,35f).

### (1) *Christologie und Soteriologie*

Mit der Abfassung eines Evangeliums zeigt der Evangelist insbesondere, daß er eine wechselseitige Verbindung der Traditionen vom vollmächtigen Wirken Jesu mit der Passionsüberlieferung beabsichtigt und daß er diese Verbindung im Osterereignis erschlossen sieht.

*Einerseits* arbeitet Markus heraus, daß der vollmächtige Wundertäter und Lehrer Jesus nur von seinem Tod und seiner Auferweckung her verstanden und geglaubt werden kann. Dazu dient dem Evangelisten nicht zuletzt ein ganzes Ensemble traditionsgeschichtlich disparater Geheimnis- und Unverständnis-Motive.<sup>163</sup>

Am relativ klarsten ist das Motiv des Jünger-Unverständnisses<sup>164</sup>: Gerade die Jünger Jesu sind es, denen nach Mk 4,11ff zwar mit Jesus das „*Geheimnis der Gottesherr-*

---

<sup>161</sup> Zur „Transparenz“ der markinischen Christologie vgl. *Th. Söding*, Glaube (s. Anm. 79) 120–124.

<sup>162</sup> Wie *J.R. Donahue* (A Neglected Factor in the Theology of Mark: JBL 101 [1982] 563–584) richtig angemerkt hat, ist sie ein wichtiger und zentraler, aber weithin unterschätzter, ja unbemerkt gebliebener Aspekt der markinischen Theologie. Eine knappe Skizze findet sich jetzt bei *J. Gnlika*, Zum Gottesgedanken in der Jesus-Überlieferung, in: H.-J. Klauck (Hg.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (QD 138), Freiburg – Basel – Wien 1992, 144–162: 150–154.

<sup>163</sup> Eine kritische Durchsicht der Forschung findet sich bei *J. Ernst*, Das sog. Messiasgeheimnis – kein „Hauptschlüssel“ zum Markusevangelium, in: *J. Hainz* (Hg.), *Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament*, Paderborn 1992, 21–56.

<sup>164</sup> Vgl. *H.-J. Klauck*, Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium

*schaft gegeben*“ ist, die sich aber durch das ganze Evangelium hindurch immer wieder als unverständlich erweisen. Dieses Jüngerunverständnis bricht zumal im zweiten Evangelien-Hauptteil in geradezu existentieller Zuspitzung regelmäßig dort auf, wo Jesus von der Notwendigkeit seines Leidens und Sterbens handelt (8,31; 9,9f; 9,30ff; 10,35–38). Schon im ersten Evangelien-Hauptteil hat Markus freilich angedeutet, daß dieses Unverständnis nachösterlich überwunden werden wird.<sup>165</sup> Das weist auf die theologische Pointe des Motivs. Zum einen dient es dem Evangelisten dazu, die Anstößigkeit des Leidens Jesu anzusprechen, zum anderen dazu, das Geschehen des Todes und der Auferstehung Jesu als Voraussetzung für das Verstehen der gesamten Geschichte Jesu herauszustellen.

Dieselbe Richtung verfolgen die an die Jünger gerichteten Schweigegebote 8,30 und 9,9: Sie haben ihren Grund im Unvermögen der Nachfolger Jesu, vorösterlich den Sinn des Leidens Jesu zu begreifen (vgl. 8,27–33), und sind bis zur Auferstehung Jesu befristet, weil erst sein „Vorangehen“ nach Galiläa (14,28; 16,7) ihr Verstehen begründet.

Traditionsgeschichtlich ganz anderen Ursprungs sind die Schweigegebote, die an Dämonen gerichtet werden (1,25.34; 3,12)<sup>166</sup>: Sie demonstrieren gattungstypisch die Überlegenheit des Exorzisten gegenüber dem bösen Geist<sup>167</sup>. Bei Markus hingegen gewinnen sie eine neue literarisch-theologische Funktion: Sie verhindern die Verbreitung eines Christus-Bekenntnisses, das zwar auf übernatürlichem Wissen beruht (vgl. noch 5,7), aber nicht auf dem Weg der Kreuzesnachfolge erworben und bewährt wird.

Wieder anders liegt der Ursprung der Schweigegebote, die an Geheilte und an die Zeugen eines Wunders gerichtet werden (1,43ff; 5,43; 7,36; 8,26). Wie in der Gattungs-Typologie vorgegeben, dienen sie vormarkinisch teils dazu, die Arkandisziplin des Therapeuten zu wahren (8,26), teils dazu, durch ein retardierendes Element die enorme Publikumswirkung einer Machttat hervorzuheben (1,43ff; 7,36). Markus macht sich beides zunutze. In seinem Sinn melden die Schweigegebote aber einen passionstheologischen Vorbehalt an: Der Ausschluß der Menge, den Jesus nach 5,37–43 und 8,23–26 auch mit Hilfe eines Schweigegebotes<sup>168</sup> vornimmt, weist darauf hin, daß der Sinn dieser (und letztlich aller) Machttaten Jesu erst von seiner Passion und Auferweckung her wirklich aufgehen kann; die in 1,43ff und 7,36 erwähnten Schweigegebote werden zwar nach 1,43ff und 7,36 übertreten und bezeugen damit, durchaus im markinischen Sinn, die rettende Dynamik, die von den Machttaten Jesu ausgeht, sind aber zugleich erzählerische Signale, die anzeigen, daß diese Zustimmung nicht schon jenem Glauben an das Evangelium entspricht, den Jesus nach Mk 1,15 fordert.

Auch die markinische Parabeltheorie setzt einen starken passions- und auferste-

---

(1982), in: ders., *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 137–159.

<sup>165</sup> Deshalb wird in 4,40 und 8,17 das „noch“ des Unglaubens resp. des Nicht-Verstehens betont.

<sup>166</sup> Vgl. B. Kollmann, *Jesu Schweigegebote an die Dämonen*: ZNW 82 (1991) 267–273.

<sup>167</sup> Vgl. G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (StNT 8), Gütersloh 1974, 66f.

<sup>168</sup> Das Schweigegebot in 5,43a ist redaktionell; vgl. K. Kertelge, *Wunder* (s. Anm. 111) 118f.

hungstheologischen Akzent.<sup>169</sup> Freilich liegt er in einer etwas anderen Richtung. Die Parabeltheorie bezieht sich für Markus auf die öffentliche Verkündigung Jesu (vgl. 4,2.33f mit 3,23 und 12,1). Daß sie „denen draußen“ rätselhaft bleibt, d. h. nicht zur verstehenden Bejahung Jesu führt, sondern zur Verstockung (4,9f; vgl. 12,12), reflektiert im voraus die letzte Ablehnung der Person und der Verkündigung Jesu sowohl bei den Repräsentanten Israels wie auch im Volk, das lange Zeit positiv gestimmt ist, letztlich aber Jesu Kreuzestod fordert (15,8–15). Diese Verstockung, derentwegen Jesus in verhüllender Gleichnisrede spricht, hat für Markus aber im Zuge des eschatologischen Basileia-Geschehens selbst noch einmal einen positiven Sinn. Denn Mk 4,11f muß zusammen mit 4,21–25 gelesen werden. Dort aber ist der Zweck der Verhüllung genannt: die später desto intensivere Offenbarung. Markus meint also: Jesu Gleichnisrede führt (wie sein gesamtes Wirken) all diejenigen zur Verstockung, die nicht zu seinen Jüngern gehören (werden), und ordnet sich *auf diese Weise* in jenen Heilsplan Gottes ein, der gerade die Tötung Jesu zur Stiftung eines universalen neuen Bundes werden läßt (14,24; vgl. 10,45).

Jesu vollmächtiges Wirken kann erst im Lichte seines Kreuzestodes und seiner Auferstehung erkannt werden. Diese hermeneutische Pointe der verschiedenen Geheimnis- und Unverständnismotive setzt aber eine theologische und christologische Basis-Aussage voraus. In Gottes *Heilsplan* (8,31; vgl. 14,21.36) sind der Tod und die Auferstehung des Menschensohnes von vornherein als das Mittel vorgesehen, den Vielen an dem neuen Bund Anteil zu geben (14,22–25); und Jesus ist von Anbeginn (1,9ff) der Sohn Gottes, der seine Sendung (vgl. 12,1–12) so vollzieht, daß sein Kreuzestod die not-wendige Konsequenz (8,31) seines Basileia-Dienstes (10,45) ist. Indem Gott ihn von den Toten auferweckt, macht er Jesus Christus zum Herrn seiner nachösterlichen Jünergemeinde (14,28 und 16,7), so daß sein Wirken für Gottes Herrschaft nun durch die von ihm berufenen Nachfolger und deren Dienst am Evangelium universal zur Geltung gebracht wird (13,10; 14,9). Jesu Machttaten und Gleichnisse, seine Streitgespräche und Jüngerbelehrungen sind machtvoll Reich-Gottes-Verkündigung, weil sie das Wirken des Gottessohnes sind.

*Andererseits* aber weist der Evangelist mit gleichem Nachdruck darauf hin, daß die Verkündigung des Todes und der Auferweckung Jesu bleibend darauf angewiesen ist, zu erinnern, daß sie den Tod und die Auferstehung eben dieses vollmächtigen Basileia-Boten Jesus zur Sprache bringt.

Das kommt schon durch das Werk des Evangelisten selbst zum Ausdruck. Die Erinnerung an Jesus und die Personen, die mit ihm zusammen waren (vgl. 14,9), steht im Zentrum des christlichen Glaubens, den Markus mit seinem Evangelium begründen, stärken und entwickeln will. In seinem Werk ist der offene Schluß der stärkste Hinweis: Nicht das Wunder des leeren Grabes, erst das Vorgehen Jesu, das eine neue Nachfolgegemeinschaft begründet, überwindet zusammen mit ihrem Unverständnis auch jene lähmende Angst, von der zuletzt auch die Frauen, die Jesus bis

---

<sup>169</sup> Anders H. Räsänen, *Die Parabeltheorie im Markusevangelium* (SFEG 26), Helsinki 1973.

unter das Kreuz nachgefolgt sind (15,41f), befallen werden (16,8). Daß Jesus aber seinen Jüngern „nach Galiläa“ vorangehen wird und daß der Engel im leeren Grab die Frauen an das erinnert, was Jesus „gesagt hat“ (16,7), zeigt, daß nach Markus das Auferstehungs-Kerygma selbst zurück an den Ort und an das Wort (vgl. 9,7) des irdischen Jesus verweist.

Die Erinnerung an die Geschichte des Leidens und Wirkens Jesu ist theologisch fundamental. Denn der Auferweckte ist kein anderer als der Irdische: Das Wort Jesu ist durch seinen Tod und seine Auferstehung nicht überholt, sondern im Gegenteil für alle Zeit und Ewigkeit in Geltung gesetzt (13,31); über sein Wirken in Galiläa und Jerusalem ist die Zeit nicht hinweggegangen, es gehört vielmehr zum normativen, heilstiftenden „Anfang des Evangeliums“ (1,1)<sup>170</sup>, weil es nicht nur die Wirklichkeit der von Jesus nahegebrachten Gottesherrschaft anschaulich macht, sondern zugleich für die Intentionen und das Wirken des Auferstandenen transparent ist; sein Tod ist nicht allein das vorbildliche Ende eines Märtyrers, der seiner Sache treu geblieben ist, sondern die Stiftung des neuen Bundes, der überall dort entsteht, wo Gott das „Für“ des Todes Jesu durch den Auferstandenen (14,28; 16,7) selbst zur Geltung bringt (14,24).

Diese doppelte Klarstellung ist vor allem geeignet, das christologische Grundproblem zu lösen, daß mit der Disparatheit der christologischen Leitvorstellungen im Raum der vormarkinischen Überlieferung aufgeworfen wird. Gleichzeitig bietet sie die Voraussetzung dafür, im kritischen Dialog mit dem Judentum den Vorwurf der Blasphemie zurückzuweisen, der das christliche Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu (14,64) und die zentrale Vollmacht der Sündenvergebung (2,7) betrifft. Entscheidend ist, daß Markus im selben Maße, wie er die untrennbare Zusammengehörigkeit des vollmächtigen Wirkens und des ohnmächtigen Leidens betont, die Theozentrik Jesu herausarbeitet. Dies geschieht grundlegend durch die essentielle Verbindung der Christologie mit der Reich-Gottes-Eschatologie<sup>171</sup>. Ihr entspricht auf der einen Seite die stete Rückführung des Wirkens

---

<sup>170</sup> Vgl. H. Hübner, *Biblische Theologie* III 75f.

<sup>171</sup> Die Deutung des markinischen Befundes hat sich vor zwei Einseitigkeiten zu hüten: Weder überführt Markus die Basileia-Botschaft in die Christologie, wie H. Weder in einem theologisch tiefgründigen Beitrag meint („Evangelium Jesu Christi“ [Mk 1,1] und Evangelium Gottes [Mk 1,14] [1983], in: ders., *Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik*, Göttingen 1992, 45–59). Noch läßt er die Christologie gewissermaßen zu einer Funktion der Eschatologie werden, wie G. Dautzenberg in verschiedenen aufschlußreichen Aufsätzen den Anschein erweckt (*Der Wandel der Reich-Gottes-Verkündigung in der urchristlichen Mission*, in: *Zur Geschichte des Urchristentums* [QD 87], Freiburg – Basel – Wien 1979, 11–32; Mk 4,1–34 als Belehrung über das Reich Gottes. Beobachtungen zum Gleichniskapitel: BZ 34 [1990] 38–62; *Das Wort von der weltweiten Verkündigung des Evangeliums und seine*

und Leidens Jesu auf den Willen Gottes, zumal dort, wo er sich in der „Schrift“ niedergeschlagen hat (programmatisch: 14,21.49), und auf der anderen Seite die stete Hinwendung Jesu, des Gottessohnes, zu seinem Vater: nicht nur in der Proklamation seiner Herrschaft (1,15), seines Schöpfungswillens (10,9), seines Anspruchs (12,13–17) und seiner totenerweckenden Kraft (12,18–27), sondern auch im Gebet (1,35; 6,36; 14,22f.35f; 15,34), im Glauben (9,23) und im Verweis auf Gottes absolute Heilsprirogative (10,27.40), die auch der Sohn Gottes anerkennt (10,18; 13,32; vgl. 14,35f). Der Vorwurf der Blasphemie bricht in sich zusammen, wenn klar ist, daß Jesus Gott allein die Ehre gibt und allein deshalb Vollmacht beansprucht und wahrnimmt, weil Gott ihn – zuletzt mit seinem Tod (10,45) – in den Dienst an der Aufrichtung seiner Herrschaft stellt (11,27–12,12).

Damit ist die *soteriologische Grundlinie* des Evangeliums vorgezeichnet. Der Inbegriff des Heils ist die vollendete Gottesherrschaft (9,47; 10,14f.23ff; 14,25). Sie herbeizuführen ist allein das Werk Gottes (vgl. 4,26–29), das er durch Jesus vollbringt (1,14f; 13,24–27). An ihr Anteil zu haben, ist aufgrund der Universalität der Sünde, der Unbedingtheit des Anspruchs und der Größe des Heiles nicht im mindesten der Anspruch der Menschen (vgl. 1,4), sondern ganz allein die gnädige Gabe Gottes (10,23–27). Sie den Menschen zu vermitteln, ist Jesus gesandt (vgl. 2,17 mit 9,37). Diese Vermittlungsaktion setzt zunächst das vollmächtige Wirken Jesu im Wort und Tat voraus, nicht zuletzt seine Sündenvergebung (2,10): denn dadurch erschließt er den Menschen in Israel die Wirklichkeit der Gottesherrschaft, die ihr Leben bedeutet. In der Konsequenz dieses vollmächtigen Wirkens steht aber der stellvertretende Sühnetod Jesu (10,45; 14,23f). Mit ihm unterfängt Jesus im vertrauenden Gehorsam gegenüber Gott (14,32–42) selbst noch einmal die massivste Form menschlicher Sünde: die Verwerfung und Ermordung des „geliebten Sohnes“ (12,7; vgl. 1,11; 9,7) Gottes.<sup>172</sup>

---

Vorgeschichte, in: K. Kertelge – T. Holtz – C.P. März [Hg.], *Christus bezeugen*. FS W. Trilling, Leipzig 1989, 150–165). Eine theologisch ausgewogene und weiterführende Position bezieht K. Scholtissek, *Der Sohn Gottes für das Reich Gottes*. Zur Verbindung von Christologie und Eschatologie bei Markus, in diesem Bd. u. S. 63–90.

<sup>172</sup> Zur Verbindung der verschiedenen traditionellen Deutungs-Motive und ihrer christologisch-theologischen Zuspitzung vgl. K. Backhaus, „Lösepreis für viele“ (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, in diesem Bd. u. S. 91–118.

## (2) *Eschatologie*

Die narrative Christologie und Soteriologie des Evangelisten steht mit seiner Eschatologie in enger Verbindung. Markus löst das Problem, wie sich die präsentische Eschatologie der vormarkinischen Wunderüberlieferungen zur futurischen Eschatologie insbesondere der Endzeitrede und der Naherwartungslogien 9,1 sowie 13,30 verhält, dadurch, daß er die charakteristisch jesuanische Ankündigung, die Gottesherrschaft sei „*nahegekommen*“ (1,15), programmatisch an den Beginn seines Evangeliums rückt und unter dieses Vorzeichen alle anderen eschatologischen Traditionen stellt.<sup>173</sup>

In der Endzeitrede arbeitet er mit stetem Nachdruck heraus, daß die katastrophalen Ereignisse, die dort zur Sprache kommen und im Zuge des Jüdischen Krieges Gegenwart zu werden schienen, zwar eine ernste Versuchung der Christenheit darstellen, aber vom Endgeschehen selbst, der Parusie des Menschensohnes (13,24–27), ebenso klar unterschieden werden müssen (13,7; vgl. 13,8.10.13.24).<sup>174</sup> Das Naherwartungs-Logion 13,30 wird durch den Hinweis auf die absolute Heilsprirogative Gottes 13,32 vor jeglichem Spekulieren mit Zeiten und Terminen bewahrt. Mk 9,1 hingegen vermittelt der Evangelist mit der Verklärungs-Erzählung, die – ein Vorschein der Vollendung – Jesus schon in seinem ewigen Herrlichkeitsglanz sehen läßt.

Umgekehrt ist der passionstheologische Vorbehalt, unter den Markus die Machtten Jesu mittels der verschiedenen Unverständnis- und Geheimhaltungsmotive stellt, zugleich ein eschatologischer Vorbehalt: So gewiß die Heilungen und Exorzismen Jesu die rettende Kraft der Gottesherrschaft antizipieren, so gewiß verweisen sie im Kontext des gesamten Evangeliums zugleich auf die noch ausstehende Vollendung.

Indem aber der Evangelist alle eschatologischen Aussagen seines Evangeliums unter das Vorzeichen von 1,15 stellt, gewinnt er nicht nur einen sachlichen Anschluß an die Eschatologie Jesu selbst<sup>175</sup>; er schafft sich zugleich die theologische Basis, um die extreme Naherwartung einzudämmen, die nach dem Zeugnis von Mk 13 zumindest für Teile der markinischen Gemeinde eine Versuchung gewesen ist. Wer ihr nachgeben und den Pseudopropheten zustimmen wollte, die sich mit dem Christus identifizieren (13,6.21 f), wäre auf einem verhängnisvollen Irrweg: Er würde sich über den wahren Gang der Weltgeschichte täuschen; er würde das Vorrecht Gottes verletzen, ganz allein und völlig souverän Zeit und Stunde der Parusie zu bestimmen (13,32); er würde einer Christologie Tribut leisten, die zutiefst problematisch wäre, insofern sie sich gegen Jesu Wort (8,11 ff) von Legitimationszeichen und hinreißenden Mirakeln abhängig machte<sup>176</sup>;

---

<sup>173</sup> Vgl. *Th. Söding*, Glaube (s. Anm. 79) 150–197.

<sup>174</sup> Vgl. *H. Merklein*, Jesusgeschichte (s. Anm. 103) 190–197.

<sup>175</sup> Vgl. *J. Schlosser*, Die Vollendung des Heils in der Sicht Jesu, in: H.-J. Klauck (Hg.), *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament* (QD 150), Freiburg – Basel – Wien 1994, 54–84.

<sup>176</sup> Vgl. *K. Kertelge*, Wunder (s. Anm. 111) 28 f.

und er würde seine Berufung verfehlen. Die Gegenwart ist noch nicht durch den Anbruch des Weltendes, sondern durch die Nähe der Gottesherrschaft (Mk 1,15) gekennzeichnet; sie erfordert deshalb nicht die hektische Begeisterung für die apokalyptischen Pseudopropheten, sondern die Wachsamkeit der Jünger Jesu, die im Vertrauen auf die ihnen vom Geist (13,11) verliehene Teilhabe an der Vollmacht ihres Meisters (13,34–37)<sup>177</sup> „allen Völkern“ das Evangelium verkünden (13,10).

### (3) *Nachfolge und Ethik*

Aus der Christologie und Eschatologie leitet der Evangelist seine Vorstellung authentischen Christseins in der Nachfolge Jesu ab. Die entscheidende ethische Klarstellung, die er trifft, liegt in der Einordnung der verschiedenen Überlieferungen in den Horizont der Basileia-Verkündigung und des Basileia-Geschicks Jesu. Dies geschieht nicht dadurch, daß Markus bei jeder einzelnen Überlieferung ausdrücklich das Stichwort Gottesherrschaft einträgt, sondern dadurch, daß er die diversen Traditionen in das Ganze des Evangeliums einordnet und unter das Vorzeichen von Mk 1,15 stellt, wo die Proklamation, die Zeit sei erfüllt und Gottes Herrschaft nahegekommen, in den Aufruf mündet, umzukehren und an das Evangelium zu glauben.

Durch diese Kompositionsarbeit vermag es Markus nicht nur, den Imperativ prinzipiell im Indikativ des Evangeliums gründen zu lassen und damit seine eigene ethische Konzeption in die Kontinuität zur Ethik Jesu zu stellen.<sup>178</sup> Er schafft sich auch die Voraussetzung dafür, im Dialog mit dem Judentum klarzustellen, daß gerade die Weisungen Jesu geeignet sind, den Willen Gottes zu erkennen und zu verwirklichen. Das gilt einerseits positiv: Markus akzentuiert, daß Jesus angetreten ist, dem Willen Gottes Anerkennung zu verschaffen, und daß er zu den Seinen nur und gerade diejenigen zählt, die Gottes Willen tun (3,33 ff). Markus betont aber auch, daß Jesu Ethik sich in radikaler Übereinstimmung mit den Tora-Geboten befindet: was sowohl der Verweis auf die Zweite Tafel des Dekalogs in der Antwort auf die Frage des Reichen nach dem Gewinn des ewigen Lebens erhellt (10,19) als auch das Doppelgebot (12,28–34).<sup>179</sup>

Andererseits entfaltet Markus diese ethische Theozentrik aber auch negativ: in der Kritik der (pharisäischen) Überlieferung und des Gesetzes selbst. Sowohl hinter den Sabbat-Provokationen 2,23–28 und 3,1–6 als auch hinter

---

<sup>177</sup> Vgl. K. Scholtissek, Die Vollmacht Jesu (s. Anm. 72) 266–275.

<sup>178</sup> Vgl. W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments (NTD.E GNT 4), Göttingen 1989, 23–44.140–146.

<sup>179</sup> Vgl. D. Sänger, Recht und Gerechtigkeit in der Verkündigung Jesu. Erwägungen zu Mk 10,17–22 und 12,28–34: BZ 36 (1992) 179–184.

der Kritik der Reinheitsgebote wie der Korban-Praxis in 7,1–23 und dem Ehescheidungsverbot in 10,2–12 steht der markinischen Darstellung zufolge das leidenschaftliche Eintreten Jesu für die Wahrnehmung und Befolgung des ureigenen Willens Gottes, der nicht nur durch Schriftkenntnis (2,25 ff) und Herzenshärte (vgl. 3,5; 10,5) verfehlt werden kann, sondern selbst durch eine halachische „Überlieferung“ (7,8), wenn diese nämlich durch rituelle Vorschriften die Ethik relativiert (7,1–23).<sup>180</sup> Die sich immer deutlicher abzeichnende Distanz zum Judentum in der Glaubenspraxis führt Markus auf die Lehre Jesu zurück; durch die Einordnung in das Ganze des Evangeliums weist Markus diese Lehre aber nicht etwa als eine gewissermaßen dekretorische Festsetzung Gottes aus, die Jesus nur kundtut, sondern als theologisch stimmige Konsequenz jenes Heilsgeschehens, das Gott durch Jesus im Interesse der Kranken, der Schwachen, der Sünder (2,17) und der ganzen hirtlosen Herde Israel (6,34), nicht zuletzt aber auch der Heiden (5,1–20; 7,24–30.31–37; vgl. 11,17; 13,10) verwirklicht. In derselben Perspektive gewinnt der Evangelist einen Standpunkt der Kritik an den – zumindest latenten – Neigungen in Teilen seiner Gemeinde, ein apokalyptisch motiviertes Ethos der Weltverneinung und Weltflüchtigkeit zu favorisieren. Markus scheint darauf Wert zu legen, daß sich seine Gemeinde nicht nur als Opfer staatlicher Gewalt und öffentlicher Repression von seiten der heidnischen Mitbürger sieht, sondern ihre Aufgabe und ihre Chance in ihrer Zeit und ihrem Umfeld findet. Einerseits erinnert er an Jesu Wort vom Steuerzahlen (Mk 12,13–17), das die Christen als prinzipiell loyale, vor zelotischen Versuchungen gefeierte Staatsbürger ausweist<sup>181</sup>. Andererseits läßt die Darstellung des Pilatus-Prozesses (15,1–15) keinen Zweifel daran, daß der römische Richter (wie es der historischen Wahrheit entspricht) kläglich versagt und ein krasses Fehlurteil gesprochen hat. Vor allem aber bewahrt er Jesu eminent kritisches Wort über die politischen Machthaber 10,42f, das die Christengemeinde zugleich als einen Ort zwischenmenschlichen Friedens und wechselseitigen Dienens ausweist.<sup>182</sup> Nimmt man all dies zusammen, so ist der Gemeinde ihr Platz inmitten einer Welt angewiesen, die sich zwar noch und noch durch Gewalt und Ungerechtigkeit disqualifiziert, der die Christen aber doch die Verkündigung des Evangeliums schuldig sind (13,10) – und neben klaren Worten der Kritik an Unterdrückung und Ausbeutung auch die Bereitschaft zur Übernahme der selbstverständlichen staatsbürgerlichen Pflichten, sofern sie nicht das absolute Vorrecht Gottes tangieren.

<sup>180</sup> Vgl. R. Kampling, Das Gesetz im Markusevangelium, in diesem Bd. u. S. 119–150.

<sup>181</sup> Vgl. D. Lübrmann, Mk 202.

<sup>182</sup> Zu den ekklesiologischen Implikationen vgl. K. Kertelge, Jüngerschaft und Nachfolge. Grundlegung von Kirche nach Markus, in diesem Bd. u. S. 151–165.

Die Einbindung in das Heilsereignis der nahekommenden Basileia, das Jesu Wirken und Leiden bestimmt und noch seine Auferweckung, Erhöhung und Parusie prägt, eröffnet dem Evangelisten schließlich die Möglichkeit, das Spannungsverhältnis fruchtbar werden zu lassen, das zwischen jenen Texten und Traditionen herrscht, die das Ethos urchristlicher Wanderpropheten, und jenen, die das Christenleben in Ortsgemeinden widerspiegeln. Markus ist von Verbalradikalismen ebenso weit entfernt wie von Kompromißformeln. Die Nachfolgetexte, die vom Besitzverzicht, vom Verlassen der Familie, von radikaler Armut und freiwilliger Heimatlosigkeit im Dienst der Verkündigung handeln (1,16–20; 6,6b–13), sind für ihn nicht zuletzt unter historischen Gesichtspunkten interessant: Sie erinnern an das radikale Engagement Jesu und seiner engsten Begleiter, besonders der Zwölf<sup>183</sup>, für die Verbreitung des Evangeliums in Israel. Diese geschichtliche schließt aber eine aktuelle Bedeutung der Texte nicht aus, sondern ein. Nach Markus sind alle, die zum Glauben an das Evangelium kommen, zur Nachfolge gerufen. Zwar wird es in der markinischen Gemeinde kaum mehr Wandermissionare gegeben haben. Aber zum einen gibt es die bedrückende Erfahrung der Christen, aufgrund ihres Christus-Bekenntnisses aus ihren Familien ausgestoßen zu werden (10,28 ff). Zum anderen steht ihnen die Gefahr, durch ein Hängen am Besitz das Evangelium fruchtlos zu machen, deutlich vor Augen (4,19; 10,22); mehr noch scheinen materielle Verluste mit dem Christ-Werden und Christ-Sein häufig verbunden gewesen zu sein – in der markinischen Gemeinde (10,29f) nicht anders als in anderen christlichen Gruppen dieser Zeit (vgl. Hebr 10,32 f). Vor allem aber macht Markus an den Berufungserzählungen und der Aussendungsrede eine Grundhaltung authentischer Jüngerschaft sichtbar, die auch dann verbindlich bleibt, wenn man nicht von Ort zu Ort das Evangelium weiterträgt: das rückhaltlose Vertrauen auf Gott (vgl. 10,23–27), der radikale Gehorsam gegenüber Jesus, die Teilhabe an seinem Basileia-Dienst (vgl. 10,35–45), die Verkündigung des Evangeliums (13,10).

Die entscheidende spirituelle Vertiefung geschieht freilich im zweiten Evangelien-Hauptteil mit den Variationen der Mahnungen zur Kreuzesnachfolge und zum wechselseitigen Dienen (8,34–38; 9,35 ff; 10,38–45). Jede dieser Mahnungen ist in der Ansage des Leidensgeschicks und der Auferstehung Jesu begründet (8,31; 9,31; 10,32 ff.45): Im Blick auf den leidenden Jesus erschließt Markus seiner Gemeinde die Möglichkeit und Notwendigkeit jener Kreuzesnachfolge, die scheinbar zum Verlust, in Wahrheit aber zum Gewinn des Lebens führt (8,35–38), weil sie am Lebens- und Todesgeschick des Menschensohnes (8,31) teilhaben läßt.

---

<sup>183</sup> Die „Zwölf“ sind für Markus eine Größe der Vergangenheit; vgl. *K. Kertelge*, Die Funktion der Zwölf im Markusevangelium: TThZ 78 (1969) 193–206.

Vom Grundansatz seines Evangeliums her arbeitet Markus die Bindung an Jesus Christus in Umkehr, Glaube und Nachfolge (1,14f.16–20) als den alles entscheidenden Faktor der ekklesialen und personalen Identitätsbildung, der christlichen Spiritualität und Ethik heraus. Gleichzeitig stellt er die Sendung wie die Gefährdung, die Begabung wie die Hoffnung der nachösterlichen Nachfolge-Gemeinschaft in den Horizont der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Auf diese Weise schafft er die Voraussetzung dafür, nicht nur die Erinnerung an Jesus wachzuhalten und mit dem Glauben an den Auferstandenen zu vermitteln, sondern zugleich die Lebenssituation der Gemeinde richtig einzuschätzen: Auf dem Weg der Kreuzesnachfolge, nur auf ihm, lernen die Jünger die Heilsnotwendigkeit des Leidens Jesu zu verstehen, die geschenkte Gnaden-Zeit wahrzunehmen und den Willen Gottes konsequent zu erfüllen.<sup>184</sup>

---

<sup>184</sup> Eine „synchronische“ Darstellung der markinischen Ethik versuche ich in meinem Beitrag: *Leben nach dem Evangelium. Konturen markinischer Ethik*, in diesem Bd. u. S. 167–195.