

Ein politischer Markus?

Echos römischer Herrschaft, Politik und Machtinszenierung in der markinischen Jesusgeschichte

This essay presents an overview of some facets of a political reading of Markan pericopes from the perspective of Roman power and enactment of rule. Allusions to the concept of the Golden Age and to Roman rituals of rule such as the enthronement of kings or the triumphal procession are considered. Additionally, individual Markan pericopes are read against the background of imperial coinage and the political programs associated with them. The essay concludes with a christological outlook on the function of such allusions and echoes.

Schlüsselbegriffe: Flavier, jüdisch-römischer Krieg, Goldenes Zeitalter, Triumph, Münzpropaganda, Herrschaftsrituale, Machtpolitik

Das Markusevangelium vor dem Hintergrund der politischen Realitäten seiner Umwelt zu lesen, ist eine in der Markusexegese vielfach geübte Praxis. In den letzten gut dreißig Jahren¹ sind dabei der Aufstieg der Flavier, die kulturellen, sozialen, politischen und religiösen Implikationen ihrer Herrschaft in den Jahren 69–96 n. Chr. und vor allem der erste jüdisch-römische Krieg (66–73/74 n. Chr.) und die Tempelzerstörung (70 n. Chr.) als besonders relevante Kontexte für die Interpretation markinischer Texte ins Zentrum des exegetischen Interesses² und zuweilen energisch geführter

1 Gerd Theißen hat nach meinem Eindruck in der deutschsprachigen Exegese der 1990er Jahre dafür die Weichen gestellt, vgl. G. Theißen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, Freiburg (Schweiz)/Göttingen ²1992, 270–284; ders., Evangelischreibung und Gemeindeleitung. Pragmatische Motive bei der Abfassung des Markusevangeliums, in: B. Kollmann/W. Reinbold/A. Steudel (Hg.), Antikes Judentum und Frühes Christentum, FS H. Stegemann (BZNW 97), Berlin 1999, 389–414, hier 394–399.

2 Vgl. aus der Fülle an Literatur exemplarisch C.A. Evans, Mark 8:27–16:20 (WBC 34B), Nashville 2000; M. Ebner, Evangelium contra Evangelium. Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavier, BN 116 (2003), 28–42 (stellvertretend für zahlreiche Publikationen Ebners zur Thematik); B.J. Incigneri, The Gospel to the Romans. The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel (BiInS 65), Leiden 2003; H.N. Roskam, The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context (NT.S 114), Leiden 2004; A. Winn,

Debatten³ gerückt. Auch wenn an dieser Stelle nicht der Ort für eine Gesamtbilanz zu den laufenden Debatten sein kann und eine solche ohnehin wohl besser im Blick auf einzelne markinische Perikopen und nicht das gesamte Markusevangelium zu ziehen ist, so lohnt es sich doch, in überblicksartiger Form politischen Implikationen des Markusevangeliums in Auswahl nachzugehen.

Bevor wir uns in die Details vertiefen, erlaube ich mir einige Vorbe-merkungen:

(1) Biblische Texte mit Kontexten zu vernetzen und im Licht der Kontexte begründet, d. h. vor dem Hintergrund plausibler Textbeobachtungen zu interpretieren, eröffnet auch im Rahmen eines engen Intertextualitätskonzepts, das zeitliche und örtliche Abfassungsverhältnisse beachtet und die Bekanntheit von Prätexten in Wahrscheinlichkeitsüberlegungen einbezieht, stets nur *Verständnismöglichkeiten* für die Texte, die nicht zu zwingenden Interpretationen führen. Die in der Forschung geführten

The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda (WUNT 2/245), Tübingen 2008; K.M. Schmidt, Wege des Heils. Erzählstrukturen und Rezeptionskontexte des Markusevangeliums (NTOA 74), Göttingen 2010; B. Heininger, „Politische Theologie“ im Markusevangelium. Der Aufstieg Vespasians zum Kaiser und der Abstieg Jesu zum Kreuz, in: ders., Die Inkulturation des Christentums. Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (WUNT 255), Tübingen 2010, 181–204; A. Bedenbender, Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der jüdische Krieg (SKI NF 5/Arbeiten zur Bibel und ihrer Umwelt 2), Leipzig 2013 (vgl. von ihm zusätzlich noch: Der gescheiterte Messias [Arbeiten zur Bibel und ihrer Umwelt 5], Leipzig 2019); H. Leander, Discourses of Empire. The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective (SemeiaSt 71), Atlanta 2013; H. Blatz, Die Semantik der Macht. Eine zeit- und religionsgeschichtliche Studie zu den markinischen Wundererzählungen (NTA NF 59), Münster 2016; G. Gelardini, Christus Militans. Studien zur politisch-militärischen Semantik im Markusevangelium vor dem Hintergrund des ersten jüdisch-römischen Krieges (NT.S 165), Leiden 2016; S.S. Kimondo, The Gospel of Mark and the Roman-Jewish War of 66–70 CE. Jesus' Story as a Contrast to the Events of the War, Eugene, Oreg. 2018; M. Lau, Der gekreuzigte Triumphator. Eine motivkritische Studie zum Markusevangelium (NTOA 114), Göttingen 2019; A. Hund Carrasco, Jesus, Vespasian und die antiochianische Lektüre des Markusevangeliums. Thesen und Antithesen zur politischen Interpretation des ältesten Evangeliums, BN 185 (2020), 113–131.

- 3 Vgl. z. B. die mitunter polemisch wirkende Kritik, die Bedenbender, Frohe Botschaft am Abgrund (s. Anm. 2), 379–382, im Blick auf Beiträge zu Mk 5,1–20 von M. Klinghardt, Legionsschweine in Gerasa. Lokalkolorit und historischer Hintergrund von Mk 5,1–20, ZNW 98 (2007), 28–48, und meinen Überlegungen in M. Lau, Die *Legio X Fretensis* und der Besessene von Gerasa. Anmerkungen zur Zahlenangabe „ungefähr Zweitausend“ (Mk 5,13), Bib. 88 (2007), 351–364, anbringt, wobei an seiner Kritik fraglos richtig ist, dass die Zahlenangabe „2000“ bei Josephus tatsächlich signifikant häufig anzutreffen ist, was ich in meinem Beitrag aus dem Jahr 2007 *de facto* nicht ausreichend gewichtet hatte; vgl. in diesem Sinne auch Schmidt, Wege des Heils (s. Anm. 2), 235 Anm. 157.

Diskussionen um die Plausibilität derartiger Interpretationen zeigen das in aller Deutlichkeit an.⁴

(2) Unter der Überschrift „Ein politischer Markus?“⁵ ist es zudem in keiner Weise zwingend, allein die markinische Auseinandersetzung mit der politischen Kultur des Imperium Romanum zu verhandeln. Macht, Autorität und Herrschaft wird in der Umwelt der markinischen Gemeinde, die ich in Rom oder seinem näheren Umfeld und nach der Tempelzerstörung 70 n. Chr. verorte,⁶ und im Blick auf die erzählten Räume⁷ des Markusevangeliums auch von anderen ausgeübt – seien es Formen von Rom abhängiger jüdischer Herrschaft in Regionen wie Galiläa und Judäa,⁸ seien es lokale politische Machtkonstellationen in Städten oder Dörfern, seien es Machtstrukturen in Vereinen oder Synagogen oder auch autoritativ geführte Debatten um die richtige Interpretation der heiligen Schriften Israels, die ihrerseits ja durchaus wieder politische Auswirkungen haben können. In diesem Sinne sind etwa auch die Streitgespräche Jesu in

4 Vgl. z. B. das Urteil von R. von Bendemann, „Er ist nicht hier [...] er geht euch voraus nach Galiläa“ (Mk 16,6f.). Die Bedeutung des Erzählschlusses für die narrative Topographie des zweiten Evangeliums, in: G. Van Oyen (Hg.), *Reading the Gospel of Mark in the Twenty-First Century. Method and Meaning* (BETHL 301), Leuven 2019, 39–68, hier 49f. Anm. 38, mit Blick auf die „jüngsten politischen anti-Vespasianischen Lektüren des zweiten Evangeliums [...]“. Entsprechende romkritische Postulate machen den Text des Markus zwar spannend, und in der Sache sind sie der markinischen Theologie und Ethik auch bis zu einem gewissen Grad kongenial (vgl. Mk 10,42–44), sie müssen aber teils mit Hypothesen dritten und vierten Grades arbeiten.“

5 Die Titelformulierung ist im Übrigen eine Reminiszenz an den Beitrag von S. Schreiber, *Der politische Lukas. Zur kulturellen Interaktion des lukanischen Doppelwerks mit dem Imperium Romanum*, ZNW 110 (2019), 146–185.

6 Für Detailbegründungen vgl. Lau, *Triumphator* (s. Anm. 2), 110–131. In religionssoziologischer Perspektive rechne ich im Übrigen mit einer markinischen Gemeinde, die ihre Wurzeln im Judentum hat, aber Jesuanhängerinnen und -anhänger aus den Völkern integriert hat. Betroffen von Phänomenen römischer Politik und Machtausübung sind in unterschiedlichen Graden letztlich alle Menschen, die im Imperium Romanum leben.

7 Vgl. zu den Räumen im Markusevangelium und zur markinischen Raumsemantik B. Bosenius, *Der literarische Raum des Markusevangeliums* (WMANT 140), Neukirchen-Vluyn 2014.

8 Vgl. dazu z. B. die kontrastierenden Mahlzeiten, die in Mk 6,14–29.30–44 geschildert werden und Jesus als wahren guten Hirten im Gegenüber zum angeblichen „König“ Herodes Antipas zeigen; vgl. P.-B. Smit, *Eine neutestamentliche Geburtstagsfeier und die Charakterisierung des „Königs“ Herodes Antipas* (Mk 6,21–29), BZ NF 53 (2009), 29–46, hier 45f.; M. Ebner, *Die Etablierung einer „anderen“ Tafelrunde. Der „Einsetzungsbericht“ in Mk 14,22–24 mit Markus gegen den Strich gelesen*, in: M. Ebner/B. Heininger (Hg.), *Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich*, FS K. Müller (NTA NF 47), Münster 2004, 17–45, hier 27–32.

Jerusalem⁹ oder seine Auseinandersetzungen in Kafarnaum – man denke etwa an die Debatte um die Lehrvollmacht (Mk 1,21–28) oder die Sabbatheilung (Mk 3,1–6) – Texte, die im Sinne des Politischen im Markusevangelium einschlägig sind – zumal in Mk 1,21–28 zum ersten Mal innerhalb der markinischen Jesusgeschichte das politisch schwergewichtige Stichwort der ἐξουσία¹⁰ fällt und am Ende von Mk 3,1–6 bezeichnenderweise mit dem Todesbeschluss gegen Jesus eine besonders intensive Form von geplanter Machtausübung steht, an dem mit den Herodianern eine spezifisch machtpolitisch charakterisierte Gruppe beteiligt ist. Wenn also in diesem Beitrag römische Politik und Herrschaftskultur als Vergleichshorizont für markinische Texte herangezogen werden, so ist das ein selektives Vorgehen, das Raum für andere Formen lässt, dem Politischen im Markusevangelium auf die Spur zu kommen.

(3) Daraus folgt schließlich: Der Beitrag ist bewusst parteiisch. Er liest markinische Texte aus einer bestimmten römischen Perspektive heraus. Er will damit aber ganz und gar nicht abrogieren, dass durch eine solche Lektürehaltung jeweils immer nur Teilaspekte der markinischen Texte und Erzähldetails zum Klingen gebracht werden, diese Textdetails aber in aller Regel in mehrere kulturelle Welten hinein Wirkung und Bedeutung entfalten können. So lässt sich die Wundergeschichte von Mk 4,35–41, um nur ein Beispiel zu nennen, mit guten Gründen mit Erzählungen über Julius Caesar und Götterbilder auf Schiffen in Verbindung bringen, mit ebenso guten Gründen lässt sie sich aber auch vor dem Hintergrund der biblischen Jonaerzählung interpretieren¹¹ – eine plausible interpretatorische Perspektive, die aber in diesem Beitrag nicht ausgeführt werden wird. Oder anders: Das Markusevangelium erzählt multiperspektivisch, der Beitrag nimmt den markinischen Text indes fokussiert in den Blick.

Für das Folgende wähle ich einen im Blick auf die römische Umwelt weiten Fokus, der nach markinischen Wahrnehmungen römischer Herrschaft und ihrer erzählerischen Präsenz im markinischen Text generell fragt und sich nicht auf Texte und Themenfelder begrenzt, die allein mit den Flaviern und/oder dem ersten jüdisch-römischen Krieg zu tun haben.

⁹ Vgl. dazu K. Huber, *Jesus in Auseinandersetzung. Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen des Markusevangeliums im Blick auf ihre christologischen Implikationen* (FzB 75), Würzburg 1995.

¹⁰ Vgl. dazu M. Ebner, *Die Rede von der „Vollmacht“ Jesu im MkEv – und die realpolitischen Implikationen*, ZNT 31/16 (2013), 21–30, Lau, *Triumphator* (s. Anm. 2), 568–583.

¹¹ Vgl. zu dieser Doppelperspektive für Mk 4,35–41 Blatz, *Semantik der Macht* (s. Anm. 2), 251–257.

Der Beitrag kombiniert dabei unterschiedliche markinische Texte und Realien aus der Umwelt des Markusevangeliums zu drei Blöcken, die drei unterschiedliche, freilich miteinander verwobene thematische Felder von Politik, Herrschaft und Machtinszenierung in den Blick nehmen: Mit dem Goldenen Zeitalter geht es um eine *Gesellschafts- und Herrschaftskonzeption* und ihre Charakteristika, mit der Welt der Münzen kommen *Medien der Macht* in den Blick; den Schlusspunkt bilden Formen *ritualisierter Macht- und Herrschaftsinszenierung*. Entlang dieser drei Bereiche bahnt sich der Beitrag einen Pfad durch den markinischen Text und die politische Umwelt des Markus und seiner Gemeinde. Auch dabei bleiben die Ausführungen im Übrigen exemplarisch und allenfalls skizzenhaft. Kennerinnen und Kenner der Debatten werden zum Beispiel nähere Ausführungen zur politisch-militärischen¹² und machbezogenen¹³ Semantik, zu den markinischen Wundergeschichten¹⁴ (vor allem auch zu Mk 5,1–20¹⁵) und ihren politischen Implikationen oder auch zur Steuerdebatte in Mk 12¹⁶ vermissen.¹⁷

12 Vgl. dazu grundlegend Gelardini, *Christus Militans* (s. Anm. 2).

13 Vgl. die gründliche Studie von Blatz, *Semantik der Macht* (s. Anm. 2), der Machttermini in den markinischen Wundergeschichten analysiert.

14 Vgl. z. B. R. Strelan, *A Greater than Caesar. Storm Stories in Lucan and Mark*, ZNW 91 (2000), 166–179; E. Eve, *Spit in Your Eye. The Blind Man of Bethsaida and the Blind Man of Alexandria*, NTS 54 (2008), 1–17, sowie ausführlich Blatz, *Semantik der Macht* (s. Anm. 2).

15 Vgl. dazu z. B. Klinghardt, *Legionsschweine* (s. Anm. 3); Lau, *Legio X Fretensis* (s. Anm. 3); M. Ebner, *Wessen Medium willst du sein? („Die Heilung des Besessenen von Gerasa“)*. Mk 5,1–20 (EpAp 5,9f.), in: R. Zimmermann u. a. (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 1: *Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 266–277; R. Zimmermann, *Auslegungskunst. Sehepunkte zur Wundererzählung vom Besessenen aus Gerasa* (Mk 5,1–20), BN 152 (2012), 87–115; M. Lau, *Capta et devicta? Eine mk Gegenerzählung zur römischen Judaea-Capta-Münzprägung – Anmerkungen zur literarischen Technik einer narrativen Münzüberprägung in Mk 5,1–20*, RB 127 (2020), 35–63.

16 Zu einer Analyse der politischen Implikationen der Steuerperikope in Mk 12,13–17 vor dem Hintergrund der Theorien von James C. Scott zum *public* und *hidden transcript* vgl. S. Schreiber, *Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments*, BZ NF 48 (2004), 65–85.

17 Nicht näher in den Blick kommen zudem alle Repräsentanten Roms und römisch charakterisierte Erzählfiguren innerhalb der erzählten Welt (z. B. Pontius Pilatus, der Centurio, die Soldatenkohorte) und ihr Verhalten im Blick auf Jesus und seine Gruppe. Und auch die Wahrnehmung römischer Machtausübung, wie sie in Mk 10,41–45 ausformuliert ist, kommt nur ganz am Ende des Beitrages knapp in den Blick.

1 „Goldene Zeiten“ – auch im Markusevangelium (Mk 1,1; 4,26–29)

Das Konzept des „Goldenen Zeitalters“, das in besonderer Weise von Augustus zur Charakterisierung und Legitimierung seiner Herrschaft genutzt und im Sinne eines Echos auf die augusteische Politik auch wieder von außen an ihn herangetragen wird,¹⁸ verbindet sich in der neutestamentlichen Exegese typischerweise mit der lukanischen Geburtsgeschichte Jesu in Lk 2,1–20.¹⁹ Lukas erzählt, so die These, unter Rückgriff auf ein Cluster an Motiven, die ihre Wurzel in der Vorstellungswelt der *aurea aetas* haben, von Jesu Geburt und der wenig friedlichen Fiskalpolitik des Augustus (Lk 2,1f.), die den wahren Friedensherrscher Jesus freilich in der Davidsstadt Betlehem und damit den Messias Jesus am richtigen Ort zur Welt kommen lässt. Mit Jesu Geburt werden in Lk 2 Standarderwartungen des Goldenen Zeitalters verbunden und – zum Teil in invertierter Form – auf Jesus übertragen, so dass es zu wertenden Kontrasten zwischen Jesus und Augustus (bzw. seinen Nachfolgern) und ihren Herrschaftsprinzipien kommt. Eine besondere Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Kalenderinschrift von Priene (9 v. Chr.), die in ihrer panegyrischen Motivik den Geist des Goldenen Zeitalters atmet und mit der von der göttlichen Vorsehung gelenkten Geburt des Retters und Wohltäters Augustus eine Friedenszeit anbrechen sieht, die den Anfang aller Evangelien darstellt²⁰ –

18 Vgl. zu den unterschiedlichen Formen und Medien der augusteischen Nutzung des Goldenen Zeitalters durch Bauprogramme, Inschriftenpolitik und Münzprägungen exemplarisch P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München⁵ 2009, bes. 171–196; S. Schreiber, *Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter* (NTOA 82), Göttingen 2009, 28–46; H. Knell, *Bauprogramme römischer Kaiser* (Zaberns Bildbände zur Archäologie), Mainz 2004, 36–85; R. Prosamer, *Augustus und die litterae aureae*, in: M. Flecker u. a. (Hg.), *Augustus ist tot – Lang lebe der Kaiser!* Internationales Kolloquium anlässlich des 2000. Todesjahres des römischen Kaisers vom 20.–22. November 2014 in Tübingen (Tübinger Archäologische Forschungen 24), Rahden 2017, 451–511.

19 Vgl. zu den Details die umfassenden Analysen bei Schreiber, *Weihnachtspolitik* (s. Anm. 18); ders., *Goldene Zeiten? Politische Perspektiven der lukanischen Geburtsgeschichte*, in: E. Reinmuth (Hg.), *Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen* (ReligionsKulturen 9), Stuttgart 2011, 83–97, hier 86–97; ders., *Der politische Lukas* (s. Anm. 5), 151–158; M. Wolter, *die Hirten in der Weihnachtsgeschichte* (Lk 2,8–20), in: A. von Dobbeler/K. Erlemann/R. Heiligenthal (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments*, FS K. Berger, Tübingen 2000, 501–517.

20 Vgl. zur Inschrift z. B. C. Ettl, *Der „Anfang der ... Evangelien“*. Die Kalenderinschrift von Priene und ihre Relevanz für die Geschichte des Begriffs *εὐαγγέλιον*. Mit einer Anmerkung zur Frage nach der Gattung der Logienquelle, in: S.H. Brandenburger/T. Hieke (Hg.), *Wenn drei das Gleiche sagen. Studien zu den ersten drei Evangelien*. Mit einer

ein Motivkomplex, der durch die Fokussierung auf die Geburt des Augustus geradezu „weihnachtlich“ wirkt.

Die Vorstellungswelten des Goldenen Zeitalters – zu ihnen gehören ein umfassender Friede, Gerechtigkeit, römische Weltherrschaft, ein idyllisches Landleben, eine Orientierung an traditionellen römischen Werten (Treue, Friede, Ehre, Scham, Tugend), eine Überfülle der Natur, gepaart mit einem umfassenden Tierfrieden²¹ – kommen mit dem Tod des Augustus nicht außer Mode. Sie begleiten durch die Präsenz von Bauwerken, Münzen und Inschriften, durch Texte und Bildprogramme praktisch die gesamte Kaiserzeit und damit auch die Phase der Entstehung neutestamentlicher Texte im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr.²²

Dabei wird das Konzept des Goldenen Zeitalters von einzelnen Kaisern mal direkter,²³ mal indirekter aktiviert. Die flavischen Kaiser machen da keine Ausnahme, was sich insbesondere in ihrer Baupolitik und in ihrem Umgang mit dem Sieg über die Juden 70 n. Chr. zeigt. In die mediale Präsentation dieses Sieges durch Münzprägungen,²⁴ Bauwerke,²⁵ den Triumphzug und Inschriften, die insgesamt der Legitimierung der flavischen Herrschaft dient, flechten sie Motive ein, die Bezüge zum Goldenen

Werkstattübersetzung des Q-Textes (Theologie 14), Münster 1998, 121–151; Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 18), 43f.122–127.

21 Vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 18), 56–62.

22 Vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 18), 46–53.

23 Vgl. z. B. den in Rom zwischen 119–122 n. Chr. geprägten Aureus des Hadrian (H. Mattingly/E.A. Sydenham, *The Imperial Roman Coinage*, 10 Bde., London 1923–1994 [im Folgenden RIC], Bd. 2, Nr. 136), der auf seinem Revers das *saeculum aureum* verkündet und dazu den Kaiser mit einem Globus in der linken Hand darstellt, auf dem ein Phönix thront.

24 Hier ist vor allem an die Serien der *Judaea-Capta*-Prägungen zu denken, die den Sieg über die Juden als Wiedergewinnung von Frieden und in Anknüpfung an die *Aegypto-Capta*-Prägungen des Augustus als Eroberung und Befriedung einer ganzen Provinz darstellen, vgl. Lau, Gegenerzählung (s. Anm. 15), 46–50 (mit weiterführenden Literaturverweisen).

25 Zuvorderst ist hier an den Titusbogen zu denken, der den Sieg über die Juden und die Divinisierung des Vespasian (indirekt) und des Titus (explizit) feiert. Auch er zeigt dezent Motive, die an das Goldene Zeitalter erinnern. Dazu gehören die Inschriften, die *litterae aureae* verwenden. Auch die göttliche Begleitung des Titus auf dem Triumphatorenfries verweist auf das Goldene Zeitalter, finden sich neben der Göttin Victoria auch die göttlich verehrten Personifikationen von Virtus und Honor, Werte, die das Leben im Goldenen Zeitalter besonders prägen. Vgl. zum Bogen und seinem Bild- und Textprogramm insgesamt M. Pfanner, *Der Titusbogen* (Beiträge zur Erschließung hellenistischer und kaiserzeitlicher Skulptur und Architektur 2), Mainz 1983, 13–102.

Zeitalter aufweisen und an die in der Rezeption idealisierte Herrschaft des Augustus²⁶ anknüpfen.

Das Goldene Zeitalter ist also fraglos auch in den Tagen der Entstehung des Markusevangeliums ein kulturell präsentenes Konzept und findet Echos in der markinischen Jesusgeschichte.

1.1 Der „Anfang des Evangeliums“ (Mk 1,1)

Auch wenn das Markusevangelium keine Geburtsgeschichte Jesu à la Lukas erzählt, so bietet doch auch der markinische Text dezente Anklänge an Motive und Sprache des Goldenen Zeitalters – und zwar strukturell auch an einer der lukanischen Kindheitsgeschichte vergleichbaren Stelle im markinischen Erzählfaden, nämlich mit Mk 1,1 leserlenkend ganz zu Beginn des markinischen Textes. Der erste Vers des Markusevangeliums lautet in seiner textkritisch rekonstruierten Form:²⁷

Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ.

Schon lange ist in der Exegese gesehen worden, dass die Wortwahl des Verses im Licht römischer Politik²⁸ und Inszenierung von Herrschaft zweifach auffällig ist: (1) Der Terminus εὐαγγέλιον alludiert aus hellenistisch-römischer Perspektive gelesen auch auf die guten Nachrichten aus dem Kaiserhaus,²⁹ wie etwa der Text der Inschrift von Priene deutlich vor

26 Zur Anknüpfung am „Goldenen“ Augustus und am Konzept des Goldenen Zeitalters durch die Flavii vgl. Blatz, Semantik der Macht (s. Anm. 2), 155–212.275f. Vespasian ist dabei daran gelegen, die von seinen Zeitgenossen kritisch gesehene Herrschaft des Nero gleichsam zu überspringen und sich – gerade angesichts seiner fehlenden Herkunft aus dem julisch-claudischen Kaiserhaus – als gleichwohl wahrer Nachfolger und Geistesverwandter des Augustus darzustellen. Dem dient etwa auch die Transformation des Geländes der *domus aurea* des Nero, die kaiserlicher Privatgrund war, in öffentlichen und der Bevölkerung Roms zugänglichen und nützlichen Raum. Auf diesem Grund entstehen das Kolosseum und das Forum Pacis (mit dem Tempel der Friedensgöttin Pax, wodurch ein wesentlicher Inhalt der Erwartung des Goldenen Zeitalters ein bauliches Zentrum in Rom erhält). Dort wird im Übrigen neben Teilen der Beute aus dem Jerusalemer Tempel auch die private Kunstsammlung Neros öffentlich ausgestellt und damit der breiten Bevölkerung und nicht nur dem Kaiserhaus und seinen Freunden zugänglich, vgl. Knell, Bauprogramme (s. Anm. 18), 125–137, bes. 128.

27 Vgl. zur Textkritik im Blick auf Mk 1,1 Lau, Triumphator (s. Anm. 2), 445 Anm. 111 (mit der dort zusammengestellten Literatur).

28 Aus jüdischer Perspektive ist der Messiasstitel natürlich ebenfalls einschlägig religiös-politisch geprägt, vgl. S. Schreiber, Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2015, 12–30.

29 Vgl. mit Belegen M. Ebner, Evangelium, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2013, 113–125, hier 119.

Augen führt (Z. 40³⁰). (2) Mit $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ wird für Jesus – gerade in der artikellosen Fassung – ein christologischer Titel genutzt, der in Parallelität zum Kaisertitel *divi filius* steht.³¹

Im Licht der Konzeption des Goldenen Zeitalters kann man diese zwei stichwortbasierten Allusionen nun noch um einen dritten Aspekt ergänzen, der mit dem Text der Inschrift von Priene zu tun hat. Diese Inschrift beinhaltet ein zweisprachiges (griechisches/lateinisches) Edikt des die Provinz Asia regierenden Prokonsuls Paullus Fabius Maximus sowie die Beschlüsse des Provinziallandtages im Blick auf eine Kalenderreform, die 9 v. Chr. durchgeführt wird und in ganz Kleinasien gelten soll und folglich auch in der ganzen Provinz bekannt sein muss. Entsprechend findet sich der Text der Inschrift nicht nur in Priene. Inschriftenfragmente haben sich auch in Apameia, Dorylaion, Eumeneia, Maionia und Metropolis erhalten. Vermutlich wurde der Text der Inschrift in allen größeren Städten der Provinz veröffentlicht.³² Und auch im augusteischen Rom muss zumindest das Faktum der Reform bekannt sein – und im Idealfall auch die panegyrische, von der Realisierung des Goldenen Zeitalters mit Augustus bestimmte Wortwahl der Inschrift, damit die Kalenderreform, die den Geburtstag des Augustus zum Beginn des Jahres und Tages des Amtsantritts der Beamten bestimmt, als Zeichen der Loyalität dem Kaiserhaus gegenüber verstanden werden kann. Der eigentlich kalendarische Anlass der Festlegung des Jahresanfangs prägt dabei auch die panegyrische Semantik. Und so findet sich in Z. 40f. die Wendung:

$\eta\rho\acute{\xi}\epsilon\nu\ \delta\epsilon\ \tau\omega\iota\ \kappa\omicron\sigma\mu\omega\iota\ \tau\omega\��\ \delta\iota\prime\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \epsilon\upsilon\alpha\nu\gamma\epsilon\lambda\iota\omega\nu\ \eta\ \gamma\epsilon\nu[\epsilon]\theta\lambda\iota\omicron\varsigma\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$

Der Geburtstag des Gottes ist für den Kosmos der *Anfang* der von ihm (verursachten/ ausgehenden) Evangelien.³³

Die Inschrift tätigt damit eine Aussage, die besonders schön zur Kalenderreform passt, die just diesen Gottesgeburtstag zum Jahresanfang erhebt, so dass die panegyrische Spitzenaussage, seit der Geburt des Gottes Augustus in einer neuen, goldenen Zeit zu leben, Jahr für Jahr sinnfällig den Alltag prägt, weil jedes „Goldene“ Jahr mit dem Geburtstag des Augustus beginnt. Vor diesem Hintergrund³⁴ fällt gewiss das Mk 1,1 eröffnende

30 Vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 18), 124.

31 Vgl. Schreiber, Anfänge der Christologie (s. Anm. 28), 41–43.156.

32 Vgl. dazu Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 18), 43.

33 Griechischer Text nach der Rekonstruktion bei Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 18), 124; deutsche Übersetzung M.L.

34 Vgl. auch Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 18), 81.

Syntagma ἀρχῆ τοῦ εὐαγγελίου auf,³⁵ das nun in singularischer³⁶ und insofern exklusiver Weise behauptet, der Anfang des Evangeliums finde sich als erzählte Welt just in den Zeilen des Markusevangeliums und sei mit dem Gottessohn Jesus verbunden, was man – darin dem Lukasevangelium ähnlich – doch wohl auch als Kontrastaussage zur politischen Rhetorik Roms lesen darf. Den Anfang des Evangeliums über Jesus als Gottessohn zu erzählen, weckt jedenfalls im Rahmen einer Lektüre des Markusevangeliums vor dem Hintergrund römischer Politik vom ersten Vers an höchste Erwartungen im Blick auf die Hauptfigur, die in dieser Vita³⁷ vorgestellt wird – Erwartungen freilich, die im Licht des in der Jesusvita des Markus erzählten Lebens Jesu eigenwillig enttäuscht werden.

1.2 „Automatisch“: Das Wachstum des Reiches Gottes (Mk 4,26–29)

Zur Konzeption des Goldenen Zeitalters gehört auch die Vorstellung von der Überfülle der Natur, die aufgrund der „Goldenen“ Friedensherrschaft des Kaisers³⁸ von selbst ihre Früchte bringt, so dass schwere körperliche Arbeit nicht mehr nötig ist.³⁹ Ikonographisch kann dieser Vorstellungskomplex in den auf römischen⁴⁰ Münzen vielfach geprägten Motiven des

35 Ob dabei der Text der Kalenderinschrift von Priene ein Markus unmittelbar bekannter Prätext war oder er eher das Traditionskonglomerat kennt, lässt sich kaum sicher entscheiden. Wenn man allerdings Lukas mit guten Gründen eine Kenntnis mindestens des Traditionsstoffes rund um die Inschrift von Priene zutraut, dann darf man das auch Markus zutrauen. In Rom dürfte der „Prienestoff“ jedenfalls bekannt gewesen sein.

36 G. Zuntz, Ein Heide las das Markusevangelium. Ein Vortrag, in: H. Cancik (Hg.), Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium (WUNT 33), Tübingen 1984, 205–222, hier 205, spricht mit Blick auf Mk 1,1 von einem „unerhörte[n] Singular“.

37 Zur Gattung des Markusevangeliums M. Ebner, Das Markusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert, Stuttgart 2008, 5f.; ders., Von gefährlichen Viten und biographisch orientierten Geschichtswerken. Vitenliteratur im Verhältnis zur Historiographie in hellenistisch-römischer und urchristlicher Literatur, in: T. Schmeller (Hg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 69), Göttingen 2009, 34–61, hier 56f.

38 Vgl. Blatz, Semantik der Macht (s. Anm. 2), 275: „Selbst die Natur erkennt den Kaiser und huldigt ihm bzw. spendet großen Ertrag, wodurch dieser einen paradiesischen Überfluss der Natur bewirkt.“

39 Vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 18), 61f. Das Motiv erinnert auch an die biblische Paradieseserzählung (Gen 2,8–17; 3,17–19), wie generell das Konzept des Goldenen Zeitalters Parallelen zu biblisch-jüdischen Paradiesvorstellungen und Erwartungen einer zukünftigen Heilszeit im Reich Gottes aufweist, vgl. dazu Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 18), 53f.

40 Beide Motive finden sich freilich auch auf griechischen wie jüdischen Münzen. Sie verweisen nicht zwingend spezifisch auf das Konzept des Goldenen Zeitalters, sondern können generell Symbole für die gute und fruchtbringende Herrschaft des jeweiligen

Füllhorns⁴¹ und der Weizenähren⁴² verdichtet werden. Lukas realisiert dieses Motiv im Rahmen seiner Anspielungen auf das Goldene Zeitalter nicht⁴³ – und lässt daher auch vollauf konsequent jene markinische Perikope aus,⁴⁴ die neben Mk 1,1 erneut Motivik des Goldenen Zeitalters bietet: die Parabel von der selbstwachsenden Saat in Mk 4,26–29. Die Bildwelt der Parabel – ein Ackerbauer sät sorgenlos Samen auf die Erde, schläft, wacht auf, kümmert sich nicht um die Saat, die gleichwohl keimt, zum Halm, zur Ähre und schließlich zum vollen Weizen in der Ähre wird, weil die Erde automatisch (αὐτομάτη,⁴⁵ V. 28a) ihre Frucht bringt – erinnert an den Vorstellungskomplex von der Überfülle der Natur,⁴⁶ die mühsame landwirtschaftliche Arbeit unnötig macht. Der Bauer der Parabel könnte also im Goldenen Zeitalter leben – das Markusevangelium indes erzählt mit Blick auf das Reich Gottes, dessen Ausbreitung und Wachstum unter Rückgriff auf Motivik des Goldenen Zeitalters illustriert wird, so dass der Bauer zu einer Chiffre für alle Jesusanhängerinnen und -anhänger wird, die ohne Sorge um den Wachstumsprozess des Reiches Gottes den Samen des Wortes Gottes (vgl. Mk 4,14) aussäen können. Das Reich Gottes wird wachsen und Frucht bringen – und zwar nicht, weil Menschen mit aller

Prägeherren sein, der die Untertanen, die mit den Münzen des Prägeherren bezahlen, ihren Zugang zu Mehl, Brot und Lebensmitteln verdanken.

- 41 Vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 18), 61; zu dieser Münzmotivik und ihrer exegetischen Nutzbarmachung vgl. M. Küchler, „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen“. Joh 1,16a als literarisches Pendant zum antiken Bildmotiv des überfließenden Füllhorns, in: A. Dettwiler/U. Poplutz (Hg.), Studien zu Matthäus und Johannes/Études sur Matthieu et Jean, FS J. Zumstein (AThANT 97), Zürich 2009, 135–155.
- 42 Vgl. A. Weissenrieder, Didaktik der Bilder. Allegorie und Allegorese am Beispiel von Mk 4,3–20, in: R. Zimmermann (Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte (WUNT 231), Tübingen 2008, 494–520, hier 501.503.507f.
- 43 Vgl. Schreiber, Goldene Zeiten? (s. Anm. 19), 94, mit Überlegungen zur lukanischen Motivation im Blick auf diese „Leerstelle“.
- 44 Auch das Matthäusevangelium bietet Mk 4,26–29 nicht, dafür aber mit Mt 13,24–30 einen Gleichnisstoff, dessen Bildwelt deutliche Parallelen zu Mk 4,26–29 aufweist; vgl. dazu näherhin M. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), Göttingen 2015, 218.
- 45 Für P. von Gemünden, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung (NTOA 18), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1993, 198, ist dies das „zentrale Wort“ der ganzen Perikope.
- 46 Vgl. in diesem Sinne explizit auch Blatz, Semantik der Macht (s. Anm. 2), 275f.; angedeutet auch bei von Gemünden, Vegetationsmetaphorik (s. Anm. 45), 190 mit Anm. 51; indirekt drängt sich dieser Eindruck auch im Licht der Überlegungen bei Weissenrieder, Didaktik der Bilder (s. Anm. 42), 512f., auf.

Macht für seine Ausbreitung sorgen, sondern weil Gott⁴⁷ selbst es wachsen lässt⁴⁸ und das Reich Gottes von solcher Kraft ist, dass es sich wie von selbst ausbreitet. Eine Parabel, die Mut machen will.⁴⁹

Höchst indirekt wird freilich im Rahmen dieser Übernahme von Motivik des Goldenen Zeitalters auch leise Kritik an der politischen Funktionalisierung der Konzeption des Goldenen Zeitalters durch römische Kaiser geübt: Nicht der Kaiser oder irgendein anderer Mensch verursacht, so die Bildwelt der Parabel, das Wachstum in der Natur. Es ist Gottes Schöpfermacht, die die Prozesse des Keimens und Fruchtbringens initiiert,⁵⁰ um die nicht einmal der Ackerbauer der Parabel weiß, geschweige denn ein römischer Kaiser. Goldene Zeiten, die gibt es, aber sie verdanken sich Gott – und diese Zeiten tragen den Titel βασιλεία τοῦ θεοῦ und nicht *saeculum aureum*.

2 Kaiserliche Münzpropaganda und markinische Kontrastbilder

Dass antike Münzen nicht nur monetäres, sondern auch machtpolitisches Kapital sind, ist auch in der Exegese gut bekannt. Münzen stellen antike Massenkommunikationsmittel dar, die ikonographisch und epigraphisch verdichtete Botschaften der Prägeherren in die Breite kommunizieren.⁵¹

47 Dass das göttliche Wirken hinter dem automatischen Wachstumsprozess steht, arbeitet von Gemünden, Vegetationsmetaphorik (s. Anm. 45), 187–190, heraus.

48 Vgl. D. Dormeyer, Mut zur Selbst-Entlastung (Von der selbständig wachsenden Saat). Mk 4,26–29 (EvThom 21,9f.), in: R. Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 318–326, hier 324.

49 Vgl. auch von Gemünden, Vegetationsmetaphorik (s. Anm. 45), 193f. Die Parabel steht damit in engstem Zusammenhang mit der Parabel von Mk 4,3–9, deren Fokus vor allem die überreiche Frucht ist, die der ausgesäte Same bringt, von dem nur ganz wenige Körner verloren sind; vgl. M. Lau, Entlang des Weges gesät – doch nicht vergebens! Eine Notiz zu Mk 4,4 im Licht von Mk 10,46, BN 142 (2009), 99–103 (mit weiteren Literaturbelegen).

50 So auch Weissenrieder, Didaktik der Bilder (s. Anm. 42), 513, mit Blick auf Mk 4,8 – ein Gedanke, der sich gut auf Mk 4,26–29 übertragen lässt.

51 Vgl. zur politisch-kommunikativen Funktion und Bedeutung antiker Münzen z.B. Weissenrieder, Didaktik der Bilder (s. Anm. 42), 501 f.509f.; S. Alkier, „Geld“ im Neuen Testament. Der Beitrag der Numismatik zu einer Enzyklopädie des frühen Christentums, in: S. Alkier/J. Zangenberg (Hg.), Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments (TANZ 42), Tübingen 2003, 308–335, hier 308. 326.329; Zanker, Augustus (s. Anm. 18), 61–65; W. Weiser, Imago und Emblema. Wort und Bild in der römischen Reichskunst am Beispiel der Münzen, in: H. von Hesberg/W. Thiel (Hg.), Medien in der Antike. Kommunikative Qualität und normative Wirkung (Schriften des Lehr- und Forschungszentrums für die antiken Kulturen des Mittel-

Jeder römische Kaiser nutzt das Medium Münze für seine machtpolitischen Zwecke. Manche neutestamentlichen Texte reagieren ihrerseits auf solche Münzen⁵² und nehmen ihre Werbebotschaften in kreativer, der Pragmatik der jeweiligen Schrift dienenden Form auf. Auch das Markusevangelium reagiert auf Münzen, ihre Bilder, ihre Aufschriften und die mit ihnen verbundenen Botschaften. Der markinische Text stellt seinen Leserinnen und Lesern dabei so etwas wie „narrative Münzüberprägungen“⁵³ vor Augen. Damit sind Erzählungen und ihre Details gemeint, in denen auf geprägte Münzen, ihre Ikonographie und Epigraphik, angespielt wird und narrativ ein Gegenbild, eine Überprägung erzählt wird. Zwei Beispiele sollen dies im Folgenden illustrieren.⁵⁴

2.1 Römische Adlermacht und die Taufe Jesu (Mk 1,9–11)

Weckt der erste Vers des Markusevangeliums, aus römischer Perspektive gelesen, höchste Erwartungen im Blick auf Jesus, so werden antike Leserinnen und Leser, die durch die in Mk 1,1 geweckte Erwartung entsprechend disponiert sind, schon bei der Taufszene in Mk 1,9–11 irritiert sein. Dabei ist aus römisch-politischer Perspektive nicht so sehr das erzählte Faktum einer Sündenvergebungs- und Umkehrtaufe Jesu durch Johannes (vgl. Mk 1,4f.) Stein des Anstoßes. Die Symbolik der Taube irritiert – und zwar unabhängig davon, ob man die Wendung *ὡς περιστερὰν* adjektivisch

meerraumes 1), Köln 2003, 219–246, hier 223f.234.242–245; vgl. auch die Beiträge in B. Eckhardt/K. Martin (Hg.), *Geld als Medium in der Antike*, Berlin 2011.

52 Vgl. z. B. H.-J. Klauck, *Die Johannesoffenbarung und die kleinasiatische Archäologie*, in: M. Küchler/K.M. Schmidt (Hg.), *Texte – Fakten – Artefakte. Beiträge zur Bedeutung der Archäologie für die neutestamentliche Forschung* (NTOA 59), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2006, 197–229, hier 207–210; Küchler, „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen“ (s. Anm. 41); ders., „Wir haben seinen Stern gesehen ...“ (Mt 2,2), *BiKi* 44 (1989), 179–186; ders., *Jesus von Nazareth und Schime'on ben Kosiba. Zwei „Könige der Juden“ und ihre Sterne in Texten und auf Münzen*, in: P. von Gemünden/D.G. Horrell/M. Küchler (Hg.), *Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft*, FS G. Theißen (NTOA 100), Göttingen 2013, 317–345.

53 Den Terminus habe ich mit Blick auf Mk 5,1–20 in die exegetische Diskussion eingebracht, vgl. Lau, *Gegenerzählung* (s. Anm. 15), 57–63, um in Anlehnung an faktische Münzüberprägungen (etwa durch Bar Kochba) und an ikonographische Münzüberprägungen in Form von Münzmotivübernahmen (etwa im Blick auf das Motiv der Dattelpalme auf jüdischen und römischen Münzen) die narrativ sich vollziehenden Allusionen auf Münzmotivik in Texten zu beschreiben. Dabei geht es mir konkret darum, Mk 5,15 als potentielle Allusion auf *Judaea-Capta*-Münzen zu lesen.

54 Vgl. auch Schmidt, *Wege des Heils* (s. Anm. 2), 287–522, der vielfach römische Münzen und ihre Motivik zur Interpretation markinischer Perikopen und Textdetails heranzieht.

auf τὸ πνεῦμα bezieht oder adverbial auf καταβαίνον.⁵⁵ Denn aus römischer Perspektive gelesen⁵⁶ will die Taube nicht recht zu einem Sohn Gottes passen, mit dem Goldene Zeiten beginnen. Für solche Göttersöhne wäre der Adler ein sehr viel passenderes Begleittier und zwar gerade im Rahmen einer Szene wie Mk 1,9–11, in der von der Erfüllung Jesu mit dem Geist Gottes die Rede ist, zu der von Gott her der Himmel gespalten wird und die Gottesstimme selbst, also die höchste Autorität innerhalb der erzählten Welt, Jesus als geliebten Sohn Gottes für die Leserinnen und Leser (und für Jesus selbst) proklamiert. Mit anderen Worten: Die Taufszene erweckt den Eindruck von Geistübertragung, von Indiennahme Jesu durch Gott und damit letztlich auch von Vollmächtsübertragung.⁵⁷ In Mk 1,9–11 wird Jesus durch den Geist mit der ἐξουσία des Sohnes Gottes ausgestattet und wird der Geist zur Brücke zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Gottessohn stilisiert. Dieser Geist erfüllt Jesus und beginnt sofort, in ihm zu wirken, wie der folgende Vers, Mk 1,12, unmittelbar notiert, wenn er Jesus zum Objekt der Handlungen des Geistes macht, der Jesus in die Wüste führt. Ab sofort ist Jesu vollmächtiges Handeln in Wort und Tat immer auch vom Geist Gottes getragen. Dieser Geist aber ist mit dem Symbol der Taube verbunden.

Eine solche Konstellation, in der zwischen der Sphäre des Göttlichen und der eines Gottessohnes Machtübertragung und Indiennahme stattfindet und dabei Tiersymbolik anzutreffen ist, verbinden römisch sozialisierte Leserinnen und Leser des Textes traditionell nicht mit Tauben, sondern mit Adlern, dem Tier, das gedanklich jeweils mit den höchsten Göttern, Jupiter und Zeus, und ihrer Macht assoziiert wird, was sich ikonographisch auf vielen Bildträgern nachweisen lässt und auch man-

55 Vgl. zur Diskussion K. Huber, Ὡς περισσότερά. Zu einem Motiv in den Taufferzählungen der Evangelien, PZB 4 (1995), 87–101, bes. 92–98 zur Forschungsgeschichte.

56 Zur Taubensymbolik in jüdischer Tradition und einer Lektüre der Taufszene vor diesem Hintergrund vgl. F. Lentzen-Deis, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen (FTS 4), Frankfurt a.M. 1970, 173–182; S. Schroer, Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines zweitestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte, FZPhTh 33 (1986), 197–225.

57 Man könnte den Eindruck gewinnen, dass die markinische Taufszene einem Adoptianismus das Wort redet und Jesus vor der Taufe weder Sohn noch mit dem Geist Gottes erfüllt war. Auf der anderen Seite implizieren die V. 1–8 doch auch dezente Elemente, die Assoziationen an eine Präexistenzchristologie wachrufen, so dass der markinische Prolog sich nicht spannungsfrei einem der beiden Pole zuweisen lässt; vgl. zur Debatte die Studie von H.-J. Klauck, Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (BThSt 32), Neukirchen-Vluyn 1997, sowie die Analyse von C. Blumenthal, Gott im Markusevangelium. Wort und Gegenwart Gottes bei Markus (BThSt 144), Neukirchen-Vluyn 2014, 86–116.



Abb. 1: Aes des Vespasian (Bronze, 11,87 g; Lyon, 71 n. Chr.); Avers: Halbporträt des Vespasian nach rechts mit Lorbeerkranz und TÄnien; Umschrift: IMP CAES VESPASIAN AVG COS III; Revers: Adler mit geöffneten Schwingen auf einem Globus mit den Krallen stehend; SC beiderseits des Adlers; vgl. auch RIC 2/1² Nr. 1169 (© Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, Objektnummer: 18228155, Photographie: Dirk Sonnenwald, Abdruck mit freundlicher Genehmigung)

nigfach auf Münzen belegt ist.⁵⁸ Der Adler kann dabei ganz generell Symbol römischer Herrschaft sein, wie ein beliebtes ikonographisches Motiv auf römischen Münzen zeigt, das sich etwa für Augustus (RIC 1² Nr. 82, unter Tiberius für Divus Augustus geprägt), aber auch zum Beispiel für Vespasian finden lässt und einen auf einem Globus sitzenden Adler zeigt, ja die Welt in den Krallen des römischen Adlers präsentiert (s. Abb. 1).

Augenfällig wird durch die Münzikonographie römische Weltherrschaft ausgedrückt und mit dem auf dem Avers präsenten Porträt des Kaisers verbunden. Mit seiner Herrschaft vollzieht sich die römische Dominanz über den Globus – was ein kleines Detail auf dem Avers noch zusätzlich betont, insofern in die Umschrift zwischen dem eröffnenden Titel „Imperator“ und der abschließenden Zählung der Konsulate ein kleiner Globus gesetzt ist, der wie ein Vorzeichen für den Imperatorentitel wirkt und Vespasian als Weltherrscher zeigt, der mit der im Adler symbolisierten Macht des Jupiter die Welt dominiert.

Daneben finden sich auch Münzen, die wie der folgende Sesterz, der zwischen 119–123 n. Chr. in Rom geprägt worden ist (s. Abb. 2), zeigen, wie Machtübertragung von Seiten der Götter, konkret von Jupiter, an seinen

⁵⁸ Vgl. dazu die Spezialuntersuchung von O. Bernhard, Der Adler auf griechischen und römischen Münzen. Zoologisch-numismatische Studie, Schweizerische Numismatische Rundschau 26 (1936), 95–146.



Abb. 2: Sesterz des Hadrian (Bronze, 27,43 g; Rom, 119–123 n. Chr.); Avers: Halbporträt des bärtigen Hadrian nach rechts mit Lorbeerkranz und Tänen sowie über der linken Schulter drapiertem Gewand; Umschrift: IMP CAESAR TRAIANVS HADRIANVS AVG P M TR P COS III; Revers: togatragender Hadrian in Vorderansicht, Kopf nach rechts, Schriftrolle in der linken Hand, die rechte Hand zum Adler ausgestreckt, der von links oben mit Szepter in den Klauen heranfliegt; SC beiderseits Hadrians; Umschrift: PROVIDENTIA DEORVM; vgl. auch RIC 2 Nr. 589b (© The Trustees of the British Museum, Museum Number: 1872,0709,560, Abdruck mit freundlicher Genehmigung)

irdischen „Topagenten“, den römischen Kaiser, in diesem Fall ist es Hadrian, ikonographisch inszeniert wird: Ein Adler fliegt von oben an den eine Toga tragenden Kaiser heran, der seine leere Hand dem Adler entgegenstreckt, der ihm das Szepter des Jupiter und damit das Symbol der Herrschaft überbringt. Diese Machtübertragung und Indienstnahme des Kaisers durch die Götter wird auf der Münze, die unzweideutig der Herrschaftslegitimation des Kaisers dient, epigraphisch durch den Deutungsrahmen der *providentia deorum*, der Vorsehung der Götter, gerahmt, die am Werk ist, wenn Hadrian als Kaiser agiert.

Vor diesem Hintergrund wird umso auffälliger, was Michael Peppard in einem Beitrag aus dem Jahr 2010 mit Blick auf die markinische Taufszene herausgearbeitet hat:⁵⁹ Er kann unter Rückgriff auf Texte von Ovid (*Metam.* 1,504–507) und Horaz (*Carm.* 4,4) zeigen, dass Adler und Taube in griechisch-römischer Literatur ein breit bezeugtes, traditionelles, von Stereotypen geprägtes Gegensatzpaar bilden, das oft in kontrastierender Kombination verwendet wird. Vereinfacht gesagt steht der Adler für Stärke, Sieg, Macht und Männlichkeit, während die Taube mit Schwäche, Niederlage, Ohnmacht und Weiblichkeit verbunden ist. Die Beispiele aus

⁵⁹ Vgl. M. Peppard, *The Eagle and the Dove: Roman Imperial Sonship and the Baptism of Jesus* (Mark 1.9–11), *NTS* 56 (2010), 431–451.

antiker Literatur, die mit diesem Oppositionspaar literarisch operieren, lassen sich vermehren. Auch Martial (10,65) und besonders eindrücklich Artemidor von Daldis (*Onir.* 2,20) spielen mit diesen Topoi.⁶⁰

Dass Machtübertragung von Jupiter zum Kaiser vor diesem Hintergrund nicht mit der Taube, sondern mit dem Adler als Symbol verbunden sein kann, ist evident. Umso irritierender erscheint die Wendung ὡς περιστερᾶν in der markinischen Taufszene. Mit Blick auf die literarische wie ikonographische Tradition, die den Adler mit Macht und die Taube mit Ohnmacht verbindet, kann man kaum umhinkommen, das ὡς περιστερᾶν als Kontrapunkt zu verstehen, der einen deutlichen Fingerzeig gibt, wie sehr sich das Leben und Wirken des Gottessohnes Jesus und die Vision Gottes selbst von gelingendem Leben von den Herrschaftsprogrammen römischer Kaiser unterscheiden wird. Das Taubensymbol korrigiert damit inhaltlich bestimmte Hoheitserwartungen, die durch Mk 1,1 geweckt werden und durch die Verwendung des Gottessohntitels in der Taufszene durch Gott selbst auch bestätigt werden, ohne dabei die Gottessohnschaft Jesu zu abrogieren. Er ist ein Gottessohn, aber gerade anders als die römischen Göttersöhne. Deren von oben verliehene Macht, die sie in den Dienst der Götter nimmt und andere zu Dienern des Kaisers macht, ist adlergleich, drückt sich in Stärke und Gewalt, in militärischen Siegen, letztlich in Überlegenheit aus. Äußeres Zeichen der kaiserlichen, von Jupiter transmittierten Macht ist das Szepter, das der Adler bringt und das die Kaiser in Händen halten, was sich ebenfalls vielfach auf Münzen abgebildet finden lässt. All das findet sich bei Jesus nicht. Seine Macht ist offensichtlich mit der Taube verbunden,⁶¹ steht der kaiserlichen Adlermacht also so diametral gegenüber, wie dies der toposartige literarische Gegensatz zwischen Adler und Taube ausdrückt. Auch Jesus lässt sich von oben, von Gott in Dienst nehmen, will sich aber selbst nicht bedienen lassen, sondern anderen bis zur Selbsthingabe dienen (vgl. Mk 10,45). Entsprechend transportiert die Taube auch kein äußeres Zeichen der göttlichen Macht, sie kommt gleichsam mit programmatisch „leeren Händen“, ist so unsichtbar, wie das πνεῦμα. Jesus fehlt ein sichtbarer Ausweis seiner Vollmacht. Diese

⁶⁰ Vgl. zusätzlich auch Ovid, *Ars* 1,117.

⁶¹ Angesichts der Zuordnung von Adler und Taube zu Genderkategorien leistet die Taubensymbolik auch einen Beitrag zur gebrochenen Männlichkeitskonzeption im Blick auf die markinische Jesusfigur; vgl. zu Jesus als Mann im Markusevangelium nur M. Mayordomo, *Jesu Männlichkeit im Markusevangelium. Eine Spurensuche*, in: U. Eisen/C. Gerber/A. Standhartinger (Hg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam* (WUNT 302), Tübingen 2013, 359–379.

lässt sich nur aus seinen Taten erschließen. Im Licht der literarischen Tradition von Adler und Taube als Gegensatzpaar, des numismatisch breit belegten Adlersymbols und der mit ihm verbundenen Herrschaftspropaganda und -legitimation prägt die markinische Taufszene insofern ein narratives Kontrastbild, das auf die Andersartigkeit Jesu als Sohn Gottes bereits im Rahmen des Markusprologs vorausverweist.

2.2 Weizen als „Allegorie römischer Herrschaft“ und die Parabel vom Geschick der Saat (Mk 4,3–20)

Annette Weissenrieder hat in einem eindrucksvollen Aufsatz zu Mk 4,3–20 nachgewiesen, dass die sowohl auf lokalen Bronzeprägungen in Israel/Palästina präsenten wie auch auf imperialen Münzprägungen vorhandenen Getreideähren „Allegorien römischer Herrschaft“⁶² darstellen. Sie drücken Frieden, Wohlstand und Prosperität aus, die vom Prägeherrn – und das ist letztlich der römische Kaiser, dessen Herrschaft hinter jüdischen Klientelkönigen genauso aufscheint, wie sie in den Präfekten und Prokuratoren Judäas unmittelbar präsent ist – ausgehen, von ihm verursacht und ihm insofern zu verdanken sind. Vereinfacht gesagt: Wer von den Früchten der Landwirtschaft lebt, sein Brot kauft und es isst, dem ruft die Münze, mit der Brot,⁶³ Getreide und Co. gekauft werden, in Erinnerung, dass sich die Ernte, ja das tägliche Brot, dem Kaiser verdankt. „Es ist der Kaiser, der mit der Ernte identifiziert wird.“⁶⁴ Er garantiert die Versorgung mit Lebensmitteln, günstige Preise, ja zuweilen auch Brotspenden. Letztlich ist es der Kaiser selbst, so die Münze, der sein Volk wie ein guter Hirte speist und mit Nahrung versorgt. Die Münzikonographie der Kornähre ruft in indirekter Form damit auch die kaiserliche Sozialpolitik in Erinnerung, wie sie etwa in den *frumentationes*⁶⁵ sichtbar wird, auf die zum Beispiel Octavian in seinem Tatenbericht (*Res gestae* 15) voller Stolz hinweist.

62 Vgl. Weissenrieder, *Didaktik der Bilder* (s. Anm. 42), 501–511 (mit entsprechenden Abbildungen).

63 Dabei kann das Brot sogar selbst „sprechen“, nämlich dann, wenn es mit einem Brotstempel versehen ist, wie ihn z. B. die römischen Legionen verwendet haben: Wer von ihrem Brot, das Latein „spricht“, isst, weiß, wem er es verdankt: Rom und seinen Soldaten (vgl. für Brotstempel aus dem Jerusalem des 1./2. Jh. n. Chr. H. Cotton/R. W. Daniel [Hg.], *Corpus inscriptionum Iudaeae/Palestinae*, Bd. 1/2: Jerusalem, Berlin 2012, Nr. 755.757.761).

64 So Weissenrieder, *Didaktik der Bilder* (s. Anm. 42), 504.

65 Vgl. dazu und insgesamt zur Brotpolitik Roms K.-W. Weeber, *Panem et circenses. Massenunterhaltung als Politik im antiken Rom* (Zaberns Bildbände zur Archäologie 15), Mainz 1994, 156–165.

Vor diesem Hintergrund nimmt Weissenrieder die markinische Parabel in Mk 4,3–9 in den Blick, arbeitet ihre Struktur heraus und kann aufzeigen, dass die Makrosymmetrie der Erzählung an einer Stelle gestört ist. Während die jeweiligen Opponenten für den Saatmisserfolg in den V. 4–7 explizit genannt werden, findet sich in V. 8 kein Adjuvant, der den übergroßen Erfolg der Aussaat ermöglicht hätte. Diese Leerstelle versteht Weissenrieder als „Sollbruchstelle“.⁶⁶ Im Licht der Münzikonographie bekommt die Leerstelle Bedeutung, weil es gerade nicht der Kaiser ist, der Frucht bringt und Ernte ermöglicht. Weissenrieder zieht daraus weitergehende Schlüsse zur Didaktik der Bilder, zum Sichtbarmachen des Reiches Gottes und zum Allegoresepotential von Münzikonographie für den markinischen Text. Verharrt man indes eher in einer politischen Lektüreperspektive, dann lässt sich diese Sollbruchstelle des fehlenden Adjuvanten von Mk 4,26–29 her füllen. In beiden Parabeln, die beide von der Ausbreitung des Reiches Gottes erzählen, ist es Gott, der für den automatischen Erfolg der beinahe willkürlich wirkenden Aussaat durch die Verkündigerinnen und Verkündiger des Reiches Gottes sorgt. Und während in der Welt der Parabel nur genau drei Samenkörner fruchtlos bleiben, bringt der allermeiste Same überreiche Frucht.⁶⁷ Das Reich Gottes wächst – durch die mutige Verkündigung von Jesusanhängerinnen und -anhängern und vor allem durch Gottes Macht, der sein Reich schon errichtet hat. Erneut greift Markus also ein Element römischer Machtpropaganda und Münzpolitik auf und entwirft ein Kontrastbild, das das Reich Gottes und das Imperium Romanum einander gegenüberstellt und dabei keinen Raum für das angeblich heilvolle Wirken des Kaisers, dafür aber viel Raum für Gottes Macht lässt.

3 Ritualisierte Machtinszenierung, politische Herrschaftsrituale und die Verspottung Jesu (Mk 15,16–20)

Politik lebt auch von Ritualen, in denen Macht und Herrschaft inszeniert werden, Macht auf Ritualteilnehmer übertragen wird (man denke an Weihen oder Inthronisationen, die zur Welt der mit Transformationsmacht ausgestatteten Übergangsrituale gehören) und Machtzuschrei-

⁶⁶ Weissenrieder, *Didaktik der Bilder* (s. Anm. 42), 513.

⁶⁷ Vgl. L. Schenke, *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*, Stuttgart 2005, 127f.; weitere Literatur ist bei Lau, *Notiz* (s. Anm. 49), verzeichnet.

bungen rituell von den Beherrschten anerkannt werden, insofern sie sich an den Ritualen beteiligen. Auch die Welt der römischen Politik, des Militärs und der Kultur kennt zahlreiche Rituale. Gleich drei dieser Rituale werden in der Markusexegese thetisch mit der Verspottungsszene in Mk 15,16–20 verbunden: das Audienzritual, die Königsintronisation und der römische Triumphzug.

Bernhard Mutschler⁶⁸ liest die Verspottungsszene als parodierte Königsaudienz, in deren Rahmen Jesus spöttisch als Herrscher inszeniert, von Bittstellern – den römischen Soldaten – begrüßt, mit ihren Anliegen konfrontiert und schließlich huldigend verehrt wird, so dass die Audienzsituation,⁶⁹ in der sich ein Herrscher eigentlich als Wohltäter seines Volkes inszenieren kann, parodistisch gebrochen wird. Zur Unterstützung der These arbeitet Mutschler die tatsächlich eindrückliche Parallelen zu Mk 15,16–20 aufweisende Carabaserzählung des Philo (*Flacc.* 36–39) auf, die er ebenfalls als parodierte Königsaudienz liest, um von dort ausgehend auf ein gemeinsames Grundmuster, parodierte Königsaudienz, rückzuschließen, das er dann auch in Mk 15,16–20 erblickt.⁷⁰

Deutlich häufiger freilich wird die Verspottungsszene angesichts der versammelten Militäreinheit der Kohorte, des Gewandwechsels, des Einsatzes eines Purpurgewandes, der „Krönung“ Jesu mit einem *στέφανος* (V. 17) sowie angesichts von soldatischem Gruß und Huldigung Jesu als spöttisches Spiel mit einem antiken Inthronisationsritual, als parodierte Königsinvestitur, als „mock coronation“⁷¹ interpretiert, auch wenn meines Erachtens die Referenzpunkte im Rahmen antiker Inthronisationsrituale, auf die der markinische Text nach dieser These alludiert, nicht immer zweifelsfrei vorhanden sind bzw. die markinische Semantik gegen solche Allusionen spricht.⁷²

68 Vgl. B. Mutschler, Die Verspottung des Königs der Juden. Jesu Verspottung in Jerusalem unter dem Blickwinkel einer parodierten Königsaudienz (BThSt 101), Neukirchen-Vluyn 2008. Neben Mk 15,16–20 wird das Ritual der Audienzszene auch für Mk 10,46–52 als Interpretationsmuster herangezogen, vgl. H.-J. Eckstein, Markus 10,46–52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums, ZNW 87 (1996), 33–50.

69 Vgl. zu solchen Szenen z. B. H. Gabelmann, Antike Audienz- und Tribunalszenen, Darmstadt 1984.

70 Vgl. zu weiteren Details und zur Kritik dieses Deutungsansatzes Lau, Triumphator (s. Anm. 2), 85–89.

71 So formuliert z. B. F. J. Moloney, *The Gospel of Mark. A Commentary*, Peabody, Mass. 2002, 316; zahlreiche weitere Vertreterinnen und Vertreter dieser Interpretationsoption habe ich in Lau, Triumphator (s. Anm. 2), 333 f., zusammengestellt.

72 Ein genauer Blick auf die antiken Quellen zeigt meines Erachtens, dass Gewandwechsel tatsächlich kaum zu Inthronisationsritualen gehören. Demgegenüber ist die Übergabe eines Diadems tatsächlich ein Ritualbestandteil im Rahmen einer Inthronisation. Al-

Aus diesen Gründen und vor dem Hintergrund der gleichen sowie weiterer Textdetails, die in den V. 16–20 präsent sind (die Erwähnung des Prätoriaums, die Prozessionssemantik, der zweite Gewandwechsel und das erneute Anlegen der eigenen Kleider Jesu), gibt es auch Stimmen in der Markusexegese, die die Verspottungsszene als von Allusionen auf das Ritual des römischen Triumphzugs durchsetzt lesen und in ihr den Beginn des Triumphzuges Jesu ans Kreuz sehen, in dessen Rahmen Jesus einen „Anti-Triumphzug“ feiert, in dessen Rahmen er sowohl die Rolle des Triumphators wie die des im Triumphzug mitgeführten königlichen Gefangenen spielt, der im Triumph hingerichtet wird.⁷³

Wie auch immer man sich im Blick auf diese Deutungsmuster entscheidet: Alle drei Deutungsansätze stimmen jedenfalls darin überein, dass die markinische Szene gewinnbringend vor dem Hintergrund römischer Herrschaftsrituale gelesen werden kann und in diesem Licht ihren Kontrastcharakter zeigt, weil die markinische Perikope Jesus gerade am Beginn seines tödlich endenden Passionsweges als Herrscherfigur zeichnet, hinter dessen scheinbarer Ohnmacht eine eigentümliche Form von Macht und Autonomie steht, in der eine christologische Herausforderung allererster Güte kulminiert, nämlich gerade im am Kreuz scheinbar Gescheiterten den wahren Messias, Gottessohn, König und Triumphator zu sehen.

4 Zum Schluss: Ein Fragezeichen

Trotz dieser nur skizzenhaften Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, dass das Markusevangelium mehrfach auf die Welt des Imperium Romanum und seine politischen Machtstrukturen alludiert. Die hier gebrachten Beispiele ließen sich fraglos vermehren. Das Markusevangelium ist ein politischer Text. Gleichwohl ist das Fragezeichen hinter dem Titel bewusst gesetzt. Denn bei allen durch Allusionen evozierten Kontrasten zu den Herrschaftsplausibilitäten und -inszenierungen römischer Kaiser geht

lerdings meint der bei Markus verwendete Begriff *στέφανος* eigentlich nicht ein solches Diadem. Er scheint eher einen Kranz zu bezeichnen, was wiederum gut zur Welt des Triumphzuges passt, in der Kränze, aber keine Diademe getragen werden. Zur Argumentation und für weitere Details vgl. Lau, Triumphator (s. Anm. 2), 340–347.

73 Vgl. zu Triumphzugsallusionen in der markinischen Passionsgeschichte z.B. T.E. Schmidt, *Mark 15.16–32. The Crucifixion Narrative and the Roman Triumphal Procession*, NTS 41 (1995), 1–18; zur These einer markinischen Triumphzugsallusion vgl. generell meine Untersuchung Lau, Triumphator (s. Anm. 2) (zu Mk 15,16–20: 317–368), in der weitere Vertreterinnen und Vertreter (und Kritikerinnen bzw. Kritiker) einer solchen Lektürehaltung genannt sind.

es dem markinischen Text doch zuvorderst nicht um ein eigentlich politisches Anliegen. Im Zentrum der markinischen Erzählung steht ein theologisches Anliegen und eine christologische Frage, wer dieser Jesus von Nazaret eigentlich ist, welche Bedeutung er und seine Lehre vom angebrochenen Reich Gottes für die Zeit der markinischen Gemeinde haben können und wie sich im Licht der Jesusfigur und seiner Überzeugungen in Auseinandersetzung mit den politischen, kulturellen, religiösen und sozialen Plausibilitäten römischer Herrschaft Jesunachfolge leben lässt.⁷⁴ Die Frage der verängstigten Schüler im Boot, wer dieser Jesus ist, der sich vor ihnen als Herr über Wind und Wellen zeigt (Mk 4,41), wie auch die Frage der staunenden Synagogenbesucher in Kafarnaum nach dem Inhalt der vollmächtigen Lehre Jesu und seinen Wundertaten (Mk 1,27) sind die eigentlichen Kernfragen, die der markinische Text für seine Zeit und Adressaten beantworten will.⁷⁵ Und um die Identität und Bedeutung Jesu zu charakterisieren, modelliert der markinische Text eine Jesusfigur, die in Anknüpfung, Überbietung, inhaltlichem Kontrast und Widerspruch zu römischen Kaisern steht. Jesus ist mehr und vor allem anders als der Kaiser. Um zudem deutlich zu machen, wie aus der Sicht des Markus gelingende Nachfolge Jesu inhaltlich konturiert ist, erzählt der markinische Text Konstituenten von Jesunachfolge als Kontrastverhaltensweisen zu römischen Machtstrukturen, was zum Beispiel Mk 10,41–45 besonders deutlich vor Augen führt.⁷⁶ Im Haus der Markusgemeinde gibt es keinen *pater familias* als Kaiser *en miniature*, der Herr im Haus wäre und sich bedienen lässt (vgl. Mk 10,28–30), so wie Jesus nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um selbst zu dienen.⁷⁷ Gerade deshalb ist Jesunachfolge im Markusevangelium untrennbar mit der Bereitschaft zum gegenseitigen Dienen verbunden, was Markus im Mittelteil seines Evangeliums im Spiegel der von ihm wahrgenommenen und erzählstrategisch charakterisierten römischen Machtpolitik intensiv einschärft. Zugleich entsteht dadurch das Bild einer markinischen Gemeinde, die den Eindruck einer politisch subversiven Kontrastwelt erweckt, für die das Markus-

74 Vgl. dazu auch Lau, Triumphator (s. Anm. 2), 601–618.

75 Vgl. auch S. Hübenthal, Kollektives Gedächtnis, kulturelle Rahmen und das Markusevangelium, in: Van Oyen, Reading the Gospel of Mark (s. Anm. 4), 217–250, hier 217.

76 Vgl. für Details A. Winn, Tyrant or Servant? Roman Political Ideology and Mark 10.42–45, JSNT 36 (2014), 325–352; ders., „Their Great Ones Act as Tyrants over Them“. Mark’s Characterization of Roman Authorities from a Distinctly Roman Perspective, in: C.W. Skinner/M.R. Hauge (Hg.), Character Studies and the Gospel of Mark (LNTS 483), London 2014, 194–214.

77 Vgl. M. Lau, Die Versuchung der Macht. Neutestamentliche Gegenentwürfe, Zürich 2020, 23–34.

evangelium eine hoffnungsvolle Gegenvision entwirft, die römischen Machtansprüchen und Weltdeutungen kreativ und korrigierend begegnet. Markus eröffnet erzählerisch Freiräume, um anders zu leben und dem anderen Weltenherrscher Jesus und seiner Hoffnung auf das angebrochene Reich Gottes nachfolgen zu können. Das Politische des Markus ist insofern ein Vehikel, ist Mittel zum christologischen und nachfolgethischen Zweck.

Markus Lau

Universität Freiburg (Schweiz)
orcid.org/0000-0001-5230-6771