

2 Einleitung

Ich beginne mit der Erläuterung meiner *Anfragen* an die Erforschung des Markusevangeliums. Dann beschreibe ich die in dieser Arbeit beschrittenen methodischen Zugänge zum Markusevangelium. Anschließend nenne ich das Wesentliche zu *Form und Aufbau* dieser Untersuchung.

2.1 *Anfragen*

2.1.1 Wortwahl

Ich möchte in dieser Arbeit einige Ausdrücke, die zum unreflektierten Sprachschatz der Markusforschung gehören, problematisieren und vermeiden.

„Palästina“ ist eine in der modernen Literatur häufig gebrauchte Ortsbezeichnung, mit der die im Markusevangelium genannten Gebiete Galiläa und Judäa bezeichnet werden. Diese Bezeichnung wird allerdings weder in dieser noch in anderen zeitgenössischen jüdischen Schriften gebraucht. Grund dafür ist, äußerlich, dass „Palaestina“ als offizielle Provinzbezeichnung erst aus der Zeit Hadrians stammt und vorher nur vereinzelt und dann nur von Autoren gebraucht wird, die anderen Völkern angehören.¹⁰ „Palästina“ meint „Land der Philister“ und bezeichnete damit ursprünglich den von den Philistern besiedelten Küstenstreifen neben dem israelischen Siedlungsschwerpunkt im Landesinneren. Zur Zeit des Markusevangeliums gab es schon seit Jahrhunderten keine Philister mehr.¹¹ Nach der Niederschlagung des Freiheitskampfes unter Simeon bar Kosiba (132–135 n.Chr.) war die neue Bezeichnung „Syria Palaestina“ für Judäa, Samaria und Galiläa eine aus einer ganzen Reihe von Maßnahmen, die Rom durchführte, um den Sieg über die rebellierenden Jüdinnen und Juden zu demonstrieren.¹² Nicht einmal der Name sollte an sie erinnern. Es besteht kein Grund, diese polemische und anachronistische Bezeichnung im Rahmen der neutestamentlichen Forschung zu gebrauchen.¹³ Das Markusevangelium selbst liefert genügend angemessene Ortsbezeichnungen.¹⁴

„Altes Testament“ als Bezeichnung für die heiligen jüdischen Schriften ist ebenfalls problematisch, denn das Attribut „alt“ wird oftmals negativ aufgefasst. Auch die Mar-

¹⁰ Herodot, hist. 2,104, vgl. *Noethlichs*, Judentum 10, *Feldman*, Observations 576.

¹¹ Vgl. *Donner*, Philister 755f.

¹² Vgl. *Noethlichs*, Judentum 22.

¹³ Problematisch ist auch, dass der Begriff „Palästina“ in den heutigen politischen Auseinandersetzungen um die Gründung eines Palästinenserstaates neben Israel eine wichtige Rolle spielt. Auch aus dem Grund ist es wenig hilfreich, diesen Begriff für antike Zusammenhänge zu gebrauchen.

¹⁴ S. Seite 34.

kusauslegung hat ihren Teil dazu beigetragen, wie die Interpretationen der Bilder vom neuen Stoff am alten Kleid und neuen Wein in alten Schläuchen (Mk 2,21f) zeigen.¹⁵ Es ist heute zurecht umstritten, den Begriff „Altes Testament“ weiter zu verwenden, insbesondere innerhalb der neutestamentlichen Forschung. Für das Markusevangelium und die anderen Schriften des 1. Jh. n.Chr. ist „Altes Testament“ ein anachronistischer Begriff. Er wird in diesem Sinne erst nachneutestamentlich gebraucht.¹⁶ Das Markusevangelium gebraucht zur Kennzeichnung der biblischen Schriften in ihrer Gesamtheit einfach „(heilige) Schriften“ (Mk 12,24; 14,49). Diesen Ausdruck ziehe ich ebenso wie den Begriff „Bibel“, „biblisch“ (aus dem Griechischen $\tau\alpha\beta\iota\beta\lambda\iota\alpha$, „die Schriften“)¹⁷ der Bezeichnung „Altes Testament“ vor.¹⁸ Wenn ich in dieser Arbeit die Ausdrücke „Schrift“, „Schriften“ oder „Bibel“ gebrauche, meine ich in der Regel den zum Zeitpunkt der Entstehung des Markusevangeliums vorliegenden Teil der Bibel, auch wenn heute die christliche Bibel um das Neue Testament u.a. Schriften erweitert ist.¹⁹

Das griechische Wort „judäisch“ bzw. „Judäer“ (Ιουδαῖος) kann sowohl auf die Provinz „Judäa“²⁰ (Ιουδαία) bezogen werden als auch auf die jüdische Religion bezogen „jüdisch“ bzw. „Jude“ bedeuten. Deshalb ist es im Einzelfall schwierig, die richtige Bedeutung zu finden. Wichtig ist, diese zwei verschiedenen Möglichkeiten jedes Mal in Betracht zu ziehen. In den Bibelübersetzungen wird der Begriff oft ohne Reflexion im religiösen Sinn wiedergegeben. Erschwerend kommt hinzu, dass der Begriff „jüdisch“ bzw. „Jude“ schwierig abzugrenzen ist. Inwieweit können „am Rand“ des Judentums stehende Gruppen sinnvollerweise darunter gefasst werden? Noch vieldeutiger ist der Begriff „Israel“. Er ist gemeinsame Bezeichnung für ganz unterschiedliche historische Gruppen: der 12-Stämme-Bund, der Staat Davids, dessen Nachfolgestaat, der nördliche Teil des alten Israel, die Gesamtheit der israelischen Religion (auch als Selbstbezeichnung der Samaritanerinnen und Samaritaner) bis hin zum heutigen Staat Israel.

Auch das latinisierte griechische Wort „Christus“ ($\chiριστός$, „Gesalbter“) wird bis heute sehr unterschiedlich verstanden. Schon der hebräische Titel „Gesalbter“ ($\mathfrak{מָשִׁיחַ}$) ist sehr vieldeutig und kann sich auf Priester-, Propheten- und Königssalbungen beziehen. Zur Zeit der Abfassung des Markusevangeliums war schließlich der Gesalbtentitel einem zukünftig erwarteten, von Gott geschickten König vorbehalten („Messias“). Der Titel „Gesalbter“ wurde, zumindest von vielen seiner Anhänger und Anhängerinnen, auch Jesus von Nazaret verliehen und schließlich Teil des Eigennamens „Jesus Christus“. In dieser Arbeit gebe ich das Wort meist mit „Messias“ wieder, da der hebräische Begriff im heutigen Sprachgebrauch am besten die Vorstellungen trifft, die sich mit dem Wort im 1. Jh. n.Chr. verbanden.

¹⁵ S. Seite 16.

¹⁶ Der Begriff „altes Testament“, eigentlich „alter Bund“, stammt aus II Kor 3,14.

¹⁷ Vgl. I Makk 1,56; 12,9; II Makk 2,13.

¹⁸ Zenger gebraucht in seiner „Einleitung in das Alte Testament“ den Begriff „Erstes Testament“, vgl. Zenger u.a., Einleitung 14–16.

¹⁹ Zur Bibel des Verfassers s. Seite 36–40.

²⁰ Ich benutze die im Markusevangelium gebrauchte griechische Form „Judäa“ statt des hebräischen „Jehuda“ bzw. „Juda“.

Problematisch ist ebenso der Begriff „christlich“ bzw. „Christen“ und die davon abgeleiteten Begriffe „heiden- und judenchristlich“. Er leitet sich von „Christianer“ (lat. *Christiani*, gräzisiert *Χριστιανοί*) ab, einer im 1. Jh. n.Chr. noch nicht geläufigen Selbst-, sondern einer gelegentlichen Fremdbezeichnung einer jüdischen Gruppe (Act 11,26; 26,28; Tacitus, ann. 15,44).²¹ Die Verwendung dieses Ausdrucks, der später die sich aus der Anhängerschaft Jesu entwickelnde eigenständige Religion bezeichnet, ist für das 1. Jh. n.Chr. bis auf die genannten Ausnahmen anachronistisch. Gleiches gilt auch für die häufige Benennung als „Urchristen und -christinnen“ bzw. „frühe Christen und Christinnen“.²² In die richtige Richtung weist Sigal mit seiner Wortschöpfung „christian jews“. Diese verdeutlicht, dass es sich um Juden und Jüdinnen handelt und bringt mit dem Adjektiv „christlich“ die Art ihrer jüdischen Identität zum Ausdruck.²³ Eine große Verbreitung hat inzwischen der Begriff „Jesusbewegung“ erhalten. Er entstammt der neutestamentlichen sozialgeschichtlichen Forschung, war bei Theissen ursprünglich auf eine Gruppe von „Wanderradikalen“ beschränkt und wurde dann ausgeweitet.²⁴ Eine „Bewegung“ im Sinne eines sozial oder politisch orientierten gemeinsamen Bestrebens stellt die Anhängerschaft Jesu jedoch nicht dar.²⁵ Man kann sie allenfalls als Teil einer größeren messianischen Bewegung im Judentum sehen. Sprachlich angemessener wäre es, von „Jesuanern und Jesuanerinnen“ zu sprechen.²⁶ Ich gebrauche in Ermangelung einer etablierten adäquaten Begrifflichkeit in dieser Arbeit die Bezeichnungen „Anhänger/Anhängerinnen/Anhängerschaft Jesu“ und knüpfe damit an entsprechende im Markusevangelium benutzte Bezeichnungen an.²⁷

Das Begriffspaar „Heiden- und Judenchristen“ stammt aus späterer Zeit und setzte sich erst seit Baur in der neutestamentlichen Forschung durch. Es ist verbunden mit der These, die „frühe Kirche“ sei hauptsächlich vom Konflikt zwischen dem paulinischen „Heidenchristentum“ und dem petrinischen „Judenchristentum“ her zu verstehen.²⁸ Die vielfältigen Entwicklungen innerhalb der Anhängerschaft Jesu werden damit simplifiziert und in ein judenfeindliches Schema gepresst.

²¹ Vgl. I Petr 4,16 aus dem 2. Jh. n.Chr. Erst bei Ignatius wird der Begriff zur Selbstbezeichnung in Abgrenzung zum Judentum, vgl. Ign Eph 11,2; Mag 4; Röm 3,2; Pol 7,3.

²² Sachlich korrekter, doch ebenfalls irreführend, ist die im englischen Sprachraum gebräuchlichere Bezeichnung „proto Christians“.

²³ *Sigal*, Judentum 75.

²⁴ *Theissen*, Soziologie.

²⁵ Vgl. *Schellong*, Lebendigen 32–34.

²⁶ Vgl. die Bezeichnung „Sadduzäer“ als Anhängerschaft Zadoks, die „Herodianer“ als Anhänger der Herodes-Dynastie oder – in anderem historischen Kontext – die Bezeichnung „Sabbatianer“ für die Anhängerschaft des „Messias“ Sabbatai Zwi aus dem 17. Jh.

²⁷ Zu den „Nachfolgenden“ vgl. Mk 1,18; 2,14f; 3,7; 5,24; 6,1; 8,34; 9,38; 10,21.28.32.52; 15,41. Zu den Bezeichnungen „(die) mit Jesus“ und „(die) im Namen Jesu“ s. Seite 18.

²⁸ *Baur*, Christuspartei 114: „Es hatten sich auf diese Weise schon in jenen ersten Zeiten, in welchen das Christenthum kaum erst die engeren Gränzen des Judenthums zu überschreiten und in der Heidenwelt sich einen glücklichern Wirkungskreis zu eröffnen begonnen hatte, zwei entgegengesetzte Parteien mit einem sehr bestimmten Gegensatz der Ansichten gebildet“, vgl. *Colpe*, Wort 44.

„Jahwe“ als Gottesnamen hat die neutestamentliche von der alttestamentlichen Forschung übernommen.²⁹ Diese Aussprache des biblischen Gottesnamens, des sogenannten Tetragramms (יהוָה), wurde lediglich rekonstruiert,³⁰ da dieser bereits lange vor dem Markusevangelium wegen der biblisch gebotenen Namensheiligung³¹ kaum noch ausgesprochen wurde. Alternative Ausdrücke wie „Gott“, „Herr“, „Adonaj“ („mein Herr“³²), „ha-Schem“ („Der Name“) und „Der Ewige“ haben alle ihre Vorzüge und Schwächen.³³ Sie alle sind jedoch dem Ausdruck „Jahwe“ vorzuziehen. Ich gebrauche in dieser Arbeit die Bezeichnung „Gott“.³⁴

In der griechischen Bibelübersetzung Septuaginta wird der Gottesname meist mit „Herr“ (κύριος) wiedergegeben. Dies entspricht der später durch die masoretische Vokalisation nahegelegten Aussprache des Gottesnamens als „Adonaj“ (אֲדֹנָי → יְהֹוָה).³⁵ Es ist allerdings unsicher, seit wann in Septuagintatexten so verfahren wurde. Trobisch vermutet, dass die Wiedergabe des Gottesnamens als „Herr“ erst in christlich überlieferten Septuagintatexten begann.³⁶

In den Qumranschriften wird dem Aussprechen des Gottesnamens oft durch Schreibung als vier Punkte³⁷, Ersatz durch das aramäische „Er“ (אֲדֹנָא)³⁸ oder Schreibung in althebräischen Buchstaben vorgebeugt.³⁹ In anderen Qumranschriften wird selbst das hebräische Wort „Gott“ (לָא) in althebräischer Schrift geschrieben.⁴⁰ Im 1. Jh. n.Chr. gilt allgemein, dass der Gottesname nicht ausgesprochen werden darf,⁴¹ außer von jüdischen Priestern an bestimmten Stellen im Gottesdienst.⁴² Ferner wird er in Flüchen⁴³, magischen Beschwörungen⁴⁴ und judentfeindlichen gnosti-

²⁹ Die diesen durch den Fachterminus der Pentateuchforschung „Jahwist“ bzw. „Jehovist“ verewigt hat. Der „Jahwist“ soll am Hof Salomos den Grundstock des Pentateuch verfasst haben.

³⁰ Seit dem 14. Jh. kam die Lesung „Jehova“ auf, vgl. *Gesenius*, Handwörterbuch s.v. יהוה. Die Aussprache „Jahwe“ wurde Anfang des 19. Jh.s rekonstruiert, vgl. *Eijffeldt*, *Jahwe* 515.

³¹ Ex 20,7; Dtn 5,11.

³² Wörtlich bedeutet „Adonaj“ (אֲדֹנָי) „meine Herren“ in der Mehrzahl. Durch unterschiedliche masoretische Vokalisation wird „'adōnāj“ (אֲדֹנָי) Menschen gegenüber von „'adōnāj“ (אֲדֹנָי) Gott gegenüber unterschieden. Die Einzahl „mein Herr“ („'adōnī“) wird nur Menschen gegenüber gebraucht.

³³ „Gott“ ist neben „Herr“ der gängige Ausdruck in den jüdischen Schriften des 1. Jh. n.Chr., auch im Markusevangelium. „Gott“ ist jedoch eine allgemeine Bezeichnung und kann mit gutem Recht auch für Götter anderer Religionen gebraucht werden. Der Ausdruck „Herr“ weckt ungewollte „Herr“-schaftsassoziationen und wird zudem in der Alltagssprache anders gebraucht. „Adonaj“ hat als Anrede Gottes eine lange Tradition und drückt gleichzeitig etwas über die Glaubensbeziehung aus. Der „Ewige“ beschränkt sich auf einen Teilaspekt Gottes, ähnlich wie der „Barmherzige“, der „Allmächtige“ o.ä. Alle genannten Ausdrücke bezeichnen zudem Gott mit personhaft-männlichen Begriffen. Einzig „ha-Schem“ ist eine neutrale Bezeichnung und verweist konsequent auf den Gottesnamen selbst. Der Ausdruck bleibt dafür sehr abstrakt.

³⁴ Trotz der in Anm. 33 genannten Einwände. Den Gottesnamen in biblischen Zitaten gebe ich in Kapitelchen wieder.

³⁵ Vgl. CD XV,1; ySan 28b; bPes 50a; bKid 71a.

³⁶ Vgl. *Trobisch*, Endredaktion 20–25. In der griechischen Levitikusübersetzung 4Q120 wird der Gottesname in griechischer Umschrift wiedergegeben (ιαω).

³⁷ 1QS VIII,14; 4QTest 1; 4Q176a 1,6f.9.

³⁸ 1QS VIII,13; CD IX,5; 4Q299 Frgm. 2,II,12.

³⁹ 1Q15; 3Q3; 4Q26; 4Q160; 4Q161; 4Q171 II,4.13.25; III,14f; 4Q183 Frgm. 2,1; Frgm. 3,1; 11QPs^a.

⁴⁰ 1Q14; 1Q27; 1Q35; 3Q14; 4Q179; 4Q183 Frgm. 1,II,3; 4Q258 Frgm. 2,III,9; 4Q406 Frgm. 1,2; Frgm. 3,2; 6Q15; 6Q18. Vgl. *Maier*, *Qumran-Essener* III,8.

⁴¹ Vgl. Ant 2,12,4/§276.

⁴² Vgl. mTam 7,2; mSot 7,6; MekhY 13,3; SifBam 6,23/§39; 6,27/§43.

schen Texten genannt.⁴⁵ Von Abba Schaul (um 150 n.Chr.) ist der Ausspruch überliefert: „Auch wer den Namen mit seinen Buchstaben ausspricht (hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt)“.⁴⁶

Der Verfasser des Markusevangeliums hat sich Mühe gegeben, vielfältig und vorsichtig von Gott zu sprechen und so das Gebot der Namensheiligung zu wahren. Er spricht fast ausschließlich einfach von „Gott“ (ο Θεός)⁴⁷, einmal vom „Gelobten“ (εὐλογητός)⁴⁸ und einmal von „Macht“ (δύναμις)⁴⁹. An wenigen Stellen wird Gott im Zusammenhang mit Jesus (und seinen Schülern) „Vater“ (πατήρ, bzw. auf Aramäisch αββα = Αβά) genannt.⁵⁰ Gottes Wirken wird mehrfach vermittelt beschrieben, etwa durch den (heiligen) „Geist“ (πνεῦμα)⁵¹ oder die „Stimme“ (φωνή)⁵². Oder es wird stellvertretend für Gott von seinem Ort gesprochen und „in den Himmeln“ (ἐν τοῖς οὐρανοῖς) oder „in den Höhen“ (ἐν τοῖς ὑψίστοις) gesagt.⁵³ Häufig wird vom Handeln Gottes mithilfe von Passivkonstruktionen gesprochen (Passivum divinum).⁵⁴ An einigen Stellen wird der Gottesname durch ein Possessivpronomen ersetzt, z.B., „seine Straßen“, „mein Sohn“, „sein Kreuz“ oder „mein Haus“ (Mk 1,3.11; 8,34; 11,17), in Schriftzitaten auch durch Personalpronomen (z.B. Mk 1,2; 12,36).

In ähnliche Richtung geht die Beobachtung, dass, wo Gott im Markusevangelium in direkter Rede spricht, seine Rede aus zusammengefügten Bibelworten unterschiedlicher Herkunft besteht (Mk 1,2f.11; 9,7).⁵⁵ Indem so Gott sich selbst „zitiert“, stellt der Verfasser des Markusevangeliums sicher, dass Gott nur Authentisches sagt. Dass sich in

⁴³ Vgl. mSan 7,5. Dort wird auch beschrieben, dass im Falle eines Prozesses wegen Gotteslästerung der Gottesname auch während des Verfahrens ausgesprochen werden muss, wenn es für die Urteilsfindung notwendig ist.

⁴⁴ PGrM XII,64.75.285; XV,14; XXIIa,24; XXIII,6; XXVIIIb; XXXV,20; XXXVI,42.197.308 u.a.

⁴⁵ Als dem wahren Gott untergeordneter „Jao“ im Johannesapokryphon NHC II,1,11,30; 12,20; Schrift ohne Titel NHC II,5,101,15.29; Pistis Sophia 7; 136; 140; 142, vgl. Bücher Jeu, Ophiten bei Origenes, Contra Celsum 6,31.

⁴⁶ mSan 10,1, vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar 1, 544, vgl. CD XV,1-3.

⁴⁷ Vgl. zu den einzelnen folgenden Ausdrücken *Dalman*, Worte 146–191. Von „Gott“ spricht der Verfasser insgesamt 48-mal. Ein Dämon spricht vom „höchsten Gott“ (Θεός ὑψίστος, Mk 5,7), einmal Jesus vom „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs“ (Θεός Αβρααμ, Θεός Ισαακ, Θεός Ιακώβ, Mk 12,26, vgl. Ex 3,6), am Kreuz ruft Jesus auf Aramäisch „mein Gott, mein Gott“, ελωι, ελωι (= Ιησούς) Mk 15,34, Zitat von Ps 22,2, vgl. Seite 117f. An einer Stelle wird möglicherweise das Gottesattribut „Zebaot“ umschrieben, s. Seite 233.

⁴⁸ Mk 14,61.

⁴⁹ Mk 14,62.

⁵⁰ Mk 8,38; 11,25; 13,32; 14,36. Dem entspricht, dass Jesus Mk 1,11; 3,11; 5,7; 9,7; 13,32; 15,39 als Sohn Gottes, Mk 14,61 des Hochgelobten (Gottes) bezeichnet wird. Vgl. den „geliebten Sohn“ im Winzerrätsel Mk 12,6. Mk 1,1 ist textkritisch umstritten. Da „Herr“ (κύριος) sowohl Jesus (Mk 2,28; 7,28; 12,37) als auch Gott (Mk 12,9.11.29f.; 13,20) genannt werden (vgl. Mk 12,36/Ps 110,1), könnten an einzelnen Stellen beide gemeint sein, so Mk 1,3; 5,19; 11,3.9; 13,35. Zu αββα vgl. Rüger, Aramaismen 73f.

⁵¹ Mk 1,8.10.12; 3,29; 12,36; 13,11.

⁵² Mk 1,11; 9,7.

⁵³ Mk 1,11; 10,21; 11,10.25.30f. Vgl. den spiegelbildlichen Ausdruck „auf der Erde“ (Mk 2,10), in dem ein „in den Himmeln“ mitschwingt, vgl. *Dalman*, Worte 174–178.

⁵⁴ Mk 2,5; 4,24f; 10,40; 16,6 u.ö.

⁵⁵ S. Seite 98.104.106.

den Schriften Gottes Wille manifestiert, wird auch in der Wendung, etwas „muss“ geschehen, deutlich.⁵⁶

Der Begriff „Midrasch“ (מִדְרָשׁ, abgeleitet von מִדְרַשׁ, suchen, fragen) wird in der Forschung nicht einheitlich gebraucht. Das Bedeutungsspektrum reicht von einer allgemeinsten Bedeutung „jüdische Auslegung“ bis hin zur literaturwissenschaftlichen Bezeichnung bestimmter rabbinischer und mittelalterlich-jüdischer Literaturwerke. In der neutestamentlichen Forschung ist der Begriff „in Mode“ gekommen und wird für unterschiedliche Formen gebraucht, die auf einen jüdischen Ursprung zurückgeführt werden. Deshalb vermeide ich diesen Begriff als Form- oder Gattungsbezeichnung und spreche genauer von „Pescher“, „Haggada“, „Halacha“, „Allegorie“, „Typologie“ u.a. Wo ich von „Midrasch“ spreche, meine ich die so bezeichneten jüdischen Literaturwerke, die sogenannten Auslegungsmidraschim, wie Mekilta, Sifre u.a.

Inkonsequent bleibe ich bei der Bezeichnung des Verfassers⁵⁷ und Titels des Markusevangeliums. Hier spreche ich von einem (männlichen) Verfasser, der das Markusevangelium geschrieben hat, obwohl dies unbewiesene, aus der Tradition übernommene Annahmen impliziert. Ob der Verfasser „Markus“ hieß, ob er nur einer oder ob „er“ eine Gruppe war, ob „er“ vielleicht kein Mann, sondern eine Frau gewesen war, wird oft nicht reflektiert. In jedem Fall spielen Frauen in seinem Buch eine große Rolle⁵⁸, und ich gebrauche, auch im Anschluss an dieses, Frauen einschließende Formulierungen.

2.1.2 Widersprüche

Der latente Antijudaismus in der früheren Erforschung des Markusevangeliums hat seine Spuren bis in heutige Zeit hinterlassen. Liest man die Kommentare zum Markusevangelium, kann man den Eindruck bekommen, das Buch sei gegen das Judentum gerichtet.

Schenke interpretiert die Sprüche vom neuen und alten Kleid bzw. neuen und alten Schläuchen (Mk 2,21f) als Ansage der „Unvereinbarkeit von ‚neuer Lehre und Praxis‘ Jesu und seiner Jünger mit der des durch die Schriftgelehrten repräsentierten Judentums“⁵⁹, als „Unvereinbarkeit von alter und neuer Religion“⁶⁰. Für Schenke tritt in diesen Versen die Praxis der Jüngerschaft „an der Stelle der von Jesu Gegnern bestimmten jüdischen Lebenspraxis“⁶¹. „Die alten Formen des Judentums können sie [die neue Lebenspraxis, J.M.-D.] nicht aufnehmen“⁶². Ähnlich interpretiert Flus-

⁵⁶ Mk 8,31; 9,11; 13,7.10.14.

⁵⁷ Mit „Verfasser“ bezeichne ich in dieser Arbeit stets den Verfasser des Markusevangeliums.

⁵⁸ S. Seite 196.

⁵⁹ Schenke, Markusevangelium (1988) 56. Vgl. die Widerlegung dieser alten Auslegungstradition von Schellong, Wein.

⁶⁰ Schenke, Markusevangelium (1988) 71.

⁶¹ Schenke, Markusevangelium (1988) 137.

⁶² Schenke, Markusevangelium (1988) 161. In seinem neuen Kommentar baut Schenke diese Auslegung noch aus, vgl. Schenke, Markusevangelium (2005) 22f.31f.

ser aus jüdischer Sicht diese Verse.⁶³ Jesus verkündete die eschatologische Außerkraftsetzung (eines Teils) des jüdischen Gesetzes in den Streitgesprächen um das Fasten (Mk 2,18–22), um den Sabbat (Mk 2,23–3,6) und um die Reinheit (Mk 7,1–23), vgl. Pesch, der Schulz zitiert: „Wie die breite Reproduktion gesetzeskritischer Traditionen in den Streit- und Schulgesprächen belegt, hat für Markus ‚Jesus die Kult- und Zeremonialtora des Mose und die Vätertradition der Pharisäer eschatologisch außer Kraft gesetzt‘“⁶⁴. Gnilka bemerkt: „Ihre [der Juden, J.M. D.] Speisegebote werden für Unsinn erklärt“⁶⁵. Nach Bultmann wird Jesus im Markusevangelium dargestellt „als der Gottessohn, der die jüdische Tradition in ihrer Gottwidrigkeit enthüllt“⁶⁶.

Die feindseligen und unverständigen Gegner Jesu (Mk 4,11f; 6,1–6; 7,1–13; 8,12; 9,19) ständen repräsentativ für das gesamte Judentum, was Gnilka vorsichtig ausdrückt: „Das aus Jes 6,9f genommene Verstockungswort (4,12) wird man nicht ohne einen Bezug auf Israel verstehen können.“⁶⁷ Die Verfluchung des Feigenbaums durch Jesus und sein anschließendes Verdorren (Mk 11,12–14.20–25) symbolisierte die Verwerfung und Vernichtung Israels.⁶⁸ Das Rätsel⁶⁹ von den Winzern (Mk 12,1–9) stelle den jüdischen Freiheitskampf, die Eroberung des Landes durch die römischen Truppen und die Ermordung der Einwohnerinnen und Einwohner Jerusalems als Strafe für die Kreuzigung Jesu dar. Die Stellung Israels vor Gott werde den Christen übertragen. So sagt Gnilka: „Die beißenden Vorwürfe, die das Gleichnis von den bösen Weingärtnern an die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten richtet, sind gepaart mit der Verheißung, dass andere den Weinberg empfangen werden. Man wird dabei an das neue Volk Gottes zu denken haben.“⁷⁰

Durch die Qualifizierung des Tempels, der eigentlich ein „Bethaus für alle (fremden) Völker“ sein soll, als einer Räuberhöhle und Jesu demonstrative Austreibung der Händler (Mk 11,15–19) werde im Markusevangelium die Zerstörung des Tempels (Mk 13,2) und das Ende des Tempelkultes (Mk 12,33) als Strafe Gottes und Eröffnung des Heils für die „Heiden“ gesehen. Gnilka beruft sich in seiner Darstellung auf im Markusevangelium selbst als Falschaussagen gekennzeichnete Worte Jesu: „Markus hat den Tempelprotest als Abschaffung des Kultes durch Jesus verstanden (...) Jesus sagt den Untergang des Tempels voraus (13,2), nach einem in den Synhedralprozeß eingebrachten Wort als seine eigene Tat (14,58; vgl. 15,29).“⁷¹ „Der Tempel (...) wird durchweg negativ beurteilt“⁷². Schenke führt diese Auslegungslinie weiter: „Aufgerichtet ist ein neuer, nicht mit Händen gemachter Tempel (14,58) in der Gemeinschaft der Jesusjünger. Jesus selbst ist sein ‚Eckstein‘ (12,10f)“⁷³. Ähnliches werde durch das Zerreissen des Tempelvorhangs beim Tode Jesu beschrieben (Mk 15,38).⁷⁴

⁶³ Flusser, Wein 113f.

⁶⁴ Pesch, Markusevangelium I, 14.

⁶⁵ Gnilka, Evangelium I, 28.

⁶⁶ Bultmann, Theologie 478.

⁶⁷ Gnilka, Evangelium I, 28, vgl. Schenke, Markusevangelium (1988) 36.

⁶⁸ Vgl. Vielhauer, Geschichte 340.

⁶⁹ Die im Markusevangelium als „parabolē“ (παραβολή, Mk 3,23; 4,2.10–13.30.33f; 7,17; 12,1.12; 13,28, hebräisch „mäschäl“, לְשָׁבֵד) bezeichneten Abschnitte stellen weniger „Gleichnisse“ dar (so die übliche Übersetzung des Begriffes), sondern „Rätsel“ Jesu, die gelöst bzw. interpretiert werden sollen.

⁷⁰ Gnilka, Evangelium I, 29, vgl. Pesch, Markusevangelium I, 14. Bedenbender, Feigenbaum 27, Anm. 38, Gnilka, Evangelium I, 34, Truitt, Function 185, Anm. 64. Vgl. dagegen die Feststellung von Weren, Use 12f, dass der Verfasser des Markusevangeliums die Schärfe des von ihm an dieser Stelle verarbeiteten Weinbergliedes Jesajas deutlich abmildert.

⁷¹ Gnilka, Evangelium I, 28.

⁷² Gnilka, Evangelium I, 28.

⁷³ Schenke, Markusevangelium (1988) 167.

⁷⁴ Vgl. Vielhauer, Geschichte 347, Schweizer, Evangelium, 195, Schenke, Markusevangelium (2005) 346.

In Jesu Begegnung mit der syrophönizischen Frau (Mk 7,24–30) werde die Hinwendung zum „Heidentum“ favorisiert.⁷⁵ Im Bekenntnis des römischen Kommandanten (Centurio), dass der gekreuzigte Jesus ein Sohn Gottes war (Mk 15,39), manifestiere sich die „heidenchristliche“ Ausrichtung des Markusevangeliums. Gnilka schreibt: „Das ganze Gewicht trägt das Bekenntnis des römischen Kenturio, das als letzte christologische Akklamation das besondere Interesse des Evangelisten an der Gottessohn-Christologie bekundet. Es ist eine Art christologischer Summe, die alle vorausgehenden Akklamationen und Anfragen, wer dieser sei, zusammenfaßt.“⁷⁶ (...) Der Kenturio unter dem Kreuz, dessen Zugehörigkeit zum Heidentum Markus bewußt war, spricht das letztgültige Bekenntnis im Evangelium“.⁷⁷

Diese Sicht hängt u.a. mit dem Forschungsklischee vom „heidenchristlich“ orientierten Markus- im Gegensatz zum „judenthristlich“ orientierten Matthäus- und zum ausgleichenden Lukasevangelium zusammen.⁷⁸ Der Verfasser habe sein Buch für „Heidenchristen“ geschrieben.⁷⁹ Im Zusammenhang damit steht die alte These von den zwei gegensätzlichen Fraktionen innerhalb der „frühen Kirche“, einer rückwärtsgewandten judenthristlich-petrinischen und einer fortschrittlichen heidenchristlich-paulinischen. Abgesehen von der fragwürdigen Begrifflichkeit⁸⁰ ist das Matthäusevangelium bei genauem Hinsehen stärker als das Markusevangelium an Adressatinnen und Adressaten gerichtet, die anderen Völkern oder Religionen angehören.⁸¹ Alle drei Schriften weisen eine innerjüdische Perspektive auf.

Im Hintergrund des Markusevangeliums sind keine Ansätze einer von den Synagogen-gemeinden getrennten Organisierung der Jesusanhänger und Jesusanhängerinnen erkennbar.⁸² Sie heben sich lediglich dadurch aus den Synagogengemeinden heraus, dass sie sich auf Jesus als Messias berufen und andere – zumindest von dem in Judäa üblichen abweichende – Sabbat- und Reinheitsvorstellungen haben. Bezeichnungen für sie sind etwa „die mit Jesus“⁸³, „die im Namen Jesu“⁸⁴. Im Markusevangelium wird vorausgesetzt, dass die Umgebung die Anhängerschaft Jesu als jüdische Gruppe betrachtet (etwa Mk 2,18, wo die Schüler Jesu mit denen des Johannes und denen der Pharisäer verglichen werden).⁸⁵ Die in den Kommentaren zum Markusevangelium oftmals ange-

⁷⁵ Vgl. Gnilka, Evangelium I, 29: „Die Syrophönikierin ist ein Erstling aus den Heiden, der Jesus durch seinen Glauben überzeugt.“

⁷⁶ Gnilka, Evangelium I, 26.

⁷⁷ Gnilka, Evangelium I, 29.

⁷⁸ Z.B. von Bultmann, Theologie 478.

⁷⁹ Vielhauer, Geschichte 345, schreibt: „Es steht außer Zweifel, dass Mk sein Buch für hellenistisch-heidenchristliche Leser verfasst hat“. Gnilka, Evangelium I, 34 nennt nur (ausschließlich?) „heidenchristliche“ Gemeinden als Adressaten des Evangeliums, ähnlich Lührmann, Markusevangelium 11: Die Leser „gehören offenbar zu jenem über die erzählte Welt hinausgehenden Bereich ‚alle Völker‘ (13,10), in den das Evangelium übertragen worden ist“.

⁸⁰ S. Seite 13.

⁸¹ Vgl. Berger, Theologiegeschichte 733f.

⁸² So fehlt etwa anders als im Matthäusevangelium und in der Apostelgeschichte (Mt 16,18; 18,17; Act 5,11 u.ö.) der Begriff „Gemeinde“ (ἐκκλησία), vgl. Berger, Theologiegeschichte 686.

⁸³ Mk 3,14; 5,18; 14,67.

⁸⁴ Mk 9,37–41; 13,6.13. Für Berger, Theologiegeschichte 688, leben sie im Kontext des Judentums wie „Fische im Wasser“.

⁸⁵ Vgl. auch die zahlreichen Fragen und Vorwürfe der Pharisäer an Jesus und seine Schüler, die nur Sinn haben, wenn jene diese als Juden sahen.

führten Belege für die mangelnde Vertrautheit der Leserinnen und Leser mit jüdischen Bräuchen lassen sich auf andere Weise erklären.⁸⁶

Der Hinweis auf spezielle Reinigungsvorschriften der „Pharisäer und aller Judäer (bzw. Juden)“ (οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι, Mk 7,3) lässt sich auch damit erklären, dass hier Ἰουδαῖοι nicht religiös „Juden“ meint, sondern geografisch „Judäer“, „Menschen in oder aus Judäa“, wofür auch die Einleitung „die aus Jerusalem (nach Galiläa) kamen“ spricht (Mk 7,1). Auch in Mk 1,5 bedeutet ἡ Ἰουδαία χώρα das „judäische Gebiet“ (d.h. „Judäa“, vgl. Mk 3,7; 10,1; 13,14) und nicht das „jüdische Gebiet“.

Der Verfasser setzt bei den Leserinnen und Lesern vielfältige Kenntnisse der jüdischen Religion voraus. Im Einzelnen sind dies Kenntnisse von Bibel und Schriftauslegung, Vertrautheit mit Schreibern Pharisäern und Sadduzäern⁸⁷, Ältesten, Priestern und Hohenpriestern⁸⁸, Anrede mit „Rabbi“⁸⁹, Synagogen⁹⁰, Tempel- und Opferwesen, Reinheitsvorstellungen, Fasten⁹¹, exorzistischen Praktiken, Kleidungsvorschriften⁹², Gebeten und Liedern⁹³, Messiaserwartungen⁹⁴, Bestattungswesen⁹⁵, Himmels- und Höllenvorstellungen⁹⁶, Sabbat⁹⁷, Passa und Mazzot⁹⁸. Die Leserinnen und Leser gehören dem Judentum an, sei es als gebürtige Juden und Jüdinnen oder als Proselytinnen oder Pro-

⁸⁶ Vgl. *Viethauer*, Geschichte 345, *Schmithals*, Evangelium 1, 342, *Weiß/Bousset*, Evangelien 134.

⁸⁷ Mk 2,13–3,6; 7,1–13; 8,11.15; 10,2; 12,13.18–27.

⁸⁸ S. Seite 236.

⁸⁹ „Rabbi“ (ῥαββί = רַב, „mein Großer/Herr/Lehrer“) ist das aramäische Äquivalent für „Lehrer“ (διδάσκαλε, im Vokativ) und wird vom Verfasser nicht ins Griechische übersetzt, vgl. Mk 9,5; 11,21; 14,45, vgl. das betonte „Rabbuni“ („mein Herr!“, ραββουνί, Mk 10,51) und dazu *Rüger*, Aramaismen 81.

⁹⁰ Als Lehr- (Mk 1,21–29; 6,2) und Predigtstätten (Mk 1,39) am Sabbat (Mk 1,21–29.39; 3,1; 6,2), als Gerichtsstätten (Mk 13,9), mit Leitern (Mk 5,22–24.35–43) und Schreibern, die den Vorsitz führen (Mk 12,39).

⁹¹ Mk 2,18–20.

⁹² Mk 6,56 (vgl. Mk 5,25–34) trägt Jesus „Schaufäden“ (κράσπεδον, פְּנַזְנָן nach Num 15,37–41; Dtn 22,12, vgl. den gleichnamigen alten kleinen Talmudtraktat, vgl. *Stemberger*, Einleitung 230. Vgl. auch die in Mk 12,38 erwähnte Kleidung der Schreiber.

⁹³ Das Morgengebet (Mk 1,35, das in Judäa später nicht vor Tagesanbruch üblich war, vgl. mBer 1,2; 4,1, doch vgl. Sap 16,28, Bell 2,8,5/§128) und das Abendgebet (Mk 6,46, vgl. mBer 1,1), üblicherweise das „Schema“ Dtn 6,4–9 (vgl. Dtn 6,7: „wenn du in deinem Haus sitzt und wenn du auf dem Weg gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst.“ Mk 1,38f ist evtl. eine Anspielung darauf). Den „Segen“ (εὐλογία) über das Essen spricht einer für alle (vgl. Mk 6,41; 8,7; 14,22; mBer 6,6), das „Dankgebet“ (εὐχαριστία) über das Brot (vgl. Mk 8,6) lautet nach mBer 6,1 „Gelobt seist du unser Gott, ewiger König, der du Speise aus der Erde her vorbringst.“ Das Dankgebet über den Wein („der du die Frucht der Rebe schaffst“, mBer 1,1) wird nach dem Essen von einem für alle gesprochen (Mk 14,23; mBer 6,6). Mk 14,25 zitiert mit dem Ausdruck „Frucht des Weinstocks“ aus diesem Gebet, vgl. *Fiebig*, Erzählungsstil 135. Vgl. weiter die Handauflegung (Mk 1,41; 5,23; 10,16), das Lied nach dem Passamahl (üblicherweise der zweite Teil des Hallels (Halleluja-Psalmen) Ps 115–118, vgl. Mk 14,26) und verschiedene Psalmen: Ps 118 in Mk 11,9; 12,10f, Ps 110 in Mk 12,36, Ps 22, der das Kapitel Mk 15 durch zieht, s. Seite 237.

⁹⁴ Mk 1,1; 8,29; 9,41; 12,35; 13,21; 14,61; 15,32.

⁹⁵ Totensalbung (Mk 14,8; 16,1), Einwickeln (Mk 15,46, vgl. mKel 9,4), Begräbnis (Mk 6,29; 14,8; 15,46) in Felsengräbern (Mk 5,2–5; 15,46; 16,2–5) mit steinernen Türen (Mk 15,46; 16,3f), Trauerriten, wie Fasten (Mk 2,20), Totenklage (Mk 5,38f, vgl. Bell 3,9,5/§434–437; mKet 4,4) und Kleidung zerreißen (Mk 14,63f).

⁹⁶ Von einem Himmel: Mk 4,32; 6,41; 7,34; 8,11; 10,21; 11,30f; 13,25.27.31f; 14,62, von mehreren Himmeln: Mk 1,10f; 11,25; 12,25. Zur „Hölle“ vgl. Anm. 723.

selyten, d.h. ehemaligen Angehörigen anderer Religionen, die zum Judentum übergetreten sind, oder sind mit diesem als „Gottesverehrende“, d.h. am Übertritt zum Judentum Interessierte, stark vertraut.⁹⁹

Die Erklärung, dass die Sadduzäer sagen, es gäbe keine Auferstehung (Mk 12,18), ist ein Lesehinweis, das folgende Beispiel gleich unter dem Gesichtspunkt „Auferstehung“ wahrzunehmen. Was eigentlich aber „Sadduzäer“ sind, setzt der Verfasser bei seinen Leserinnen und Lesern voraus ebenso wie die Kenntnis von „Pharisäern“. Der jüdische Historiker Josephus dagegen erklärt in seinen *Antiquitates judaicae* nach dem Markusevangelium verfassten Büchern diese Gruppen seinen Leserinnen und Lesern genau.¹⁰⁰

An einer Stelle werden „Älteste“ ohne Erklärung als Überlieferer der Lehre eingeführt (Mk 7,3,5). An anderen Stellen werden Älteste zusammen mit Hohenpriestern und Schreibern genannt (Mk 8,31; 11,27; 14,43,53; 15,1). Mit den erstgenannten Ältesten sind Personen aus der Geschichte Israels genannt, die nach pharisäischer und später gemeinjüdischer Vorstellung die nur mündlich überlieferten Gesetze weitergaben. Im Mischnatraktat *Avot* heißt es: „Mose hat die Thora auf dem Sinai empfangen und sie dem Josua überliefert, und Josua den Aeltesten, und die Aeltesten den Propheten, und die Propheten haben sie den Männern der großen Versammlung überliefert“ (mAv 1,1).¹⁰¹ An den anderen Stellen des Markusevangeliums sind mit „Älteste“ Mitglieder des Gerichtshofs (Synhedrium) von Jerusalem gemeint (so seit der Hasmonäerzeit, vgl. I Makk 1,26; Ant 12,3,3/§142, mit Wurzeln in der Nachexilszeit, vgl. Esr 5,5). Die Kenntnis über den Unterschied zwischen diesen verschiedenen „Ältesten“ setzt der Verfasser bei seinen Leserinnen und Lesern voraus.

⁹⁷ Der Sabbat wird dargestellt als Tag der Arbeitsruhe (Mk 2,23–3,6; 15,42; 16,1), des Gottesdienstes und des Unterrichts in der Synagoge (Mk 1,21f; 6,2). Außerdem ist der Sabbat der vorausgesetzte Tag des Schabbatwechsels in Mk 2,25f. Wenn „Rüsttag“ mit „(Tag) Vor(dem)sabbat“ (*προσάρβατον*, Mk 15,42) erläutert wird, so erinnert der Verfasser daran, dass Josef von Arimatäa vor dem Sabbat, dem Tag der Arbeitsruhe, Jesu Leichnam abnehmen muss, der dann auch erst nach dem Sabbat, am ersten Tag der Woche, gesalbt werden kann (Mk 16,1f). Ebenso werden die Kranken erst nach Sonnenuntergang, der als Ende des Sabbats galt, zu Jesus getragen (Mk 1,32).

⁹⁸ Das Passafest (Mk 14,1–16) mit Passaopfer (Mk 14,12), anschließendem Passaessen mit der Passaliturie (Mk 14,16–26) mit Passabecher (Mk 14,23–25), Gesang und Lobsprüchen (s. Anm. 93 und vgl. mPes 10,5). Bereits Mk 10,32f weist mit dem Terminus „hinaufgehen“ (*ἀναβαίνω*) auf die Reise zum Passafest hin, vgl. Ps 122,4. Vom „Passa(fest)“ ist erst Mk 14,1 die Rede. Der Verfasser setzt das Wissen um den Anlass von Jesu Reise nach Jerusalem bei den Leserinnen und Lesern voraus. Das Mazzot (Fest der ungesäuerten Brote) wird Mk 14,1,12 erwähnt.

⁹⁹ Vgl. Robbins, *Boundaries* 219f.242, *Bedenbender*, Römer 7–10, Schmithals, *Evangelium 1*, 46f, für die von ihm angenommene Grundschrift des Buchs.

¹⁰⁰ Vgl. Bell 2,8,14/§162–166; Ant 13,5,9/§171–173; 13,10,6/§297f; 18,1,2–4/§11–17, Josephus, Vita 2/§10–12, vgl. Lührmann, *Markusevangelium 6*, Hengel, Entstehungszeit 15: „Kein neutestamentlicher Autor zeichnet die verschiedenen Gruppen im jüdischen Palästina zur Zeit Jesu so zutreffend und zeitnah wie Markus“.

¹⁰¹ Übersetzung aus Hoffmann, *Mischnajot IV*, 327. Vgl. Ant 13,10,6/§297; MekhY 15,22, vgl. Perrot, *Reading 148*.