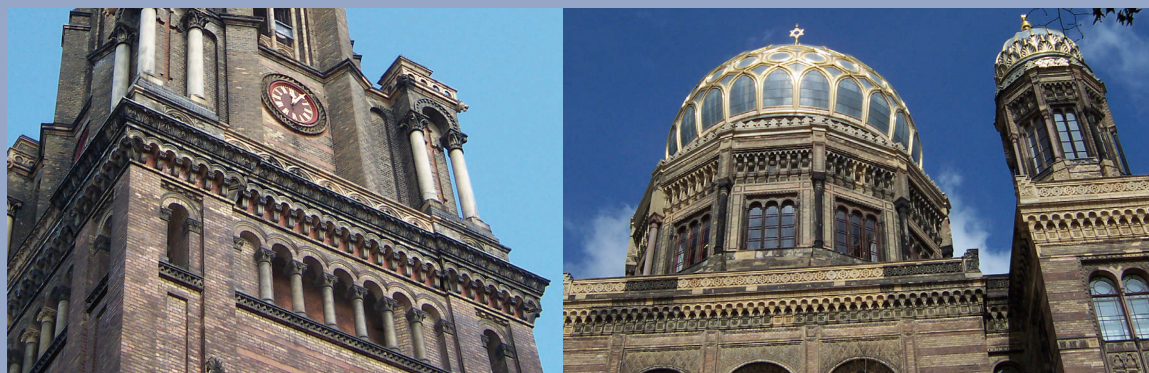


Andreas Bedenbender



# Frohe Botschaft am Abgrund

Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg



# FROHE BOTSCHAFT AM ABGRUND

# STUDIEN ZU KIRCHE UND ISRAEL. NEUE FOLGE (SKI. NF)

Herausgegeben von  
dem Institut Kirche und Judentum (IKJ)

Band 5



# ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER UMWELT (ABU)

Herausgegeben von  
dem Verein Lehrhaus e. V.

Band 2

Andreas Bedenbender

# FROHE BOTSCHAFT AM ABGRUND

DAS MARKUSEVANGELIUM UND DER JÜDISCHE KRIEG



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig



Andreas Bedenbender, geboren 1964, ist Pfarrer der EKvW. Er studierte in Göttingen, Heidelberg, Jerusalem, Berlin und Tübingen. Langjährige Tätigkeit am Institut Kirche und Judentum in Berlin. Seit 1992 Redaktionsmitglied der exegetischen Zeitschrift »TEXTE & KONTEXTE«. Seit 2001 Mitglied des *Enoch Seminar*.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany · H 7639

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig  
Coverbild: Teilansichten des Turms der Evangelischen Zionskirche zu Berlin und der Neuen Synagoge (Oranienburger Straße) zu Berlin.  
Satz: Andreas Bedenbender mit TUSTEP  
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03265-5  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

*Dedicated to the memory of Hanan Eshel,  
Exemplary Scholar and True Mensch*



# VORWORT

Dieses Buch unternimmt den Versuch, das Markusevangelium als ein Krisendokument zu verstehen – als poetische Reaktion auf den Jüdischen Krieg, auf die Verheerung Galiläas und die Zerstörung Jerusalems. Was immer an ungebrochener Verkündigung der frohen Botschaft von Jesus Christus, dem Sohn Gottes, vor dem Jüdischen Krieg möglich gewesen war, nach dem Untergang Jerusalems war es nicht länger möglich, jedenfalls nicht für den Verfasser des ältesten der drei synoptischen Evangelien. Im Markusevangelium wird darum nicht Theologie getrieben, »als wäre nichts geschehen«, und ebensowenig erkennen wir in ihm das Bemühen, die Spannung zwischen christologisch begründeter Heilsgewißheit auf der einen Seite und der Erfahrung realer Heillosigkeit auf der anderen in einer Synthese aufzuheben. Statt dessen, so die hier vertretene These, ist das Werk darauf angelegt, diese Spannung ohne den mindesten Versuch einer Abmilderung zur Geltung zu bringen und sie so als Aporie zu erweisen.

Der vorliegende Text basiert auf einer Reihe von Aufsätzen zum Mk-Ev, die ich seit 1995 in der Zeitschrift *TEXTE & KONTEXTE* veröffentlicht habe. Die Darstellung wurde systematisiert, es gibt viele Ergänzungen und Verbesserungen. Von einigen Modifikationen abgesehen, ist der Text mit einer Arbeit identisch, die im März 2013 vom Fachbereich für Kulturwissenschaften der Universität Paderborn als Habilitationsschrift angenommen wurde.

Das Buch gliedert sich in vier Teile und ein – unter den Titel »Zusammenfassung und Ausblick« gestelltes – Resümee. Teil I, die Einführung, enthält eine erste, in der exegetischen Herleitung noch nicht ins Detail gehende Übersicht über die Resultate der Untersuchung sowie Überlegungen zur »intendierten Leserschaft« und zur »intendierten Nichtleserschaft« des Mk-Ev: Für welche Zielgruppen wurde der Text geschrieben – und welche potentiellen Leser werden von ihm charakteristischerweise ignoriert? Des weiteren geht es in der Einführung um die Frage, wie der Verfasser ältere Traditionen aufnahm, und schließlich wird hier zusammengestellt, was sich einigermaßen begründet über seinen ethnischen, sozialen und theologischen Hintergrund sagen läßt.

Teil II wendet sich einer Reihe von Ortsangaben des Mk-Ev zu, an denen deutlich abzulesen ist, in welchem Maße der Jüdische Krieg für das Mk-Ev eine traumatische Erfahrung bedeutet: ἔρημος τόπος – der »wüste Ort« – und θάλασσα – das »Meer«; dann die »Schädelstätte« Golgatha sowie Bethsaida und Cäsarea Philippi.



In Teil III wird dargelegt, wie das Mk-Ev einerseits gegenüber Rom, andererseits gegenüber den aufständischen Zeloten des Jüdischen Krieges Stellung bezieht.

Die in Teil IV zu findenden Beigaben vermögen mehrere der zuvor angestellten Überlegungen zu bestärken. Sie sind allerdings von solchem Umfang, daß jeder Versuch, sie stärker in die fortlaufende Entwicklung des Hauptgedankens zu integrieren, schnell den roten Faden aus dem Blick geraten ließe. Deshalb schien es am besten, ihnen einen eigenen Platz am Ende der Arbeit zu geben.

Das Resümee skizziert noch einmal die Fragestellung und die Vorgehensweise, es bündelt den Ertrag und gibt Hinweise, wie dieser von anderen theologischen Disziplinen aufgenommen werden könnte.

Das Mk-Ev wird in eigener Übersetzung zitiert (zu den Grundsätzen, nach denen diese erstellt wurde, vgl. die entsprechenden Erläuterungen im Anhang), der Rest des Neuen Testaments in Anlehnung an die Lutherbibel. Für die Hebräische Bibel folge ich teils Luther, teils Buber/Rosenzweig, für das *Bellum Judaicum* des Josephus der Ausgabe von Michel und Bauernfeind. Bei weiteren antiken Quellen ist die Herkunft der Übersetzung an Ort und Stelle angegeben, oder sie läßt sich dem Literaturverzeichnis entnehmen. Wo es nötig schien, substantiell von diesen Vorlagen abzuweichen, habe ich dies verzeichnet; eine Reihe kleinerer Modifikationen erfolgte allerdings stillschweigend. Das betrifft insbesondere die Transkription von Eigennamen und orthographische Korrekturen. Um einen ungestörten Lesefluß sicherzustellen, werden wichtige Quellentexte relativ ausführlich, teilweise sogar mehrfach angeführt.

Die Beziehung von Sekundärliteratur beschränkt sich auf das Nötigste. In den letzten Jahren haben Joel Marcus und Adela Yarbro Collins zwei Kommentierungen des Mk-Ev veröffentlicht, welche die einschlägigen Forschungsarbeiten umfassend berücksichtigen und mustergültig auswerten (Marcus 2000a und 2009; Yarbro Collins 2007). Ich sehe nicht, wie ich diese Aufgabe besser hätte bewältigen können.

Viel gelernt habe ich, was frühere Generationen angeht, von William Wrede, dann von Ernst Lohmeyer und Willi Marxsen. Unter den zeitgenössischen Exegeten sind neben Joel Marcus und Adela Yarbro Collins in erster Linie Ton Veerkamp, Kuno Füssel, Gerd Theißen, Ched Myers und Elisabeth Struthers Malbon zu erwähnen. In der Methodenfrage verdanke ich wesentliche Einsichten Bernd Jørg Diebner, in der systematischen Reflexion meinem Lehrer Friedrich-Wilhelm Marquardt.

Für die Erstellung der Habilitationsgutachten und für zahlreiche Verbesserungsvorschläge danke ich von Herzen den Professoren Martin Leutzsch,

Christfried Böttrich und Carsten Jochum-Bortfeld. Professor Markus Witte danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe des Instituts Kirche und Judentum, Dr. Annette Weidhas sowie Mandy Schüller und Anne Grabmann von der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig für eine Betreuung des Textes, die stets von Entgegenkommen und Hilfsbereitschaft geprägt war. Bei der Erstellung des Layouts mit dem TUSTEP-Satzprogramm gaben mir Thomas Kollatz und Dr. Gottfried Reeg immer wieder wertvolle Hilfestellung. Johanna Friese, Hein Ammerlahn und Manuela Keller haben im Wechsel Korrektur gelesen, Manuela Keller hat darüber hinaus gemeinsam mit Tabea Schmid die Register erstellt. An Professor Gerd Theißen geht mein Dank für wohlwollend-kritische Hinweise zu einer Vorfassung des Textes, an die Professoren Jörg Frey und Peter von der Osten-Sacken für Rat und Aufmunterung in einer für mich nicht ganz einfachen Zeit.

Die vorstehende Auflistung ist noch bei weitem nicht abschließend. Aber trotz der Hilfe von allen Seiten, die mir in den letzten Jahren zuteil geworden ist – mit Sicherheit hätte ich bis heute weder die Arbeit zustande gebracht noch auch nur einen Entwurf, der in absehbarer Zukunft zur Publikationsreife gebracht werden könnte, hätte ich nicht das akademische Jahr 2008/2009 als Junior Fellow am Alfred Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald verbringen dürfen. Hier konnte ich abseits der Sorgen des Alltags und frei selbst von akademischen Verpflichtungen eine lange gehegte Hoffnung verwirklichen und Gedanken, die bis dahin in alle möglichen Richtungen auseinandergelaufen waren, endlich in einem einzigen großen Bogen zusammenfügen. Wieder ist es mir nicht möglich, alle zu nennen, die durch ihren Einsatz und ihr vielfältiges Entgegenkommen zu den geradezu idealen Arbeitsbedingungen am Greifswalder Wissenschaftskolleg beitragen haben und sich deshalb eine Nennung verdient hätten; aber stellvertretend seien doch zwei von ihnen hervorgehoben: Professor Reinold Schmücker, damals noch Wissenschaftlicher Geschäftsführer des Kollegs, und Professor Bärbel Friedrich, die damalige wie heutige Direktorin.

Viele Mitglieder des *Enoch Seminar*, das sich seit 2001 alle zwei Jahre in Italien versammelt, haben an dem Entstehungsprozeß des Textes über lange Zeit Anteil genommen: immer mit Sympathie für die Fragestellung, und oft mit einer Neugier, die die Grenzen des jeweiligen Spezialgebietes weit hinter sich ließ. Die dem Buch vorangestellte Widmung gilt dem einen unter ihnen, der vor drei Jahren von uns gegangen ist. Ich hätte viel darum gegeben, ihm diese Arbeit noch überreichen zu können.

Dortmund-Hörde, 8. April 2013

Andreas Bedenbender



# INHALTSVERZEICHNIS

## Teil I. Das Markusevangelium als polyphone Komposition

<i>Kapitel 1. Eine kurzgefaßte Entfaltung der Grundthese</i> .....	3
I.1. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg .....	3
I.1.1. Die traditionelle Sicht: der Jüdische Krieg als ein Geschehen, das mit dem »Evangelium nach Markus« ohne weiteres vereinbar ist .....	4
I.1.2. Der Jüdische Krieg als soziale Katastrophe, die (auch) christliche Gruppen in Mitleidenschaft zieht: Joel Marcus und Ched Myers .....	5
I.1.3. Der Jüdische Krieg als fundamentale Erschütterung christlicher Gewißheiten .....	6
I.1.4. Stolpersteine im Markusevangelium: die Sprach- und Ratlosigkeit der Jünger .....	7
I.1.5. Das Markusevangelium, gelesen im Lichte des Jüdischen Krieges .....	10
Erläuterungen zur Begrifflichkeit: Das Markusevangelium als »christlicher« Text; »Christianer« als die »Christen des 1. Jahrhunderts« II	
I.2. Die Kreuzigung Jesu als implizite Geschichte des Jüdischen Krieges .....	16
I.2.1. Die These .....	16
I.2.2. Zur Begründung einer allegorischen Interpretation des Markusevangeliums .....	17
a) Erläuterungen zur Begrifflichkeit: Metapher, Symbol, Allegorie und Allegorese 18	
b) Der Kampf der modernen Bibelauslegung gegen die Allegorese und das Wiederaufkommen allegorischer Interpretationen 25	
c) Das allegorische Potential des Markusevangeliums 26	
d) Indizien für das Vorliegen einer allegorischen Sinnschicht im Markusevangelium 30	

1.2.3.	Der Jüdische Krieg als Praetext des Markusevangeliums . . .	31
	a) Die im Markusevangelium erkennbaren allegorischen Bezüge zum Jüdischen Krieg 31	
	b) Die Auswirkungen des allegorischen Kriegsbezugs auf den Sinn des Markusevangeliums 34	
	c) Die Passion Jesu als allegorisch-reale Geschichte 35	
1.3.	Die Leistung des von Markus gewählten Verfahrens . . . . .	36
1.3.1.	Die exemplarische Verdichtung der Ereignisse . . . . .	36
1.3.2.	Die poetische Verfremdung der Ereignisse . . . . .	41
	Exkurs a): Die Zerstörung Jerusalems in der Darstellung heidnisch-römischer, frühjüdischer und frühchristlicher Quellen 41	
	Exkurs b): Die synoptischen Evangelien als Beispiele für eine »typisch jüdische« Rezeption der Zerstörung Jerusalems 49	
1.4.	Das Markusevangelium in Auseinandersetzung mit anderen christlichen Deutungen der Zerstörung Jerusalems . . . . .	52
1.4.1.	Die falschen Zeugen im Prozeß Jesu (Mk 14,56–59) . . . . .	52
1.4.2.	Das Bekenntnis der Dämonen . . . . .	56
1.4.3.	Der Beelzebul-Vorwurf (Mk 3,22–30) . . . . .	57
1.5.	Das Markusevangelium von seinem Anfang her gelesen: eine Schutzschrift für Israel . . . . .	64
1.6.	Das Markusevangelium von seinem Ende her gelesen: ein auf christologische Klärung und auf Selbstvergewisserung zielender Text . . . . .	66
1.7.	Weitere Themen des Markusevangeliums . . . . .	69
1.8.	Zur Diskussion um die Gattung des Markusevangeliums . . . . .	69
1.9.	Kontrollfragen . . . . .	70
	<i>Kapitel 2. Von Lesern und Nichtlesern . . . . .</i>	<i>72</i>
2.1.	Für welche Zielgruppe wurde der Text geschrieben? . . . . .	72
2.1.1.	Die »markinische Gemeinde« als Phantasma der Forschung . . . . .	72
2.1.2.	Die Ökumene der Apostelnachfolger . . . . .	74
2.2.	Eine heterogene Leserschaft . . . . .	75
2.2.1.	Minimal informierte, durchschnittlich kompetente und ideale Leser. Die Eigennamen des Markusevangeliums . .	76

	Exkurs: Surreale Elemente in der Sprachwelt des Markusevangeliums 85	
2.2.2.	Judenchristliche und heidenchristliche Leser .....	89
2.2.3.	Zur Möglichkeit einer <i>interpretatio simul biblica et hellenistica</i> .....	91
2.2.4.	Der <i>lector malevolens</i> : der heidnische Sachwalter des römischen Staates .....	94
2.2.5.	Der jakobäisch-pharisäische <i>lector incurvatus in se ipsum I</i> .....	98
2.2.6.	Der am Sinn der <i>theologia crucis</i> zweifelnde <i>lector incurvatus in se ipsum II</i> .....	106
2.2.7.	Gott .....	107
2.3.	Charakteristische Nichtleser des Markusevangeliums .....	109
2.3.1.	Der <i>non lector malevolens</i> als Vertreter einer dämonischen Christologie .....	109
2.3.2.	Christliche Zeloten .....	III
2.3.3.	Der <i>non lector feminei generis (seu non lectrice)</i> .....	112
	<i>Kapitel 3. Tradition und Subversion. Die Aufnahme vormarkinischer Jesusüberlieferungen</i> .....	116
3.1.	Vorüberlegungen .....	116
3.2.	Das Jüngerunverständnis als Ausdruck der literarischen Strategie des Evangelisten .....	117
3.3.	Die παραβολαί des Markusevangeliums .....	119
3.3.1.	Vom Sinn der Rede ἐν παραβολαῖς (Mk 4,10–13,21–25,33f.) .....	119
3.3.2.	Die Bedeutung der einzelnen παραβολαί .....	127
	a) Die Antwort Jesu auf den Beelzebul-Vorwurf (Mk 3,23–27) 128	
	b) Das Rätselgleichnis vom vierfachen Acker (Mk 4,1–9,14–20) 128	
	c) Das Rätselgleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30–32) 131	
	d) Die Belehrung über Rein und Unrein (Mk 7,14–23) 132	
	e) Das Rätselgleichnis von den bösen Weingärtnern (Mk 12,1–12) 142	
	f) Das Rätselgleichnis vom Feigenbaum (Mk 13,28f.) 145	
3.3.3.	Zusatz: die Geschichten vom Türhüter (Mk 13,34–37) und von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26–29) .....	147

3.4.	Jesus als Tempelzerstörer – ein Mißverständnis . . . . .	150
3.5.	Voraussetzungen für die Möglichkeit, die traditionelle Jesusüberlieferung durch Innovationen zu ergänzen . . . . .	151
3.6.	Zusatz: Die Umdeutung Johannes des Täufers . . . . .	152
	<i>Kapitel 4. Das Markusevangelium – ein jüdischer Text?</i> . . . . .	153
	<i>Kapitel 5. Mutmaßungen über Markus</i> . . . . .	159

**Teil II. Topographie des Schreckens. Beobachtungen zu ausgewählten Ortsangaben des Markusevangeliums**

	<i>Kapitel 6. Kein Ort, nirgends. Die Erfahrung der Tempelzerstörung als »Sitz im Leben« des Markusevangeliums</i> . . . . .	165
6.1.	Τόπος und ἔρημος τόπος im Markusevangelium . . . . .	165
	6.1.1. Das Problem . . . . .	165
	6.1.2. Der ἔρημος τόπος in der LXX . . . . .	169
6.2.	Das Zusammentreffen von τόπος und Mitgliedern der Wortfamilie *ερημ- in der griechischsprachigen Literatur des Judentums (unter Einschluß des NT) . . . . .	171
	6.2.1. Die »zwischen-testamentliche« Literatur . . . . .	171
	a) Die Paraleipomena Jeremiou 172	
	b) Zusatz: 4 Esra 173	
	6.2.2. Philo von Alexandrien . . . . .	174
	6.2.3. Flavius Josephus . . . . .	174
	6.2.4. Die übrigen Schriften des NT . . . . .	176
	a) »An dem heiligen Orte« (Mt 24) 176	
	b) Die Flucht der Frau an den Ort in der Wüste (Offb 12,6.14) 177	
6.3.	Weiterführende Überlegungen für das Markusevangelium . . . . .	178
	6.3.1. Der abwesende Ort . . . . .	178
	6.3.2. Der ἔρημος τόπος als Störung im Gefüge des Textes . . .	180
	a) Mk 1,35 180	
	b) Mk 1,45 und 6,31f. 182	
	6.3.3. Das Evangelium in der Wüste . . . . .	187
6.4.	Fazit . . . . .	190

<i>Kapitel 7. Golgatha – die »Schädelstätte«. Auslegung von Mk 15,33–39</i> . . .	191
7.1. Der Text . . . . .	191
7.2. »Dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen.« Der Nekrolog des Zenturio (V. 39) . . . . .	191
7.2.1. Der Zenturio als christlicher Bekenner: eine akustische Täuschung . . . . .	191
a) Der Sinn des Satzes bleibt in einem entscheidenden Punkt offen 192	
b) »Dieser ist Gottes Sohn <i>gewesen</i> « ist kein christliches Bekenntnis 194	
c) Das Bekenntnis der Dämonen 194	
7.2.2. Der Zenturio als römischer Soldat . . . . .	195
7.2.3. Exkurs: Die Rolle des Hauptmanns bei Matthäus und Lukas . . . . .	196
7.2.4. Exkurs: Der Selbstmord des Henkers in der rabbinischen Literatur . . . . .	198
7.2.5. »... der dabeistand – ihm gegenüber«. Der Zenturio als Opponent Jesu (und des Tempels) . . . . .	200
7.3. Vorhang und Finsternis. Die Begleitumstände des Todes Jesu . .	203
7.3.1. Der zerreiende Vorhang (V. 38) . . . . .	203
a) Hat Markus die Tempelzerstörung in irgendeinem Sinne begrüßt? 203	
b) Tempelvorhang und Tempelzerstörung 205	
c) Tempel und Kosmos 206	
7.3.2. Die Finsternis (V. 33) . . . . .	207
7.3.3. Die Umstände des Todes Jesu im Markusevangelium und die Vorzeichen der Tempelzerstörung bei Josephus . .	208
7.4. Die Verse 34–37 . . . . .	209
7.4.1. »Mein Gott, mein Gott ...« (V. 34) . . . . .	210
7.4.2. Elia (V. 35f.) . . . . .	211
7.4.3. Der Weinessig (V. 36) . . . . .	212
7.4.4. Der Tod Jesu (V. 37) . . . . .	213
a) Entgeistung 213	
b) Der Tod Jesu bei Lukas und Johannes 214	
c) Der Tod R. Chanina b. Teradions im Talmud und der Tod des Jesus ben Ananias bei Josephus 214	
7.5. Fazit . . . . .	215



<i>Kapitel 8. Wenn der Sturm sich legt und der Schrecken bleibt.</i>	
<i>Das »Meer von Galiläa«</i> .....	216
8.1. Das »Meer« in der Bibel .....	216
8.1.1. Exkurs: Das »Meer« und die »kleine Welt« von Galiläa ..	218
8.2. Der See Genezareth im Jüdischen Krieg .....	219
8.3. Die Sturmstillung (Mk 4,35-5,1) .....	222
Exkurs: Vom Kopfkissen Jesu	228
8.4. Der Seewandel (Mk 6,45-53) .....	231
8.4.1. Der Text .....	231
8.4.2. Seewandel, Sturmstillung und Schilfmeerdurchquerung .....	231
8.4.3. Die Hoheit Jesu .....	233
8.4.4. Die Reaktion der Jünger .....	236
8.4.5. Die den Jüngern aufgenötigte Fahrt nach Bethsaida (Mk 6,45); »Menschenfischer« (Mk 1,17) .....	238
8.4.6. Exkurs: Wurde das Markusevangelium für Menschen geschrieben, die unmittelbar von den Auswirkungen des Krieges betroffen waren? .....	240
8.4.7. Unverstand und Herzenverhärtung der Jünger (Mk 6,52) .....	241
8.4.8. Exkurs: Die ethische Dimension des Markusevangeliums .....	243
8.4.9. Vorausfahren und Nachfolgen .....	245
8.4.10. Genezareth (Mk 6,53-56) .....	245
8.5. Fazit .....	247
<i>Kapitel 9. Bethsaida und Cäsarea Philippi in Mk 8</i> .....	249
9.1. Der Text Mk 8,22-33 .....	249
9.2. Die Reaktion Jesu auf das Petrusbekenntnis in Mk 8,30 .....	250
9.3. Was heißt: »Der Menschensohn <i>muß</i> viel leiden und ... getötet werden« (Mk 8,31)? .....	252
9.3.1. Der »Menschensohn« .....	252
9.3.2. » <i>muß</i> viel leiden und ... getötet werden« .....	256
9.3.3. Die erste Leidensankündigung und das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mk 12,1-11) .....	258
9.3.4. Die Zerstreung der Schafe (Mk 14,27) .....	261
9.3.5. Die innere Notwendigkeit der markinischen <i>theologia crucis</i> .....	261

9.4.	Die Auseinandersetzung zwischen Petrus und Jesus in Mk 8,32f. ....	265
9.5.	Der Zusammenhang von Blindenheilung und Petrusbekenntnis .....	266
9.5.1.	Die Blindenheilung als Interpretament des Petrusbekenntnisses .....	266
	Exkurs: Die Blindenheilung von Bethsaida im synoptischen Vergleich 268	
9.5.2.	Außerhalb des Dorfes Bethsaida – in den Dörfern bei Cäsarea Philippi .....	269
9.5.3.	Bethsaida und Cäsarea Philippi .....	270
9.6.	Cäsarea Philippi und die im Markusevangelium erkennbare Auseinandersetzung mit den Flaviern – eine Notiz zur Forschungsgeschichte .....	274
9.7.	Fazit .....	277

### **Teil III. Zwischen Römern und Zeloten**

	<i>Kapitel 10. Das Markusevangelium und Rom</i> .....	281
10.1.	Ein romfreundliches Evangelium? .....	281
10.1.1.	Die Latinismen des Markusevangeliums .....	281
10.1.2.	Markus und Rom. Eine Übersicht .....	287
	a) Pilatus, der Zenturio und die Soldaten 287	
	b) Weitere Aspekte 288	
10.2.	Zielt das Markusevangelium auf Leser, die von den (Propaganda-)Erfolgen Vespasians beeindruckt waren? .....	289
10.3.	Jesu Weg nach Golgatha im Gegenüber zum Triumphzug der römischen Kaiser .....	295
	<i>Kapitel 11. Das Markusevangelium und die Zeloten</i> .....	298
11.1.	Zeloten, »Räuber« und Sikarier .....	298
11.2.	Das Verhältnis der Zeloten zur biblischen Tradition, zur jüdischen Geschichte und zum Tempel .....	299
11.3.	Zeloten und Christianer .....	300

II.4.	Das Markusevangelium und die Zeloten. Vorüberlegungen . . . .	302
II.5.	Mit den Zeloten im Streit um die Gestalten der Bibel.	
	Elia und David im Markusevangelium . . . . .	303
II.5.1.	»den Elia ruft er« (Mk 15,35) . . . . .	303
II.5.2.	»das kommende Königreich unseres Vaters David« (Mk 11,10) . . . . .	306
	Exkurs: Jesus und Dionysos 311	
II.6.	Mit den Zeloten im Streit um die Geschichte Israels.	
	Simon Makkabaios im Markusevangelium . . . . .	325
II.6.1.	»Johannes und Alexander« (Apg 4,6): zwei Hasmonäer in der Apostelgeschichte . . . . .	326
II.6.2.	»Simon Kyrenaios, der Vater des Alexander und des Rufus« (Mk 15,21) . . . . .	329
II.6.3.	Simon Makkabaios und Alexander Jannai . . . . .	330
II.6.4.	Tiberius Alexander . . . . .	332
II.6.5.	Rufus, der Rote . . . . .	333
II.6.6.	Fazit . . . . .	335
II.7.	Mit den Zeloten im Streit um die Verheißungen der Propheten. Die Tempelreinigung und der Sinn von Sach 14,21b . . . . .	337
II.8.	In Solidarität mit den Zeloten I: gekreuzigt zwischen zwei »Räubern« (Mk 15,27) . . . . .	338
II.9.	In Solidarität mit den Zeloten II: »inhaftiert mit den Aufständischen, die bei dem Aufstand einen Mord begangen hatten« (Mk 15,7) . . . . .	342
II.9.1.	Barabbas, der Messias in anderer Gestalt . . . . .	342
II.9.2.	Jesus Barabbas bei Matthäus . . . . .	347
II.10.	Zwei Zeloten im Zwölferteil der Apostel:	
	Simon Kananaios und Judas Iskariot . . . . .	348
II.10.1.	Simon Kananaios . . . . .	348
II.10.2.	Judas Iskariot . . . . .	349
II.10.3.	Simon und Judas: Mitglieder des Zwölferteils, aber keine Christianer . . . . .	354
	Exkurs: Der Schwertstreich des Dabeistehenden (Mk 14,47-50) 356	
II.10.4.	Der Zwölferteil der Apostel als Gruppe von Jesusnachfolgern <i>und</i> als Repräsentanten Israels . .	358

## Teil IV. Exkurse und Beigaben

<i>Kapitel 12. Zu verschiedenen Versuchen, das Markusevangelium im Verhältnis zum Jüdischen Krieg zu datieren</i> . . . . .	363
12.1. Mk 15,38: Das Zerreißen des Tempelvorhangs . . . . .	363
12.2. Mk 13,2: »Nicht soll hier gelassen werden Stein auf Stein, der nicht niedergerissen werde!« . . . . .	364
12.3. Mk 13,14–18: »Wenn ihr aber das Scheusal der Verwüstung stehen seht, wo er nicht darf ...« . . . . .	367
12.3.1. Vers 14 . . . . .	368
a) Das »Scheusal der Verwüstung« 368	
b) »Der Lesende verstehe es« 371	
c) Die Flucht in die Berge 371	
d) »Die in Judäa (sind)« 372	
12.3.2. Die Verse 15–18 . . . . .	374
»Betet, daß es nicht im Winter geschehe« (V. 18) 374	
12.4. Mk 13,24: »In jenen Tagen, nach jener Bedrängnis« . . . . .	375
12.5. Spielt der in die Schweineherde fahrende Dämon <i>Legion</i> (Mk 5,1–20) auf die <i>Legio X Fretensis</i> an? . . . . .	376
12.5.1. Die Grundthese: Gerd Theißen 1974 und 1989 . . . . .	376
12.5.2. Zwei neuere Erweiterungen: Matthias Klinghardt 2007 und Markus Lau 2007 . . . . .	379
12.6. Bezieht sich das Markusevangelium auf den Aufstieg der Flavier? . . . . .	382
12.7. »Ist es am Sabbat erlaubt ... zu töten?« (Mk 3,4) – eine Kritik am Verhalten der Aufständischen? . . . . .	383
12.8. Ein hermeneutisches Argument für eine Abfassung des Markusevangeliums vor der Tempelzerstörung . . . . .	384
12.9. Zwischenfazit . . . . .	385
12.10. Textstellen, die eine Entstehung des Markusevangeliums nicht vor dem Jahr 68 n. Chr. nahelegen . . . . .	385
12.11. Konsequenzen für eine christologisch-politisch orientierte Auslegung des Markusevangeliums . . . . .	386

*Kapitel 13. Kampf der Menschen, Kampf der Götter.*

	<i>Der Jüdische Krieg als ideologisches Schlachtfeld</i> .....	388
13.1.	Einleitung .....	388
13.2.	Der ideologische Hintergrund des Jüdischen Krieges .....	391
13.2.1.	Die Vorstellungen der Aufständischen .....	391
	a) Die Charismatiker im Zentrum des antirömischen Kampfes 391	
	b) Das Vertrauen auf den Tempel 395	
13.2.2.	Der antike Orakelkampf .....	397
13.2.3.	Die »zweideutige Weissagung« .....	399
13.3.	A Tale of Two Temples: Die Zerstörung des Jupitertempels in Rom und der Tempelbrand von Jerusalem .....	402
13.4.	Die Vorzeichen der Tempelzerstörung bei Tacitus, bei Josephus und im Talmud .....	405
13.4.1.	Die Texte .....	405
	a) Die Vorzeichen nach Tacitus 405	
	b) Die Vorzeichen nach Josephus 405	
	c) Die Vorzeichen nach bYoma 39b 406	
13.4.2.	Vergleich und Auswertung .....	407
	a) Die Heilszeichen im aufständischen Jerusalem 408	
	b) Die <i>interpretatio Romana</i> 408	
	c) Josephus 409	
	d) Die rabbinische und die frühjüdische Literatur 410	
13.4.3.	Fazit .....	411

*Kapitel 14. »Am Ort und im Schatten des Todes«. Die neutestamentlichen Ortsangaben Kapernaum, Bethsaida und Chorazin als poetische Verweise auf das römische Reich* .....

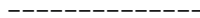
14.1.	Wohnt denn der Satan in Kapernaum? Drei scheinbar ungereimte Weherufe Jesu in Mt 11 und Lk 10 .....	413
14.1.1.	Von welchen Taten Jesu ist die Rede? .....	413
14.1.2.	Was ist der Grund für die Weherufe? .....	416
14.1.3.	Warum die Schärfe im Ton, wenn es um Kapernaum geht? .....	416
14.1.4.	Was haben drei galiläische Orte in Lk 10 zu suchen? ...	417
14.2.	»Kapernaum«, »Bethsaida« und »Chorazin« als Chiffren für Rom .	418
14.2.1.	Kapernaum in den Evangelien .....	421

a)	Das Lukasevangelium	421
b)	Das Markusevangelium	425
c)	Das Matthäusevangelium	427
d)	Zwischenfazit für die synoptischen Evangelien; der Name »Kapernaum«	430
e)	Das Johannesevangelium: Kapernaum und (das Meer von) Tiberias	431
14.2.2.	Bethsaida in den Evangelien	438
14.2.3.	Chorazin bei Lukas und bei Matthäus	440
14.3.	Weshalb sind für den matthäischen Jesus Chorazin, Bethsaida und Kapernaum die Städte, »in denen die meisten seiner Taten geschehen waren« (Mt 11,20)?	443
14.4.	Zusammenfassung und Ausblick	444
<i>Kapitel 15. Die Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-12)</i>		447
15.1.	Der Text	447
15.2.	Auslegung	448
15.2.1.	Der Gelähmte, die vier Träger und das Volk	448
a)	Der Gelähmte	448
b)	»getragen von vieren« (V. 3)	450
c)	Das Volk, das sich nicht rührt; »nach Tagen« (V. 1)	452
d)	»Als Jesus ihr Vertrauen sah« (V. 5)	453
15.2.2.	Die Schriftgelehrten und das Haus	454
a)	Der Vorwurf der Schriftgelehrten	454
b)	»im Haus« (V. 1)	455
15.2.3.	Die Sündenvergebung und die Heilung	457
a)	»Kind, vergeben werden deine Sünden« (V. 5)	457
b)	»Was ist leichter: ...? Damit ihr aber einseht, daß der Menschensohn Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu vergeben ...« (V. 9f.)	460
c)	»So haben wir (das) niemals gesehen!« (V. 12)	462
d)	Zusatz: »so daß alle außer sich gerieten« (V. 12)	463
15.2.4.	Das abgedeckte und aufgegrabene Dach, oder: Das Markusevangelium als Dekonstruktion christlicher Theologie	465
a)	Das Aufbrechen des Hauses der Gemeinde und das Abbrechen des Tempels	466
b)	Das Haus als Grab	468
15.2.5.	Zur rhetorischen Strategie des Evangelisten	470

15.3.	Zusatz: Die Deutungen von Karel Hanhart und Brian J. Incigneri .....	471
15.4.	Rückblick: Ein Vergleich mit der Heilung des Gelähmten in Mt 9 .....	473

**Zusammenfassung und Ausblick .....**

1.	Fragestellung und Zugangsweise .....	477
2.	Die zu überprüfenden Arbeitshypothesen .....	478
3.	Kriterien zur Beurteilung der vorliegenden Interpretation .....	480
4.	Die Konkordanzarbeit als Mittel der Kontrolle .....	482
5.	Ein Durchgang durch die vorliegende Arbeit .....	483
6.	Die Bedeutung der Resultate .....	485
7.	Plädoyer für eine materialistisch-allegorische Deutung des Markusevangeliums .....	488



**Anhang**

	<i>Erläuterungen zur Übersetzung des Markusevangeliums .....</i>	493
	<i>Erläuterungen zur Zitierweise und zum Stellenregister .....</i>	498
	<i>Literaturverzeichnis .....</i>	499
I.	Sprachliche Hilfsmittel .....	499
II.	Atlanten .....	500
III.	Quellen .....	501
IV.	Sekundärliteratur zur Bibel und ihrem Umfeld .....	507
V.	Literatur zu paganen Texten der Antike, zu rabbinischen und synagogalen Texten sowie zum Verhältnis von frühem Christentum und rabbinischem Judentum .....	522
VI.	Sonstige Literatur .....	523
	<i>Stellenregister .....</i>	524
	<i>Autorenregister .....</i>	547

**TEIL I**  
**DAS MARKUSEVANGELIUM**  
**ALS POLYPHONE KOMPOSITION**





# KAPITEL I

## EINE KURZGEFASSTE ENTFALTUNG DER GRUNDTHESE

*Ein Schriftsteller, der in theologischen Materien  
viel aufzuräumen findet, (...) befindet sich in  
einer übeln Lage. Trägt er alle neue Resultate  
seiner Untersuchungen auf einmahl vor, so ist er in  
Gefahr, alles gegen sich zu empören, und bey seinen  
nächsten Zeitgenossen gar keinen Eingang zu finden.*  
Johann Gottfried Eichhorn, 1795

### I.1. DAS MARKUSEVANGELIUM UND DER JÜDISCHE KRIEG

Das Mk-Ev – darüber besteht in der neueren Sekundärliteratur ein weitgehender Konsens, und auch die vorliegende Arbeit vertritt nichts anderes – ist um das Jahr 70 n. Chr. entstanden, also gegen Ende des Jüdischen Krieges<sup>1</sup>. Im Bemühen, den Text zeitlich noch genauer einzuordnen, scheiden sich die Geister allerdings: Nicht wenige Forscher sehen ihn in Erwartung der Tempelzerstörung geschrieben, anderen zufolge blickt er auf dieses Ereignis bereits zurück.

Eine ausführlichere Beschäftigung mit der Datierungsfrage wird unten in Kapitel 12 geboten, zur raschen Orientierung hier schon einmal das Wichtigste: Die Stellen, an denen auf die Tempelzerstörung Bezug genommen wird, nämlich Mk 13,2 (das Niederreißen der Steine) und 15,38 (das Zerreißen des Vorhangs) sind nicht eindeutig am tatsächlichen Ablauf der Ereignisse ausgerichtet<sup>2</sup>, und 13,14 (das »Greuelbild der Ver-

---

1 Vgl. exemplarisch Gnilka 1989, 34f., Marcus 2000, 39; Yarbro Collins 2007, 14.

2 Teilweise wird in der Sekundärliteratur der Wortlaut von Mk 13,2 sogar gegen eine Datierung in die Zeit nach dem Krieg ins Feld geführt. Der Satz »Nicht ein Stein wird auf dem andern bleiben, der nicht niedergerissen werde« gehe daran vorbei, daß der Tempel vielmehr in einem Brand untergegangen sei. Das vermag jedoch nicht zu überzeugen. Erstens konnten Matthäus und Lukas, die beide sicher nach 70 geschrieben haben, den zitierten Satz praktisch unverändert übernehmen. Sie sahen offenbar keine entscheidende Diskrepanz zu dem tatsächlichen Lauf der Dinge. Und zweitens wurde der in Flammen aufgegangene Tempel anschließend von den Römern, zusammen mit der ganzen Stadt, auch geschleift (vgl. Bell 7,1–4). Insofern hat die Rede vom Niederreißen der Steine durchaus Anhalt an der Realität.

wüstung«) gibt noch weniger her. Fest steht einzig (denn anders bliebe der Text ohne rechten Sinn), daß der Verfasser des Mk-Ev am Ende des Tempels nicht zweifelt – eine Gewißheit, die ihm aber auch als Prophezeiung zuteil geworden sein könnte<sup>3</sup>. Zudem mußte man etwa im Jahr 69 oder im Frühjahr 70 wohl gar nicht einmal ein Prophet sein, um das Unheil kommen zu sehen. Bemerkenswert wäre in diesem Fall weniger die scharfsinnige Prognose des Evangelisten als die Zweifellosigkeit, mit der er ein Eingreifen des auferstandenen Christus zur Rettung Jerusalems ausschloß. Einzig deshalb, weil mir eine solche über jeden Zweifel erhabene Überzeugung zu modern vorkäme, scheint mir eine Entstehung des Textes vor dem Spätsommer 70 unwahrscheinlich.

Die Lebhaftigkeit, mit der die Debatte geführt wird, läßt dabei leicht aus dem Blick geraten, daß ein zum Ende des Jahres 69 entstandenes Mk-Ev auch kaum anders zu interpretieren wäre als eines, das im Jahre 71 abgefaßt wurde. D.h., solange nur die Nähe zum Kriegsende zugestanden wird, hängt von der Entscheidung zwischen dem »vor 70« und dem »nach 70« wenig ab<sup>4</sup>. Im folgenden soll es deshalb um eine andere Frage gehen: Was hat die Annahme, die Entstehung des Mk-Ev gehöre zeitlich mit dem Untergang Jerusalems und seines Tempels zusammen, *systematisch* zu bedeuten?

### **1.1.1. Die traditionelle Sicht: der Jüdische Krieg als ein Geschehen, das mit dem »Evangelium nach Markus« ohne weiteres vereinbar ist**

In der einschlägigen exegetischen Literatur wird das Mk-Ev häufig so zum Jüdischen Krieg in Beziehung gesetzt, daß unser Evangelist die Zeit Jerusalems und der heilsgeschichtlichen Sonderstellung Israels abgelaufen sieht und darum glaubt, die Evangeliumsverkündigung solle sich nun um so entschiedener der Heidenwelt zuwenden. Der Jüdische Krieg erscheint dann als ein Gericht, das Gott an seinem Volk vollzieht und das somit indirekt die Wahrheit der Evangeliumsverkündigung nachträglich noch einmal bestätigt<sup>5</sup>. – Gelegentlich begegnet auch eine Vorstellung, die als Variante des gerade umrissenen Deutungsmusters gelten kann: Mit dem Tod Jesu auf Golgatha sei der Tempel irrelevant geworden, mit dem Übergang des Heils auf die Heiden habe Israel seine besondere Erwählung verloren; ergo sei das Geschehen von 66–70 heilsgeschichtlich ohne Belang – ein historisches Ereignis wie andere Ereignisse auch. Der Krieg mit seinem schrecklichen Ende tangiert die Heilsbotschaft dann allenfalls insofern, als er die ohnehin

3 Die Existenz frühchristlicher Prophetie wird z.B. von 1 Kor 12,28; Apg 11,28; 21,9f. belegt.

4 Daß es zwar möglich, aber nicht zwingend erforderlich ist, im Mk-Ev eine Reaktion auf den Triumphzug zu erkennen, den Vespasian und Titus im Jahr 71 in Rom erhielten, wird unten, 295–297, näher begründet.

5 Vgl. dazu unten, 52–56.

anstehende »Ablösung vom Judentum« noch einmal zusätzlich forciert. – Manche Exegeten gehen sogar noch weiter und messen in ihrer Auslegung des Mk-Ev der zeitlichen Nähe zur Tempelzerstörung gar keine Bedeutung mehr bei. Als christlicher Text habe das Mk-Ev ganz andere Sorgen als das Geschick des früheren Gottesvolkes<sup>6</sup>.

Historisch a priori auszuschließen ist dies alles nicht. Was die heilsgeschichtliche Deutung der Tempelzerstörung des Jahres 70 angeht, so hat ja schon die jüdische Bibel die Zerstörung des ersten Tempels, die von 586 v. Chr., als Zorngericht Gottes verstanden – um sie zugleich in einen die Äonen umgreifenden Heilsplan Gottes einzuordnen. Spätestens einige Generationen nach der Entstehung des Mk-Ev aber kam es im Reich des gnostischen Denkens zu einer Verjenseitigung der christlichen Erlösungsvorstellung, welche das Ende des irdischen Jerusalem entweder als irrelevant betrachtete oder es sogar begrüßte<sup>7</sup>. – Daß eine solche Sicht der Dinge nicht zum Mk-Ev passen will, zeigt sich erst a posteriori; dafür aber (wie auf den folgenden Seiten dargelegt werden soll) mit aller Deutlichkeit.

### **1.1.2. Der Jüdische Krieg als soziale Katastrophe, die (auch) christliche Gruppen in Mitleidenschaft zieht: Joel Marcus und Ched Myers**

Ganz erheblich von den gerade referierten Auffassungen unterschieden ist eine Position, die z. B. von Joel Marcus und Ched Myers vertreten wird. Ihr

---

6 Ein Beispiel für viele: Gnilka bringt die Abfassung des Mk-Ev zeitlich mit dem Kriegsende in Verbindung, aber ohne diese Nähe für sonderlich relevant zu halten. Seine Überlegungen gehen in eine ganz andere Richtung: »Markus schrieb bald nach dem Jahr 70, vielleicht in den ersten drei Jahren danach, das Evangelium. Mit ein Anstoß für die Niederschrift kann der Tod des Petrus gewesen sein, (...) als Alarmzeichen dafür, daß die in den Gemeinden vorhandenen Überlieferungen bewahrt werden müssen« (Gnilka 1979, 34f.). – Das ist nun freilich nicht sehr wahrscheinlich. Während der Text nämlich – in bildhafter Rede – auf das Martyrium der Zebedäussöhne Jakobus und Johannes hinweist (vgl. Mk 10,39), bleibt der Tod des Petrus ohne jede Erwähnung. (Das »und wenn ich mit dir sterben müßte«, mit dem Petrus in Mk 14,31 auftrumpft, kann hier außer Betracht bleiben – »mit« Jesus ist Petrus sicher nicht gestorben.) Im übrigen hält der markinische Jesus die Jünger nie dazu an, seine Worte und Taten der Nachwelt in verlässlicher Form zu überliefern, und in 9,2 zeigt er sich gewiß: Die Augenzeugen seines Wirkens auf Erden werden bis zum Anbruch des Gottesreiches nicht alle gestorben sein. Von Gnilkas »Alarmzeichen« also weit und breit keine Spur. – Vgl. im übrigen Joh 21,18f.: Hier geht es sehr wohl um den Tod des Petrus, aber dieses Ereignis scheint für den Text in keiner Weise eine Quelle der Beunruhigung darzustellen.

7 Vgl. unten, 60.

zufolge trug der Jüdische Krieg wesentlich zur Entstehung des Mk-Ev bei, insofern er christliche Gruppen in eine Krise brachte, die es zu bewältigen galt. Da nämlich die damaligen mörderischen Auseinandersetzungen zwischen Juden und Heiden über Judäa hinaus auch den syrischen Raum und Ägypten erfaßt hatten<sup>8</sup>, konnten (juden-)christliche Gemeinschaften in den betreffenden Gebieten schnell zwischen die Fronten geraten<sup>9</sup>. Das Mk-Ev erfüllte deshalb die Doppelfunktion, die verfolgten Gemeinden zu stärken (Betonung der Leidensnachfolge) und ihnen zugleich zu verdeutlichen, warum es richtig war, sich aus dem Konflikt herauszuhalten.

Marcus wie Myers ziehen zur Interpretation des Mk-Ev also politische Kategorien heran. Das ist grundsätzlich einleuchtend. Immerhin läßt sich ein politisches Interesse des Textes – genauer: ein Interesse einerseits am römischen Imperium, andererseits an der Position der Zeloten, also der schärfsten Kontrahenten Roms, die im damaligen Judentum zu finden waren – auch abseits von den Kriegsereignissen belegen. Dieser Aspekt wird in den Kapiteln 10 bis 12 ausführlich behandelt, darum mag hier der Verweis auf einige Details des Textes genügen: die Bezeichnung »Räuberhöhle«, die Jesus in 11,17 für den Tempel gebraucht, weiter die Frage nach der Kaisersteuer (12,13–17), dann das Auftreten einer Dämonenschar namens »Legion« (5,9), schließlich die herausgehobene Rede vom »Evangelium«.

Weiter spricht für den Ansatz von Marcus und Myers, daß er deutlich näher an den Wortlaut des Mk-Ev heranführt als das im vorangegangenen Abschnitt behandelte Modell. Dennoch wird das Problem, vor dem der Autor des Textes stand, so vermutlich immer noch nicht scharf genug fixiert. Der Jüdische Krieg bedeutete für das Mk-Ev weit mehr als eine Krise; er war eine Katastrophe, eine Quelle spiritueller Verstörung.

### **1.1.3. Der Jüdische Krieg als fundamentale Erschütterung christlicher Gewißheiten**

Daß überhaupt mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, das Mk-Ev könne den Jüdischen Krieg als eine Katastrophe erfahren haben, folgt aus einer hermeneutischen Vorüberlegung. Man mache sich klar: Ein Menschenalter vor der Abfassung unseres Textes hatte erst Jesus von Nazareth den bevorstehenden Anbruch des Gottesreiches proklamiert, dann war die Botschaft von seiner Auferweckung als der des »Erstlings der Entschlafenen« in die

<sup>8</sup> Vgl. Bell 3,457–506.

<sup>9</sup> Vgl. Marcus 2000a, 28f.33–37, mit einer Auflistung von Indizien dafür, daß sich die Zielgruppe des Textes einer Verfolgung seitens jüdischer Revolutionäre ausgesetzt sah.

Welt hinausgedrungen. Nun aber kam, anstelle der allgemeinen Auferstehung der Toten, das Massensterben von Jerusalem. Die Verhungerten, Erschlagenen, Gekreuzigten zählten in jedem Fall nach Zehntausenden; Schätzungen gehen bis zu einem Drittel der jüdischen Bevölkerung Palästinas<sup>10</sup>. Wer überlebt hatte, sah sich in die Sklaverei verkauft, hatte das Bergwerk, die Galeere oder »die Spiele« vor sich<sup>11</sup>.

Das frühchristliche Denken war auf diese Wendung der Ereignisse kaum vorbereitet. Dem »Evangelium Jesu Christi« die Treue zu halten, ohne die Augen vor der Wirklichkeit zu verschließen, wurde nun zu einem Balanceakt auf einem gefährlich schwingenden Seil.

(D)er Menschensohn ist nicht gekommen, um bedient zu werden,  
sondern um zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld anstelle vieler.

Wer diesen in Mk 10,45 überlieferten Ausspruch Jesu mit der Realität des Jahres 70 zusammenbringen will, landet schnell beim zynischen Gedanken: Vielleicht hat das Lösegeld ja nicht für alle gereicht! Alternativ ist auch möglich, das ganze Gewicht auf das ewige Leben zu legen und den irdischen Tod, wie grausam er auch immer sei, für bedeutungslos zu erklären. Wie aber läßt sich der Gedanke der rettenden Lebenshingabe Jesu bewahren, ohne zynisch zu werden oder das tatsächliche Leid zu bagatellisieren?

#### **1.1.4. Stolpersteine im Markusevangelium: die Sprach- und Ratlosigkeit der Jünger**

Natürlich ist es möglich, und dies war auch schon gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. der Fall, auf dem Wege theologisch-heilsgeschichtlicher Spekulation aus dem eben geschilderten Dilemma herauszufinden. Die Frage ist nur, ob schon der Verfasser des Mk-Ev einen solchen Weg beschritten hat. Eine Reihe von Indizien deutet darauf hin, daß es sich anders verhält. Wo das Mk-Ev sich nämlich im Zentrum der Evangeliumsverkündigung bewegt – bei Kreuz und Auferstehung Jesu –, da ist es von einer höchst eigenartigen Sprach- und Verständniskrise geprägt, man könnte auch von einer Bekenntniskrise sprechen. Denn gerade die Gemeinschaft jener, die Jesus nachfolgt, kann weder etwas mit der Notwendigkeit seiner Passion anfangen, noch kommt sie mit seiner Auferstehung zurecht.

So finden wir im 8. Kapitel des Mk-Ev:

31 Und er [scil.: Jesus] begann sie zu lehren:  
Der Menschensohn muß viel leiden

<sup>10</sup> Vgl. Schäfer 2010, 157.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Bell 6,384–386.418; 7,23f.37–40.

- und verworfen werden von den Ältesten und den Exegeten<sup>12</sup>  
 und getötet werden  
 und nach drei Tagen auferstehen.
- 32 Er redete Klartext.  
 Da nahm ihn Petrus beiseite und begann ihn anzufahren<sup>13</sup>.
- 33 Er aber wandte sich und sah seine Schüler und fuhr Petrus an und sagte:  
 Geh hin, hinter mich [ὕπαγε ὀπίσω μου], Satan!<sup>14</sup>  
 Denn du bist nicht auf Göttliches, sondern auf Menschliches bedacht.

Im 9. Kapitel heißt es:

- 31 Denn er lehrte seine Schüler und sagte zu ihnen:  
 Der Menschensohn wird in die Hände der Menschen überliefert,  
 und sie werden ihn töten,  
 und (wenn er) getötet (ist), wird er nach drei Tagen auferstehen.
- 32 Sie aber verstanden die Rede nicht,  
 doch fürchteten sie sich, ihn zu fragen.

Und dies schließlich hat seinen Platz in Mk 10:

- 32 Sie waren aber auf dem Weg, hinaufgehend nach Jerusalem,  
 und Jesus ging voran.  
 Und sie waren entsetzt;  
 gerade weil sie nachfolgten, fürchteten sie sich.  
 Da nahm er wiederum die Zwölf zu sich und begann ihnen zu sagen,  
 was ihm geschehen würde: ...

Man muß sich fragen, weshalb Markus (wie der Autor unseres Textes aus Gründen sprachlicher Konvention hier genannt wird) die Jünger derart intensiv mit ihren Grenzen konfrontiert. Schließlich war schon für Paulus, Jahrzehnte vor der Abfassung des Mk-Ev, Gemeinschaft mit Christus wesentlich Leidensgemeinschaft; und zu den »Wehen der Endzeit« gehörte von jeher die Vorstellung hinzu, unschuldig verfolgt zu werden (Märtyrertheologie). Mit solchen Traditionen vertraut<sup>15</sup>, hätte sich auch die Zielgruppe des Mk-Ev auf eigene Leidenserfahrungen jenen Reim machen können, der dem (bezeichnenderweise stark traditionell geprägten) 13. Kapitel des Markustextes zu entnehmen ist: Sub specie aeternitatis geschehen die Heimsuchungen um Jesu willen – den Feinden des Evangeliums »zum Zeugnis« (13,9). Das von Markus überaus stark betonte Jüngerunverständnis bliebe damit ohne Gegenpart in der äußeren Realität.

12 Zu den »Exegeten« vgl. die »Erläuterungen zur Übersetzung des Markusevangeliums« im Anhang.

13 Zur Begründung der Übersetzung vgl. unten, 249f., Anm. 2.

14 Zur Begründung der Übersetzung vgl. unten, 250, Anm. 4.

15 Daß das Mk-Ev für Insider geschrieben ist, zeigt sich schon an den ersten Versen. Denn hier wird nicht nur als bekannt vorausgesetzt, wer Johannes der Täufer war, auch der Einstieg mit einer Mischung aus Prophetenzitaten zielt auf ein in den Überlieferungen Israels wohlbewandertes Publikum.

Auch sieht Markus in der Ratlosigkeit und Furcht der Jünger kaum ein bloß »vorösterliches« und mithin in seiner eigenen Zeit bereits überholtes Problem. Von den mit der Osterbotschaft konfrontierten Frauen heißt es in 16,8:

Sie aber gingen hinaus und flohen von dem Grab,  
denn Zittern hatte sie ergriffen und Entsetzen.  
Und niemandem sagten sie etwas;  
sie fürchteten sich nämlich.

Daß diese Worte noch dazu die Schlußaussage des Textes bilden<sup>16</sup>, ist an Bedeutung kaum zu überschätzen. In Richtung auf eine Krise der Christologie deutet weiter Mk 9,10. Nachdem Jesus von seiner Auferstehung (genauer: von der Auferstehung des »Menschensohnes«) gesprochen hat, reagiert der engste Jüngerkreis (Petrus, Jakobus, Johannes) dort nämlich folgendermaßen:

Und dies Wort hielten sie fest und diskutierten miteinander:  
Was ist das – von den Toten aufstehen?

Den Jüngern ist (wird der Markustext immanent betrachtet, auf höchst rätselhaft Weise) die Bedeutung des Wortes »Auferstehung« abhanden gekommen<sup>17</sup>; und wenn sie das Unverstandene »festhalten«, so heißt dies umge-

---

16 In etlichen alten Handschriften des Mk-Ev finden sich hinter 16,8 Fortsetzungen, die inhaltlich den Ostergeschichten der anderen Evangelien entsprechen. Die Forschung unterscheidet einen sogenannten »kürzeren Markusschluß«, der nur wenige Zeilen umfaßt, und einen als 16,9–20 gezählten »längeren Markusschluß«. Es handelt sich in beiden Fällen mit Sicherheit um sekundäre Ergänzungen. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung sind sie nur insofern von Bedeutung, als sie ebenso wie das Ende des Mt-Ev und des Lk-Ev belegen, welche Zumutung der ursprüngliche Markusschluß für die Gemüter der damaligen Gläubigen bedeutet haben muß.

17 Nach der treffenden Charakterisierung Wredes fragen sich die Jünger in Mk 9,10: »was ist und bedeutet dies von Jesus eben gebrauchte Wort von der Auferstehung? Es fehlt ihnen, wie Strauss ganz richtig sagt, das Wortverständnis, oder sie hören das Wort wie den Laut einer fremden Sprache« (Wrede 1963, 95, unter Verweis auf Strauss 1836, 313). Religionsgeschichtlich ist der Unverstand der Jünger absurd. Im Palästina der Zeit Jesu gehörte es zu den Kennzeichen der Pharisäer, auf die »Auferstehung von den Toten« zu hoffen, und selbst die Sadduzäer – die diese Hoffnung dezidiert nicht teilten –, ja vermutlich sogar Heiden, sofern sie religiös auch nur halbwegs gebildet waren, hätten sich deshalb unter »Auferstehung« immerhin etwas vorstellen können. Dementsprechend hantieren die Sadduzäer des Mk-Ev ganz geläufig mit dem Begriff (vgl. 12,18.23), und ein Schriftgelehrter kann Wohlgefallen an einem auferstehungsbejahenden Wort Jesu finden (vgl. 12,28). Wenn aber dieser Schriftgelehrte (der »verständlich« und »nicht fern vom Reiche Gottes« ist; 12,34) mit der Darlegung Jesu ohne weiteres etwas anzufangen vermag – und zwar



kehrt: Sie (und das heißt: *die* Gewährsleute des frühchristlichen Traditionsprinzips) sind von dem »Festgehaltenen«, der überlieferten Verkündigung der Auferstehung, selbst überfordert. Diesseits einer glatten Bestreitung seines Inhalts ist die Skepsis gegenüber dem christlichen Grundbekenntnis wohl kaum schärfer zu formulieren.

### 1.1.5. Das Markusevangelium, gelesen im Lichte des Jüdischen Krieges

Versuchen wir also, das Mk-Ev unter der Annahme zu lesen, daß der Jüdische Krieg für den Evangelisten eine Katastrophe darstellte. Was ergibt sich daraus?

Zunächst: Unser Text versagt sich jeden Versuch, den realen Schrecken durch theologische Spekulation abzumildern, und nimmt dafür eine Konsequenz in Kauf, die man in einem christlichen Text am wenigsten erwarten sollte. Diese Konsequenz lautet: *Mit dem Jüdischen Krieg ist das »Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn Gottes« gescheitert*<sup>18</sup>.

---

vor Ostern –, warum muß dann gerade der engste Kreis der Jünger in der gleichen Frage scheitern?

- 18 Die von mir auch schon in früheren Texten geäußerte Ansicht, Markus erzähle von einem *gescheiterten* Messias, hat bei K. M. Schmidt lebhaften Widerspruch hervorgerufen. Vgl. außer Schmidt 2010, 18, vor allem das, was er ebd., 288, Anm. 1, gegen mich einwendet: »Die Spuren eines gescheiterten Messias lassen sich im Text nirgendwo entdecken, sieht man von der historischen Tatsache der Kreuzigung ab, die Markus jedoch als Etappe auf dem Weg zum Triumph über den Tod interpretiert.« – Dazu: Ich verstehe unter »Scheitern«: etwas versuchen, was dann nicht gelingt. Wenn Gott im Alten Testament Israel durch die Propheten zur Umkehr ruft, und das Volk hört nicht, dann ist Gott an dieser Stelle gescheitert. Wenn Jesus sich im Mk-Ev darum bemüht, den Handel im Tempel zu unterbinden, weil dieser keine »Räuberhöhle«, sondern ein »Bethaus für alle Völker« sein soll, und die Dinge gehen kurz danach nicht nur wieder ihren gewohnten Gang, sondern eine Generation später werden auch noch die Opfergaben der Heiden in aller Form aus dem Tempel verbannt, und der Tempel wird zu einer Festung der zelotischen »Räuber«, dann hat Jesus sich vergebens bemüht, er ist gescheitert. Bei Matthäus und Lukas klagt Jesus: »Jerusalem, Jerusalem, (...)! Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen wie eine Henne ihre Küken versammelt unter ihre Flügel; und ihr habt nicht gewollt!« (Mt 23,37 par. Lk 13,34.) Jesus – ich sehe nicht, wie man dies anders verstehen könnte – spricht hier von seinem eigenen Scheitern; und wengleich wir im Mk-Ev keine entsprechende Stelle finden (vgl. dazu gleich im Anschluß), scheint mir die Annahme, Jesus sei wohl bei Matthäus und bei Lukas gescheitert, nicht aber bei Markus, kaum ernsthaft vertretbar. – Im übrigen scheitert Jesus im Mk-Ev beispielsweise in 7,36 (ein überretrenes Schweigeverbot) ebenso wie mit seiner in 14,38 an Petrus, Jakobus und Johannes gerichteten Aufforderung, die drei Jünger sollten wachen und beten;

*Erläuterungen zur Begrifflichkeit: Das Markusevangelium als  
»christlicher« Text; »Christianer« als die »Christen des 1. Jahrhunderts«*

Die Bedeutung, die das Scheitern Jesu für das Mk-Ev hat, soll im nächsten Abschnitt weiter erläutert werden. Jedoch läßt die gerade erwähnte Tatsache, daß das Werk allgemein zur Gruppe der »christlichen Texte« gerechnet wird, es sinnvoll erscheinen, zuvor noch einige terminologische Klarstellungen vorzunehmen. Sie betreffen das Nomen »Christ« und mehrere damit verwandte Begriffe. Auf den ersten Blick scheint es hier keine großen Probleme zu geben. Das Adjektiv »christlich« wird im Deutschen gebraucht, um die charakteristische Vorstellungswelt (oder die charakteristische soziale Praxis) von Menschen zu beschreiben, die Jesus als »Sohn Gottes« verstehen (oder zumindest einer Organisation angehören, die eine derartige Überzeugung propagiert). Diese Menschen selbst heißen »Christen«, ihre Gesamtheit bildet nach gängiger Redeweise »die weltweite Christenheit«. Die gleiche Terminologie wird bereits auf das 1. Jh. angewandt – mit der Besonderheit, daß nun ggf. zwischen Judenchristen und Heidenchristen unterschieden werden muß und daß die Messianität Jesu oft wichtiger ist als seine Gottessohnschaft. Um die Differenz zu den Verhältnissen späterer Jahrhunderte (einschließlich der Gegenwart) kenntlich zu machen, wird dort, wo es um die ersten Generationen geht, das Adjektiv »christlich« häufig durch »frühchristlich« (oder »urchristlich«) ersetzt, also zeitlich spezifiziert; und das Kollektiv der damals lebenden Christen trägt dementsprechend die Bezeichnung »die frühe Christenheit«. – Was ist davon zu halten?

Gegen die Benutzung des Adjektivs »(früh-)christlich« spricht grundsätzlich nichts. Das Mk-Ev läßt sich ohne weiteres als ein »christlicher« (oder »frühchristlicher«) Text verstehen, und die in ihm sich manifestierenden Gedanken können als Sonderform »christlicher« Vorstellungen gelten. Ebenso ist es möglich, ein bestimmtes Ensemble von Ansichten und Verhaltensweisen als »(frühes) Christentum«, »Judenchristentum« oder »Heidenchristentum« zu bezeichnen. – Mit den »Christen im 1. Jh.« und erst recht mit der »frühen Christenheit« sieht es aber etwas anders aus. Das Wort »Christ« hat im Deutschen als möglichen Gegenbegriff – neben »Nichtchrist«, »Moslem«, usw. – das Wort »Jude«. Es bezeichnet also den Angehörigen einer vom Judentum geschiedenen »Religion«. Das trifft nicht die Verhältnisse im 1. (oder 2.) Jh. Weiter ruft »Christ« auch heutzutage immer noch bestimmte Vorstellungen von Rechtgläubigkeit auf (Trinität, Jesus als »wahrer Mensch und wahrer Gott«, etc.) – Vorstellungen, denen im 1. Jh. kein Anhänger Jesu, kein Apostel, kein Evangelist, keine Prophetin, entsprochen hätte.

---

schließlich aber auch mit der im Gethsemanegebet an Gott gerichteten Bitte, vom (Leidens-)Kelch verschont zu werden (14,36).

Die Rede von der »frühen Christenheit« baut nicht nur auf der Annahme auf, es habe »frühe Christen« gegeben, sondern birgt in sich noch weit größere Probleme. Zunächst einmal gehört die Vorstellung eines weltweit existierenden und zugleich die Äonen umspannenden Sozialverbandes »Christenheit« nicht in die Religionsgeschichte, sondern in die Dogmatik. Die »universale Christenheit« ist empirischer Betrachtung ebensowenig zugänglich wie die »eine heilige christliche Kirche«, die uns im Glaubensbekenntnis begegnet. (Auch wenn Katholiken, Lutheraner und Reformierte hierzulande erneut mit Waffen übereinander herfielen wie in den Tagen des Dreißigjährigen Krieges gäbe es keinen Grund, das Bekenntnis zur »einen Kirche« deshalb zu ändern.) Die »eine heilige christliche Kirche« muß geglaubt werden, gerade weil sie nicht gesehen werden kann, und geglaubt werden muß auch die »weltweite Christenheit«. Wie wenig selbstverständlich die Rede von der einen Christenheit bei nicht-dogmatischer Betrachtungsweise sein sollte, wird schnell deutlich, wenn man versucht, Parallelbegriffe von gleicher Bauweise, nämlich mit dem für Abstrakta typischen Suffix »-heit«, zu finden. Es gibt auf unserer Erde eine bestimmte Menge Steine, Spatzen und Frauen. Trotzdem würde kaum jemand aus diesem Tatbestand die Kollektivbegriffe »Steinheit« usw. herleiten. Auch die Gesamtheit aller Menschen islamischen Glaubens bildet keine »Moslemheit«<sup>19</sup>. – Gegen die Verwendung des Begriffs »Christenheit« in der Dogmatik ist damit nichts gesagt, aber wir sind hier nicht in der Dogmatik.

Darüber hinaus trägt die Rede von der »frühen Christenheit« in die dogmatische und darum zeitlose Größe »Christenheit« eine chronologische Unterscheidung ein, die diese nicht verträgt. Die »frühe Christenheit« ist, anders gesagt, ein Zwitter, der weder in der Dogmatik noch in der Religionsgeschichte recht am Platze ist.

Schließlich aber suggeriert der Ausdruck »frühe Christenheit«, die Christen jener Epoche hätten sich per se als Gemeinschaft verstanden: nach innen zusammengeschlossen durch das Band der *ἀγάπη*, nach außen abgegrenzt vom nichtchristlichen Teil der Menschheit. An einzelnen Orten mag es das auch damals immer wieder einmal gegeben haben. Mehrere paulinische und nachpaulinische Texte (insbesondere der Epheserbrief) führen vor, wie der Gedanke der »Einheit in Christus« ekklesiologisch ausgestaltet werden kann<sup>20</sup>. Doch läßt sich dies weder verallgemeinern, noch taugt es

---

19 Daß die nächste Entsprechung zur »Christenheit« vielleicht in der »Menschheit« existiert, läßt die Problematik noch deutlicher hervortreten. Denn die »Menschheit« ist im engeren Sinne ebenfalls analogielos – es gibt keine »Tierheit« oder »Pflanzheit« –, und es könnte sich bei ihr um eine Art regulativer Idee handeln. Jedoch führt diese Frage schnell aus unserem Thema heraus.

20 Vgl. Eph 1,22; 2,14–22.

zum Leitbild für eine religionswissenschaftliche Herangehensweise. Vielmehr ist damit zu rechnen, daß bereits im 1. Jh. die Einheit der weltweiten Kirche Jesu Christi zu einem erheblichen Teil eher die Sache des Glaubens als der Wahrnehmung war<sup>21</sup>.

In Apg 11,26 findet sich die Notiz: »In Antiochia wurden die μαθηταί« [scil.: Jesu] erstmals Χριστιανοί genannt.« Daran angelehnt soll im Blick auf das 1. Jh. in dieser Arbeit statt von »Christen« zumeist von »Christianern« die Rede sein. Der Ausdruck ist nicht besonders schön, aber für ihn spricht, daß er unvertraut klingt: Wir sind bei »Christianern« nicht so schnell wie bei »Christen« in der Gefahr, sie zu nostrifizieren. Ebenso ist die Gefahr geringer, sie als Gegenüber zu »den Juden« zu sehen – begrifflich entsprechen die Christianer eher den Pharisäern, Sadduzäern, Herodianern etc., also verschiedenen innerjüdischen Gruppierungen/Schichten/Fraktionen mit unterschiedlich stark ausgeprägtem Zusammengehörigkeitsgefühl. Die Christianer des 1. Jh. standen in sozialer Interaktion zum einen mit anderen Christianern, zum anderen mit ihren nichtchristlichen Nachbarn. Ob die »binnenchristliche« Interaktion immer so war, daß man von Christianer-»Gruppen« sprechen kann (die auch von Außenstehenden als Gruppen wahrgenommen wurden), läßt sich nicht sagen. Mit wem sich – ggf. – eine christliche Gruppe stärker verbunden sah: mit ihrem lokalen »nichtchristlichen« Umfeld oder mit andernorts lebenden Gruppen von Christianern, hing vermutlich von den näheren Umständen ab. Das gleiche gilt von der Frage, mit wem die heftigeren Auseinandersetzungen geführt wurden. Dennoch soll das Wort »Christ« im Blick auf das 1. Jh. nicht grundsätzlich vermieden werden. Bei »Judenchristen« und »Heidenchristen« ist die Gefahr heutiger Vereinnahmung ohnehin geringer, und dort, wo Ausführungen Dritter zu den »frühen Christen« in die eigene Darstellung einfließen, wäre es nicht richtig, den Begriff »Christianer« allem anderen überzustülpen. Grundsätzlich kommt es weniger darauf an, immer den über jeden Zweifel erhabenen Ausdruck zu verwenden (den gibt es ohnehin nicht), als ein Bewußtsein dafür zu schaffen, daß jene, die sich im 1. Jh. auf Jesus beriefen, deshalb nicht schon Christen im heutigen Sinne waren. – Damit kehren wir aus der uns fremden Welt der frühen Christianer zurück zu der sonderbaren Sicht der Geschichte Jesu, die wir speziell im »christlichen« Mk-Ev finden.

---

21 Beispielsweise ist alles andere als sicher, daß die vom Herrenbruder geprägte Gemeinde im Jerusalem der 50er Jahre sich stärker mit den paulinischen Gemeinden (einschließlich der rein heidenchristlichen Gemeinde von Philippi) verbunden sah als mit jenem überwiegenden Teil der jüdischen Orthopraxie in Jerusalem, der nicht an Jesus orientiert war. Vgl. etwa Röm 15,31b und dazu Wilckens 1989, 129f.

Das Mk-Ev spricht vom Scheitern Jesu mit einer schonungslosen Klarheit, wie sie wohl nur poetischen Texten eignet. Der Text artikuliert sich nicht klagend<sup>22</sup>, vielmehr dominiert ihn das Bemühen um rationale Analyse. Er ist darauf angelegt, verständlich zu machen, *kraft welcher Notwendigkeit* die Botschaft Jesu nicht durchdringen konnte. Darum stellt die Erkenntnis des Scheiterns nicht sein Fazit dar, sie ist im Gegenteil der Ausgangspunkt, von dem aus sich das markinische Evangelium erzählerisch entfaltet.

»Ausgangspunkt« ist hier buchstäblich gemeint. Versteht man Mk 1,1 – »Anfang des Evangeliums von Jesus Christus [dem Sohn Gottes]« – als Überschrift des Textes, dann beginnt die eigentliche Darstellung mit den Versen 2 und 3:

- 2 Wie geschrieben steht bei Jesaja, dem Propheten:  
»Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her,  
der deinen Weg bereiten soll.« –
- 3 »Stimme eines Rufenden:  
In der Wüste bereitet den Weg des Herrn!  
Macht seine Steige eben!«<sup>23</sup>

De facto stammt nur das in V. 3 angeführte Zitat aus dem Jesajabuch, und zwar aus 40,3 (mit einer kleinen Abweichung am Ende). Das erste Zitat greift auf Ex 32,20 und Mal 3,1 zurück und verknüpft zwei Versteile miteinander (»Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her« und »der deinen Weg bereiten soll«)<sup>24</sup>. Doch indem das Mk-Ev die Zitatcollage als Ganze auf den »Propheten Jesaja« zurückführt, erweist sich Jes 40,3 als das Leitzitat der Stelle.

Schon bei (Dt)Jes steht »die Wüste« sinnbildlich für die Katastrophe der Tempelzerstörung und für die nachfolgende Zeit des Exils. Es gilt, sich nicht von der Krise lähmen zu lassen, sie soll als Chance verstanden werden. Markus kann an diese Konzeption unmittelbar anknüpfen<sup>25</sup>. D. h., die hier vorgeschlagene Lesart des Mk-Ev erklärt, warum Markus gerade Jes 40,3 als Vorspruch wählte; und umgekehrt unterstützt die herausgehobene Stellung, die Jes 40,3 am Beginn des Mk-Ev einnimmt, die Annahme, daß die »Verwüstung« Jerusalems für unseren Text von entscheidender Bedeutung ist.

22 Bezeichnenderweise finden wir im Mk-Ev kein Gegenstück zu Texten wie Mt 23,37 par. Lk 13,34 (Jesus klagt über Jerusalem; der Passus wurde in der vorangegangenen Anmerkung zitiert); Lk 19,41–44 (Jesus weint über Jerusalem); Lk 23,27–31 (»Ihr Töchter Jerusalems, ... weint um euch und eure Kinder.«)

23 Diese Einteilung entspricht der Akzentuierung von Jes 40,3 MT. Üblicherweise wird in Jes 40,3 LXX und dann entsprechend in Mk 1,3 anders gegliedert: »Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn!« Das ist grammatisch möglich, aber m. E. nicht zwingend. – Im übrigen käme die hier vorgelegte Deutung mit einer solchen Gliederung des Textes ebenfalls zurecht.

24 Auch hier gibt es Abweichungen vom uns vorliegenden Bibeltext. So spricht Gott in Mal 3,1 von dem »Weg vor *mir* her«. Zur Frage nach der genauen Form, in der die Übernahme erfolgte, und nach dem jeweils zugrunde liegenden Text, vgl. Marcus 1992, 13.

25 Zur zentralen Rolle der »Wüste« im Mk-Ev vgl. unten, 187f.

Wie sieht nun die Agenda des Mk-Ev aus? Zunächst einmal muß sich der Text der Frage stellen, weshalb es überhaupt möglich war, daß das Evangelium scheitern konnte. Denn an sich ist dies, mit Karl Barth gesprochen, eine »unmögliche Möglichkeit«. In der Vorstellungswelt des Mk-Ev hätte es im ureigensten Interesse der Menschen gelegen, dem Rufe Gottes, dem Rufe Jesu zu folgen. Alles wäre dann anders gekommen, und das waffenstarrende Imperium Romanum, das im Kampf gegen die Zeloten zu militärischer Hochform auflaufen konnte – dem »Reich Gottes«, dessen Nähe Jesus in Mk 1,15 verkündet, hätte es weichen müssen. Daß ein erheblicher Teil des jüdischen Volkes – vertraut mit dem Wort Gottes, vertraut mit den Mahnungen und Verheißungen der Propheten, immerhin da und dort mit dem Evangelium Jesu Christi in Kontakt gekommen – dennoch den Weg in den Untergang gewählt hatte, ist deshalb so irrational, daß es sich nur als Ausdruck von Verblendung deuten läßt. Wie aber ist die Verblendung ihrerseits zu erklären? Markus sieht davon ab, hier den unerforschlichen Ratschluß Gottes ins Spiel zu bringen<sup>26</sup>. Ebenso wenig führt er den Ausgang des Krieges auf einen himmlischen Plan zurück. Nirgends deutet er an, daß die Römer Werkzeuge Gottes sein könnten, und er läßt insbesondere die Frage offen, in welchem Verhältnis die Tempelzerstörung zum Willen Gottes steht. Das Mk-Ev ist mit der Annahme vereinbar, daß Gott sich schlicht von Jerusalem zurückgezogen und die Aufständischen ihrem Schicksal überlassen habe. Der Untergang des Tempels *mußte* kommen (vgl. 13,2) – aber nicht, weil Gott es so wollte, sondern weil der Tempel dazu beitrug, die jüdische Gesellschaft ökonomisch und sozial aus dem Gleichgewicht zu bringen<sup>27</sup> und weil er im Verbund mit der Hoffnung auf »das kommende Reich unseres Vaters David« (Mk 11,10) die nationalistischen und imperialistischen Phantasien der Aufständischen religiös abstützte: Rings um den Tempel geschart, sahen die Hardliner unter ihnen bis zuletzt keinen Grund, am »Gott mit uns« zu zweifeln; und gegen alle militärische Logik führten sie den Kampf gegen die Legionen Roms, den sie bei nüchterner Einschätzung der Kräfteverhältnisse nie begonnen hätten, bis zu ihrem letzten Atemzug fort<sup>28</sup>. Der Untergang des Tempels war in seiner eigenen Existenz begründet – oder genauer: in der fatalen Wirkung, die diese Existenz auf die Schar der Gläubigen hatte.

Es ist kennzeichnend für die Radikalität des markinischen Ansatzes, daß der Text keine neue Perspektive jenseits des Scheiterns entwickelt. In der

26 Mk 4,10f. hat ironischen Sinn; vgl. unten, 119–127.

27 Vgl. Mk 11,17: der Tempel als Räuberhöhle, und 12,38–13,2: der Tempel frißt das Leben der armen Witwe, also der Ärmsten der Armen. Näheres bei Bedenbender 1995c, 34–39.

28 Zur Hoffnung auf das Davidsreich vgl. unten, 306–311; zur Hoffnung auf den Tempel vgl. unten, 395–397.

Bildsprache des Mk-Ev: Der Auferstandene tritt im Text nicht mehr in Erscheinung, und die Nachricht von seiner Auferstehung löst Panik aus, sie läßt sich nicht weitersagen. Gemessen an der mehrere Jahrzehnte älteren Ostertradition, die ihren Niederschlag in 1 Kor 15,3–7 gefunden hat, stehen wir vor einer beispiellosen Rücknahme christlicher Glaubensgewißheiten.

So etwas konnte in der Gemeinschaft derer, die Jesus nachfolgen wollten, nicht jedermanns Sache sein, auch nicht in den Jahren nach dem Jüdischen Krieg. Deshalb läßt es sich nur zu gut verstehen, daß Matthäus und Lukas in ihren eigenen Schriften – die mit dem impliziten Anspruch auftraten, jeweils eine »zweite, gründlich umgearbeitete und vielfach verbesserte Auflage des Mk-Ev« zu sein – hier energisch über Markus hinausgingen. Beide bieten sie, was Markus nicht bietet, eine theo-politische Strategie (vgl. einerseits Mt 28,19f.: »Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker ...«, andererseits Lk 24,46–48; Apg 1,8), und darum, nur darum, wird auch die Osterbotschaft bei ihnen wieder erzählbar, darum kann auch der Auferstandene wieder gesehen werden. Dementsprechend sucht man bei Matthäus wie bei Lukas vergebens ein Gegenstück zu Mk 9,10. Da die Jünger des matthäischen und des lukanischen Jesus am Ende mit der Auferstehung zurechtkommen (auch Mt 28,17b ändert daran nichts), gibt es weder im ersten noch im dritten Evangelium Bedarf für einen Vers, der ihre *grundsätzliche* Überforderung thematisiert.

Die Hoffnung des Mk-Ev ist schwer beschädigt, preisgegeben hat der Text sie nicht. Wenngleich sonderbar reduziert – und unter den gegebenen Umständen nicht vermittelbar –, hat die Osterbotschaft hier eben doch noch ihren Platz: in der für die Jünger bestimmten Verheißung, den Auferstandenen zukünftig zu sehen (16,7; vgl. auch 14,28), und im Anblick des leeren Grabes, in dem »Er ist nicht hier«. Diese Verse, mit denen die Darstellung abbricht, bestreiten, daß die Geschichtsschreibung der Sieger das letzte Wort hat und daß das Evangelium am Ende vom Tod verschlungen wurde. Im Mk-Ev verbindet sich, anders gesagt, die Weigerung, eine Perspektive jenseits der Katastrophe auch nur umrißhaft zu entwickeln, mit dem Insistieren darauf, daß es eine solche Perspektive geben könne – und vielleicht sogar: geben müsse.

## **1.2. DIE KREUZIGUNG JESU ALS IMPLIZITE GESCHICHTE DES JÜDISCHEN KRIEGES**

### **1.2.1. Die These**

Das Mk-Ev, wie alle Texte, kann nicht voraussetzungslos gelesen werden. Jede Lektüre basiert auf Hypothesen, und von denen stehen immer mehrere zur Auswahl, sonst wären sie keine. Wie also eine Entscheidung treffen? –

»Richtig« oder »falsch« sind Deutungen literarischer Texte kaum je; sie heben sich für gewöhnlich aber darin voneinander ab, daß einige plausibler sind als andere. Wenn es nun darum geht, das jeweilige Maß der Plausibilität zu bestimmen, dann spielt eine erhebliche Rolle, in welchem Verhältnis die in die Deutung investierten Hypothesen zu dem interpretatorischen Ertrag stehen. Eine Deutung ist dann plausibel, wenn sie mit vergleichsweise wenigen und historisch naheliegenden Grundannahmen eine hochgradig stimmige Deutung ermöglicht. D.h., von zwei Deutungen, deren Voraussetzungen, für sich genommen, ähnlich wahrscheinlich wirken, ist jene vorzuziehen, die zu einem konsistenteren Ergebnis führt, die mehr Details des Textes berücksichtigt und weniger unerklärt läßt. Darüber hinaus aber kann eine bestimmte Deutung wesentlich anspruchsvollere Voraussetzungen haben als eine andere und dennoch plausibler sein: dann nämlich, wenn ihre Resultate *in noch weit größerem Maße* zusammenpassen.

Für das Mk-Ev ergibt sich nun eine außergewöhnlich stimmige Erklärung – so stimmig, daß sie dazu nötigt, gleich eine ganze Reihe vergleichsweise komplexer Voraussetzungen zu akzeptieren – unter der Annahme, der Evangelist habe mit dem Mittel literarischer Montage gearbeitet und die Geschichte des Jüdischen Krieges mit der Geschichte Jesu überblendet, also dessen Weg nach Golgatha mit dem Leidensweg des jüdischen Volkes zusammenfallen lassen.

Dieser Ansatz muß innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses gegenwärtig als ungewöhnlich gelten, und zwar nicht nur aufgrund der gerade formulierten These, sondern bereits aufgrund der formalen Klassifizierung des Textes: Daß sich das Mk-Ev als allegorisches Werk verstehen läßt, das in zentralen Passagen symbolisch interpretiert werden kann, ist in der akademischen Debatte alles andere als Konsens. Deshalb soll vor allem Weiteren im nächsten Abschnitt zunächst einmal erörtert werden, was überhaupt für eine allegorische Auslegung des Mk-Ev spricht.

### **1.2.2. Zur Begründung einer allegorischen Interpretation des Markusevangeliums**

Im ersten Teil dieses Abschnittes geht es um terminologische Klärungen: Welche Bedingungen muß ein Text(element) erfüllen, um als »allegorisch« oder »symbolisch« zu gelten? Zwecks größerer Geschlossenheit werden dabei neben den Begriffen »Symbol« und »Allegorie« auch »Metapher« und »Allegorese« erläutert. Die Frage, weshalb die allegorische Evangelienauslegung im 20. Jahrhundert so gering geschätzt wurde, wird in einem kurzen zweiten Teil immerhin angerissen. Im dritten und vierten Teil geht es schließlich um das Mk-Ev.



a) *Erläuterungen zur Begrifflichkeit:*

*Metapher, Symbol, Allegorie und Allegorese*

Im Blick auf die literaturwissenschaftlichen Kategorien Metapher, Symbol und Allegorie folge ich den Definitionen von G. Kurz 1997; für die Unterscheidung von Allegorie und Allegorese ist H.-J. Klauck 1986 grundlegend<sup>29</sup>. Die für uns wesentlichen Aspekte werden nur knapp referiert. Im Blick auf die Monographie von Kurz könnte man, wie ausdrücklich zugegeben sei, sogar von einer eklektischen Darstellung sprechen.

*Metapher*

Lange Zeit – von Aristoteles an und bis ins 20. Jahrhundert hinein – sah man eine Metapher als abgekürzten Vergleich an. Der Metapher wurde die Aufgabe zugeschrieben, ein eigentlich gemeintes Wort umschreibend zu substituieren. Werde verstanden, worin der Vergleichspunkt liege, sei das metaphorische Rätsel also gelöst, lasse sich diese Substitution ohne weiteres rückgängig machen, und der intendierte Begriff könne wieder an die Stelle seiner Umschreibung treten. – Diese »Substitutionstheorie« liegt beispielsweise auch dem epochemachenden Gleichnisbuch A. Jülichers zugrunde. Mittlerweile ist die Substitutionstheorie jedoch aus verschiedenen Gründen fraglich geworden<sup>30</sup>, deshalb arbeitet die Metaphernforschung nun weitgehend mit der sogenannten »Interaktionstheorie«. G. Kurz, der sich der Interaktionstheorie im übrigen ausdrücklich anschließt<sup>31</sup>, erläutert sie wie folgt:

»Die Interaktionstheorie setzt voraus, daß es für einen metaphorischen Ausdruck keinen »eigentlichen« Ausdruck gibt. Der metaphorische Ausdruck ist nicht ersetzbar, außer um den Preis eines Verlustes an Bedeutung.«<sup>32</sup>

---

29 Auch zu den Bereichen des Metaphorischen und des Symbolischen bietet Klaucks Monographie sehr viel Hilfreiches; überdies enthält sie eine etwa 100 Seiten umfassende vorzügliche Untersuchung »Zur Allegorik im antiken Schrifttum«. Wenn es darum geht, die allegorische Dimension der Evangelien systematisch zu erfassen, führt deshalb bis auf weiteres kein Weg an Klaucks Monographie vorbei. – In der vorliegenden Arbeit wird einzig deshalb auf eine detaillierte Aufarbeitung dieser Erkenntnisse und Anstöße verzichtet, weil jede weitere Ausweitung der literaturwissenschaftlichen Fragestellung auf Kosten des Themas »Das Mk-Ev und der Jüdische Krieg« ginge.

30 Vgl. Kurz 1997, 7–13.

31 Vgl. Kurz, ebd., 8.

32 Kurz, ebd. Als Illustration sei Kafkas »ein Buch muß die Axt sein für das gefrorene Meer in uns« angeführt (Brief an O. Pollak vom 27.1.1904) – man versuche einmal, diesen Gedanken in nichtmetaphorischer Sprache adäquat auszudrücken.

Und weiter:

»Metaphern fungieren als handlungs- und erkenntnisorientierende Modelle. Sie haben die Macht, neue Wirklichkeiten zu schaffen und unser Begriffssystem zu verändern.«<sup>33</sup>

Allerdings ist zu beachten, daß Metaphern ihr Vermögen, die Realität neu zu erschließen, im Laufe der Zeit – und in dem Maße, in dem man sich an sie gewöhnt – einbüßen. Man kann darum idealtypisch unterscheiden zwischen »lebendigen Metaphern« auf der einen, »konventionalisierten« oder »lexikalisierten Metaphern« auf der anderen Seite. Lebendige Metaphern kommen überraschend daher, insofern sie mit einer bestimmten Erwartungshaltung brechen und die Dinge in eine neues Licht rücken, konventionalisierte Metaphern stellen hingegen Sprachklischees dar; teilweise werden sie nicht einmal mehr als Metaphern wahrgenommen<sup>34</sup>.

### *Symbol*

Kommunikative Akte (einschließlich öffentlich vollzogener Handlungen) können über ihren unmittelbaren Inhalt hinausweisen, sie haben einen potentiellen Bedeutungsüberschuß. Dieser Bedeutungsüberschuß hängt weniger an der Wortwahl (gesetzt, wir haben es überhaupt mit einer sprachlichen Äußerung zu tun) als am präsentierten Sachverhalt. Mit den Worten von Kurz:

»Bei Metaphern ist unsere Aufmerksamkeit mehr auf Wörter gerichtet, auf semantische Verträglichkeiten und Unverträglichkeiten sprachlicher Elemente. Bei Symbolen ist unsere Aufmerksamkeit auf die dargestellte Empirie gerichtet. (...) Bei Metaphern aktualisieren wir ein Sprachbewußtsein, bei Symbolen ein Gegenstandsbewußtsein.«<sup>35</sup>

Zum besseren Verständnis des so gefaßten Symbolbegriffs ist folgende Erläuterung des gleichen Autors hilfreich:

»Symbolische Handlungen und symbolisches Verständnis von Handlungen und Dingen beruht vor allem auf der Herstellung von *analogen* und *synekdochischen* Beziehungen. Etwas wird ein Symbol, weil es in Analogie zu oder als Teil von einem Ganzen aufgefaßt wird.«<sup>36</sup>

Für die Interpretation literarischer Texte ist die Möglichkeit einer symbolischen Deutung von erheblichem Gewicht. Noch einmal Kurz:

---

33 Kurz, ebd., 21.

34 Vgl. Kurz, ebd., 18f.

35 Kurz, ebd., 73.

36 Kurz, ebd., 68.

»Symbolische Deutung beruht auf den Grundmaximen literarischer Hermeneutik, daß nämlich alle Elemente eines Textes thematisch kohärent sind, daß sie alle Teile eines zugrundeliegenden, regulativen thematischen Prinzips sind, daß sie alle, auch das beiläufigste, bedeutungsvoll sein können.«<sup>37</sup>

### *Allegorie*

Als »allegorisch« bezeichne ich – im Anschluß an Kurz 1997 – Texte, zu deren Charakteristik es gehört, daß sie ein Wechselspiel von (mindestens) zwei Bedeutungsebenen bieten. Allegorische Texte erzählen zunächst einmal eine Geschichte, die man mit Hilfe von Wörterbuch und Grammatik (und weiterer, z.B. historischer Kenntnisse) verstehen kann. Soweit unterscheiden sie sich nicht von nichtallegorischen Erzähltexten. Daneben aber gibt es bei allegorischen Texten noch ein im Hintergrund wirksames Bezugssystem. Dieses hat mit der dargestellten Handlung – auf den ersten Blick zumindest – nichts zu tun und findet auch nirgendwo (oder praktisch nirgendwo) im Text explizite Erwähnung. Dennoch wird die Darstellung von ihm gesteuert und reguliert. Mit M. Quilligan und, in seinem Gefolge, G. Kurz kann man hier von einem »Praetext« sprechen<sup>38</sup>. Wie Kurz erläutert, kommen als Praetexte »nicht nur Texte, sondern auch Ereignisse und Situationen« in Frage<sup>39</sup>.

Nun verhält es sich nicht so, daß Allegorien lediglich chiffrierte Darstellungen eines »eigentlich« Gemeinten, nämlich des Praetextes, sind, und daß sie bei Kenntnis des Generalschlüssels dechiffriert und ohne Bedeutungsverlust in diesen Praetext überführt werden könnten. Schon die Annahme, der Praetext sei das »eigentlich« Gemeinte, ist irrig. Vielmehr entfaltet die allegorisch verfremdete Darstellung eine Art Eigenleben, sie kann die Interpretation (oder das Verständnis) des Praetextes auf eine Weise beeinflussen, die nicht generell prognostizierbar ist. Zu den Unterschieden zwischen Metapher und Allegorie gehört, daß eine Metapher als bildhafte Rede den gemeinten Sachverhalt klarer hervortreten läßt, während eine Allegorie ihn potentiell verändert<sup>40</sup>.

Wer ein Beispiel für eine bedeutungsverändernde Allegorie aus der Zeit der Antike sucht, sei auf die verfremdete Nacherzählung der Geschichte Israels in der sogenannten »Tiervision« des äthiopischen Henochbuches (äthHen 85–90) verwiesen. Indem die ansonsten sehr detailreiche und eng an den traditionellen Inhalten orientierte Darstellung zwei für das Selbstverständnis Israels konstitutive Ereignisse gezielt übergeht, nämlich den Sinaibund und die Gabe des Gesetzes (vgl. äthHen 89,29–35),

37 Kurz, ebd., 77.

38 Vgl. Kurz, ebd., 41–43.

39 Kurz, ebd., 41.

40 Vgl. Kurz, ebd., 64f.

hebt sie – mit minimalem Aufwand, aber eben doch höchst effizient – die biblische Form der Heilsgeschichte gänzlich aus den Angeln<sup>41</sup>.

Eine solche Veränderung des Gemeinten ist insbesondere deshalb möglich, weil die innovative Kombination von Text und Praetext zu Resonanzen führen kann: Sachverhalte, die sich noch nie zuvor bemerkbar gemacht hatten, geraten nun auf einmal in Schwingung. Dabei sind zwei Fälle zu unterscheiden: eine Bedeutungsveränderung lediglich des Praetextes oder aber sowohl des Praetextes als auch des Textes. Ein Beispiel für den ersten Fall bietet das markinische Gleichnis vom vierfachen Acker (Mk 4,3–9), das im Lichte der nachfolgenden Verse ja als Allegorie zu gelten hat. Wenn man das Gleichnis dem buchstäblichen Sinn nach als Schilderung von Saat und Ernte nimmt, enthält es zwar einige ungewöhnliche Züge; trotzdem geht es dem Text mit Sicherheit nicht darum, daß wir im Blick auf die Zusammenhänge der Landwirtschaft umdenken, Pflanzensamen zukünftig anders behandeln o.ä. Wirklich Neues bietet das Gleichnis einzig im Blick auf seinen in den Versen 13–20 offengelegten Praetext.

Der zweite Fall ist ungleich interessanter; und zwar sowohl literaturtheoretisch als auch für das Verständnis des Mk-Ev. Er hat zur Voraussetzung, daß es nicht nur einen, sondern zwei Praetexte gibt. In der Allegorie verschmelzen diese beiden Praetexte dann miteinander, und ihre jeweiligen Charakteristika können auf den jeweils anderen Praetext übergehen. Um ein modernes Beispiel zu geben: Christa Wolfs Anfang der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts entstandene Erzählung *Kassandra* bietet eine patriarchatskritische Version der Geschichte des Trojanischen Krieges und reflektiert *zugleich* ein zunehmendes Verzweifeln am »Sozialismus« der DDR. Das gesellschaftliche System der DDR auf dem Umweg über das gesellschaftliche System Trojas zu kritisieren war ein ungewöhnliches Verfahren, und es mußte für jene Befürworter der DDR, die zwischen den Zeilen zu lesen verstanden, höchst beunruhigend wirken: nicht nur, weil Troja bekanntlich dem Untergang geweiht war, sondern auch aufgrund der von »Kassandra« (!) benannten sozialen und politischen Probleme der Stadt. Wie die Autorin die Probleme der DDR auf diesem Wege neu und anders verstehen konnte, ermöglichten ihr umgekehrt ihre Erfahrungen in der DDR, die Darstellung der Ilias zu hinterfragen und die Geschichte des Trojanischen Krieges so zu sehen, wie sie kaum je zuvor gesehen worden sein wird<sup>42</sup>.

41 Vgl. Bedenbender 2000a, 109f.137.

42 Der gerade dargestellte Mechanismus ist nicht nur bei allegorischen Texten wirksam. In den Geschichtsrückblicken der Bibel (vgl. etwa Esr 9) reguliert die erinnerte (heilsgeschichtliche) Vergangenheit das Verständnis der Gegenwart. Gleichzeitig aber wird diese Vergangenheit unter dem Eindruck der jeweils aktuellen Erfordernisse akzentuiert. Man erinnert sich vor allem an

Terminologisch könnte man unterscheiden: »Praetext 1« = die Situation in der späten DDR; »Praetext 2« = der Trojanische Krieg nach der Darstellung Homers, wie er in groben Zügen immer noch zum Allgemeinwissen des europäischen Bildungsbürgertums gehört. Je nach den Umständen ließen sich Praetext 1 und Praetext 2 noch weiter aufgliedern – im Falle von Christa Wolfs *Kassandra* etwa: »Praetext 1.1« = die gesellschaftliche und politische Situation in der DDR; »Praetext 1.2« = die Rolle der Autorin als isolierte Intellektuelle. Ebenso können in den Praetext 2 einer Allegorie mehrere quasi-kanonische Texte einfließen. Gleichzeitig liegt es aber auf der Hand, daß sich die Zahl der Praetexte (ob nun vom Typus 1 oder vom Typus 2) nicht beliebig steigern läßt. Schnell würde nämlich ein solcher Komplexitätsgrad erreicht, daß jedes Bemühen um interpretatorische Durchdringung zum Scheitern verurteilt wäre. Dieser Sachverhalt verlangt freilich nach einer gesonderten Untersuchung, die hier nicht zu leisten ist.

Mitunter dienen Allegorien Tarnungszwecken. Es gibt Decknamenallegorien und andere Formen allegorischer Verschlüsselung. Jedoch zielen Allegorien nicht grundsätzlich darauf, von einem Teil der potentiellen Leserschaft mißverstanden zu werden<sup>43</sup>. Allegorien können z.B. auch auf andere, als bekannt vorausgesetzte Allegorien anspielen oder allgemein geläufige allegorische Sprachfiguren einsetzen. Indem sie ein entsprechendes Wissen abrufen, vermögen sie mit relativ geringem Aufwand eine starke Wirkung zu entfalten. Ein Beispiel aus dem Mk-Ev stellt die παραβολή von den bösen Weingärtnern (12,1–9) dar, die auf das sogenannte »Weinberglied« aus Jes 5 anspielt. Die Gegner Jesu erkennen voller Empörung, daß die von Jesus erzählte Geschichte sich gegen sie und ihr Verhalten richtet (vgl. Mk 12,12), und der keineswegs verborgene, sondern im Gegenteil ganz offensichtliche Rückgriff auf Jesaja dürfte ihren Grimm dabei eher noch erhöht haben.

Auch die bekannte Rede von »Babel« anstelle von Rom in der Offenbarung des Johannes erschöpft ihre Wirkung nicht darin, den Bütteln Roms Sand in die Augen zu streuen. Vielmehr muß gerade das, was den Text für Außenstehende unverständlich machen soll, für die Verständigen aufmunternd wirken. Neben der Assoziation »Zerstörung Jerusalems« rief »Babel« im 1. Jh.

---

das, was man gerade gebrauchen kann, und man erinnert sich vor allem so, wie man es gebrauchen kann.

43 Zur exemplarischen Erläuterung seien zwei Texte aus unterschiedlichen Kulturkreisen – und gleichzeitig aus unterschiedlichen Epochen – angeführt: Daß irgend jemand im primären Rezipientenkreis der Tiervision (äthHen 85–90) außerstande gewesen sein sollte, die Nacherzählung der biblischen Heilsgeschichte als solche zu identifizieren, ist kaum vorstellbar. Und das allegorische Versepos *Reinecke Fuchs* bietet ein satirisches Porträt der menschlichen Gesellschaft, keine Verrätselung.

die Vorstellung auf: »längst untergegangenes, sagenhaftes Weltreich«. Durch eine derartige Titulierung wurde die Hauptstadt des Imperium Romanum von vornherein zur »Verlierermetropole« gestempelt<sup>44</sup>.

In Auseinandersetzung mit der bereits bei Quintilian zu findenden Ansicht, eine Allegorie meine das eine und sage das andere (»Ἀλληγορία ... aliud verbis, aliud sensu ostendit«<sup>45</sup>), bringt G. Kurz einen weiteren für Allegorien wesentlichen Aspekt wie folgt auf den Punkt:

»Es gibt (...) kein Sagen ohne Meinen. (...) Die Allegorie sagt sehr wohl, was sie meint – sie sagt es eben direkt und indirekt. Sie meint, was sie sagt (verbis), und sie meint damit und dadurch noch etwas anderes (sensu), auf das es vor allem ankommen kann. Der Autor der Allegorie will das Gesagte so verstanden wissen, daß es verstanden wird und noch etwas anderes mitverstanden wird.«<sup>46</sup>

Neben Texten bezeichne ich auch Textdeutungen als »allegorisch«; dann nämlich, wenn sie in dem interpretierten Text eine Doppelsinnigkeit der gerade umrissenen Art entdecken<sup>47</sup>.

#### *Allegorie, Allegorisierung und Allegorese*

Aus Gründen terminologischer Klarheit wird eine von H.-J. Klauck vertretene Unterscheidung der Begriffe »Allegorie«, »Allegorisierung« und »Allegorese« übernommen<sup>48</sup>:

---

44 Vgl. die Überlegungen, die Jones 2011, 34, zum Auftreten von »Babyloniern« u. a. im 4. Buch Esra und in der apokryphen Baruchliteratur anstellt: »(I)t is probably better to assume that ›Babylonian‹ is not merely a codename for ›Roman‹. Rather the authors seem to be retelling the story of the Babylonian assault on Jerusalem in such a way that it will reflect on the more recent catastrophe. That is to say, the lessons learned from Israel's history can be applied to more recent events, so that the latter might be interpreted through the former.«

45 Quintilianus, Inst. 8,6,44.

46 Kurz 1997, 35.

47 Anders z. B. Klauck 1986, 354f.: »Die Auslegung eines allegorischen Textes ist selbst nicht allegorisch, solange sie streng nach der intentionalen Textur des exegetischen Objektes fragt, d. h. nach der sprachlichen Struktur, Intention des Autors und Erwartungshorizont der Hörer.« – Dies ist gewiß eine vertretbare Festlegung. Wenn ich terminologisch anders entscheide, dann deshalb, weil es oft genug strittig ist, ob wir es mit einem allegorischen Text zu tun haben. Wenn ich sagen kann: »Ich verstehe diesen Text als Allegorie«, kann ich auch sagen: »Ich verstehe diesen Text als allegorisch intendiert«, und, in leichter Verkürzung: »Ich verstehe (oder: interpretiere) diesen Text allegorisch.«

48 Vgl. z. B. Klauck 1986, 354–357.

- *Allegorien* sind allegorisch intendierte Texte,
- *Allegorisierungen* sind sekundäre Überarbeitungen ursprünglich nichtallegorischer Stoffe in Richtung auf eine Allegorie,
- *Allegoresen* sind Textdeutungen, die nichtallegorische Texte als Allegorien behandeln<sup>49</sup>.

Das Adjektiv »allegorisch« gehört in dem in dieser Arbeit zugrunde gelegten Sinne zu »Allegorie«, nie zu »Allegorese«, und zwar auch dann, wenn von einer »allegorischen Interpretation« die Rede ist: Schließlich geht es hier nicht darum, was bei ahistorischer Betrachtung qua Allegorese alles in das Mk-Ev hineingeheimnist werden kann (oder auch schon hineingeheimnist wurde), sondern einzig um jene allegorischen Bedeutungen, die sich dem Text bei strikt historischer Betrachtung zutrauen lassen.

---

Für die hier vorgestellte Interpretation des Mk-Ev, ist die sorgfältige Unterscheidung von »Allegorie« und »Allegorese« zentral. Bei den Kategorien »Metapher« und »Symbol« verhält es sich anders. An der Erkenntnis, daß diese sich in der praktischen Durchführung oft nicht einfach auseinanderhalten lassen, führt kaum ein Weg vorbei<sup>50</sup>. Im Blick auf das Verhältnis, in dem Metapher und Symbol zur Allegorie stehen, genügt es, folgendes zu wissen: »Allegorie« ist keine Gattung; vielmehr können Allegorien den verschiedensten literarischen Gattungen angehören<sup>51</sup>. Obgleich es verfehlt (und forschungsgeschichtlich überholt) wäre, Allegorien mit Quintilian als ausge-spinnene Metaphern zu verstehen<sup>52</sup>, können sie doch auf Metaphern auf-

---

49 Kurz 1997 faßt den Begriff »Allegorese« anders, insofern er bei ihm für *jede* allegorische Interpretation eines Textes steht. Vgl. Kurz, ebd., 65: »Als literarische Allegorie soll also eine intendierte Allegorie gelten. Der nicht zu Ende kommende Streit aber, ob etwas als allegorisch intendiert war oder nicht, hat seinen sachlichen Grund. Insofern jede Interpretation danach fragt, was in dem, was gesagt wurde, wirklich gesagt wurde, enthält sie eine Tendenz zur Allegorese.« – Dieses Verständnis von Allegorese scheint der Tatsache Rechnung zu tragen, daß wir über keine objektiven Kategorien verfügen, die uns gestatten, zwischen angemessenen und unangemessenen allegorischen Deutungen zu unterscheiden. Jedoch setzt Kurz in dem ersten Satz der gerade zitierten Passage ja sehr wohl voraus, daß allegorisch intendierte Texte grundsätzlich identifiziert werden können. Dann aber sollte es ohne weiteres möglich sein, innerhalb der Klasse aller allegorischen Textinterpretationen jene, die sich auf nicht allegorisch intendierte Texte beziehen, zu einer Unterklasse zusammenzufassen.

50 So läßt sich mit Kurz 1997, 80 f., ein bestimmter Typ von Symbolen als »metaphorisch« bezeichnen.

51 Vgl. Kurz, ebd., 51; Klauck 1986, 354.

52 Vgl. zum einen Quintilianus, Inst. 8,6,44, wo Allegorien – genauer: ein be-

bauen<sup>53</sup>. Charakteristikum einer Allegorie ist, »daß sie den Texten eine symbolische Dimension verleiht«<sup>54</sup>. Angesichts dieser Überlappungen in der Begrifflichkeit soll es bei dem, was in den nachfolgenden Ausführungen als metaphorisch-symbolisch-allegorische Dimension des Mk-Ev ermittelt wird, nicht primär um gattungstheoretische Binnendifferenzierungen gehen. Vorrangiges Ziel ist die Skizzierung des »symbolischen Potentials« des Mk-Ev: *Wie und in welchem Sinne kann der Text – in seinen Teilen wie als Ganzes – mehr und anderes meinen, als er unmittelbar zu besagen scheint?*

*b) Der Kampf der modernen Bibelauslegung gegen die Allegorese und das Wiederaufkommen allegorischer Interpretationen*

Über lange Jahrhunderte konnte die Allegorese in der christlichen (wie auch in der orthodox jüdischen) Bibelauslegung Triumphe feiern. Schließlich gestattete sie es, den eigenen Glaubensstand in der Bibel wiederzufinden. AT wie NT lagen so ganz auf der Linie der späteren Dogmatik – von der Trinitätslehre über die Christologie bis zur Ekklesiologie. Es war das Aufkommen der historisch-kritischen Methode in der Neuzeit, welches den Sturz der Allegorese bedeutete. Die Erkenntnis, daß Texte zunächst einmal aus ihrer Zeit und ihren Entstehungsumständen heraus verständlich sein müssen, ließ keinen Raum mehr für den ungeschichtlichen Zugang der Allegorese.

Allerdings neigte die neuere Exegese im Gefolge Adolf Jülichers, des Pioniers der modernen Gleichnisforschung, anfangs dazu, mit dem Bade gleich auch das Kind auszuschütten. Die Abkehr von der Allegorese verband sich zumeist mit einer Ablehnung der Allegorie<sup>55</sup>. Die Botschaft Jesu, so Jülichers Überzeugung, vertrug sich nicht mit einer allegorischen Darstellung, Jesus wollte das Reich Gottes nahebringen, nicht in allegorischer Verhüllung den Blicken entziehen. Wenn irgend möglich, wurden die Gleichnisse der Evangelien unallegorisch interpretiert. Dort jedoch, wo dies schlechterdings nicht durchführbar war, lud man die allegorische Schuld auf das Haupt der Evangelisten (oder auf das Haupt der den Evangelisten vorliegenden, aber schon nachjesuanischen »Tradition«) und erkannte eine sekundäre Allegorisierung der Gleichnisse Jesu. Inzwischen hat sich der Wind der Forschungsgeschichte gedreht, Allegorien stehen nicht mehr so stark in Mißkredit, und entsprechend wird nun auch Jesus eine zumindest ansatzweise allegorische Redeweise zugetraut. Mit den Worten H.-J. Klaucks:

---

stimmter Typ von Allegorien – als *continuati translationes* bezeichnet werden, zum anderen die von Kurz 1997, 37, formulierten Einwände.

53 Vgl. Kurz, ebd.

54 Klauck 1986, 354.

55 Vgl. Erlemann 1999b, 23f., u. ö.



»All dies: die Verwendung geprägter Metaphern und Anspielungen, die Strapazierung der Wirklichkeit, der referentiale Bezug, die Rückwirkung des Situationskontextes – all das ist unter literarischen Gesichtspunkten als Erscheinungsform des Allegorischen zu beurteilen, das zu den Aufbauelementen der jesuanischen Gleichnisse gehört. An diesem Urteil führt kein Weg vorbei. (...) Damit ist zugleich gesagt, daß der bloße Allegorieverdacht nie genügt, um ein Gleichnis Jesus abzusprechen.«<sup>56</sup>

### c) *Das allegorische Potential des Markusevangeliums*

Fragt man nicht, wie in dem gerade angeführten Zitat, nach Jesus, sondern nach dem Sinn des Mk-Ev, dann ist festzuhalten: In Mk 4,14–20 deutet der markinische Jesus das in 4,3–9 entfaltete »Gleichnis vom vierfachen Acker« auf unzweifelhaft allegorische Weise. Wie 4,13 zeigt (»Ihr versteht nicht [einmal] diese παραβολή; wie wollt ihr da alle παραβολαί begreifen?«), hat diese Deutung exemplarischen Sinn; der Versuch, die übrigen Gleichnisse des Textes in ähnlicher Weise zu deuten, sollte also statthaft sein<sup>57</sup>. Darüber hinaus gibt es eine Interdependenz zwischen den Gleichnissen und den anderen Elementen des Mk-Ev. Die Gleichnisse ziehen wenigstens einen Teil ihres allegorischen Sinnes aus dem Zusammenhang, in den sie eingebettet sind; gleichzeitig leiten sie dazu an, auch anderswo im Mk-Ev nach Allegorien zu suchen<sup>58</sup>. Wie Klauck herausgestellt (und exemplarisch begründet) hat, kann man insbesondere bei den Wundergeschichten fündig werden<sup>59</sup>. Weitere Kristallisationskerne für allegorische Strukturen sind die Orts- und Zeitangaben des Textes sowie die dort auftretenden Frauengestalten.

Es ist hier nicht der Ort, eine systematisierte Gesamtschau der allegorischen Elemente des Textes zu versuchen. Dennoch sei – in aller Kürze – etwas zu den Ortsangaben und zu den Frauengestalten gesagt:

Die Ortsangaben des Mk-Ev verdienen schon insofern Beachtung, als die Beschäftigung mit ihnen die redaktionsgeschichtliche Arbeit am Mk-Ev von jeher beflügelt hat. Bereits W. Wredes fundamentales Buch zum »Messiasgeheimnis«, erstmals 1901 erschienen, wies nach, daß die Lokalisierungen οἶκος (»Haus«), κώμη (»Dorf, Flek-

56 Klauck 1986, 357 f.

57 Zum Sinn der Gleichnisse des Mk-Ev und zum Sinn der markinischen Rede ἐν παραβολαῖς vgl. unten, 119–147.

58 Vgl. Klauck 1986, 358: »Auf der Ebene der Endredaktion wirkt der evangeliare Makrotext allegorisierend auf die Gleichnisse zurück. Es ist nicht so, als ob die Gleichnisse sich nur widerwillig ins Evangelium einfügen ließen und ihre ästhetische Autonomie trotz allem behaupteten. Sie sind im Gegenteil mit dem Gesamtkontext auf paradigmatischer Ebene in vielfacher Weise verflochten und erweisen sich durch diese Interaktion als wichtiges Aufbauelement des Evangeliums.«

59 Vgl. Klauck, ebd., 340–353.

ken») und ὄρος («Berg») bei Markus inhaltlich aufgeladen sind<sup>60</sup>, E. Lohmeyer beschäftigte sich 1936 mit der theologischen Füllung von »Galiläa und Jerusalem«<sup>61</sup>. Später haben W. Marxsen und, sehr umfassend, E. S. Malbon neue Einsichten dazu beisteuern können, wie die Ortsangaben des Mk-Ev den Text strukturieren und wie sie entscheidende Hinweise zum Sinn der einzelnen Perikopen geben<sup>62</sup>.

Die Frage nach der allegorischen Bedeutung der Frauengestalten im Mk-Ev orientiert sich an der schon in der jüdischen Bibel leicht nachweisbaren Tendenz, Völker wie Städte durch Frauen zu personifizieren<sup>63</sup>. Auch im NT läßt sich Entsprechendes beobachten; vgl. die Sara-Hagar-Allegorie in Gal 4 und die Kontrastierung der Mutter des Messias (Offb 12) mit der »Hure Babylon« (Offb 17) sowie die Schilderung des himmlischen Jerusalem als »geschmückter Braut« (Offb 21). Überdies lassen sich weitere instruktive Beispiele aus dem frühjüdischen Schrifttum anführen<sup>64</sup>. Daher ist es im Grund erstaunlich, daß in der modernen Evangelienforschung allegorische Interpretationen nur bei sehr wenigen Frauengestalten *gemeinhin* als zumindest diskutabel gelten.

Im Lichte all dieser Aspekte ist es möglich, das Mk-Ev als eine Art Umschlagplatz zu verstehen, an dem sich seine verschiedenen Bestandteile wechselseitig mit allegorischem Sinn aufladen – so daß zum Beispiel die Passionsgeschichte den »Sohn«, dessen Tod die bösen Weingärtner in 12,7 planen, mit den Zügen Jesu ausstattet, während Kennzeichnung dieses Sohnes als »geliebt« (ἀγαπητός), die in V. 6 begegnet, Gen 22,2 LXX anklingen läßt und dadurch die Passion Jesu mit der Bindung (»Opferung«) Isaaks in Verbindung bringt. Allgemein kann man sagen, daß die allegorischen Bestandteile des Textes es dem Evangelisten gestatten, wichtige Grundgedanken seines Textes zum einen zusätzlich zu betonen, zum anderen auf komplexe Weise zu variieren. Es gibt jedoch keinen Grund, hier mit der Überlegung schon innezuhalten. Sollte das Evangelium als Ganzes nicht auch selber an dem allegorischen Charakter seiner Elemente partizipieren? Wenn sich innerhalb eines überschaubaren Gebildes, wie es unser Text nun einmal ist, allegorische Sinnbezüge, die logisch miteinander zu vereinen sind oder die sich sogar gegenseitig bestärken, kontinuierlich ansammeln, dann muß es irgendwann zu Bildung einer kritischen Masse kommen, und ein Punkt wird erreicht, an dem der gesamte Text als allegorisch eingestuft werden kann. Die Frage lautet also nicht, ob das Mk-Ev einen allegorischen

60 Vgl. Wrede 1963, passim.

61 Vgl. etwa Lohmeyer 1936, 31: »Galiläa (im weitesten Sinne) ist das heilige Land eschatologischer Erfüllung«. Vgl. weiter ebd., 33: »Jerusalem, die heilige Stadt, ist der Ort der Sünde und des Todes.« – Ob diese Charakterisierungen bereits ins Schwarze treffen, muß hier nicht erörtert werden.

62 Vgl. Marxsen 1959; Malbon 1991a.

63 Beispiele dafür gibt es in solcher Zahl, daß man kaum weiß, wie auszuwählen wäre. Doch vgl. Hes 16; Klgl 1.

64 Vgl. etwa unten, 44–48.

Gehalt hat, sondern in welchem Maße – und mit welchem Grad an Stimmigkeit.

Im Falle von Christa Wolfs *Kassandra* ist der Praetext die Situation der Autorin in der Spätzeit der DDR – oder die Art, in der die Autorin ihre eigene Situation wahrnahm<sup>65</sup>. Wie verhält es sich nun aber, wenn man dem vorliegenden Ansatz folgt, mit der allegorischen Deutung des Mk-Ev? Hier stoßen wir zunächst auf die Besonderheit, daß das Mk-Ev nicht nur über einen einzigen Praetext verfügt, der »in, mit und unter« der Geschichte Jesu mit-erzählt wird, sondern über mindestens zwei derartige Bezugssysteme. Zum einen ist dies die biblische Heilsgeschichte. Wie gerade gezeigt, vermag die markinische Passionsgeschichte auf Gen 22 zurückzugreifen (was sowohl das Verständnis der Passion Jesu als auch das Verständnis der Bindung Isaaks beeinflusst), und es gibt zahlreiche weitere Traditionen der Bibel, die ein Christianer des 1. Jh. in Jesus vergegenwärtigt sehen konnte. Zum anderen kann sich die Geschichte Jesu mit der späteren Geschichte (der Geschichte der christlichen Gemeinde wie der Geschichte des jüdischen Gottesvolkes) überlagern.

Das führt auf einen weiteren wesentlichen Unterschied zwischen *Kassandra* und dem Mk-Ev – oder, um den Kreis etwas weiter zu ziehen: zwischen *Kassandra* und den allegorisch gedeuteten Evangelien des NT. In Christa Wolfs Roman geht es nur um ein (von der Autorin wahrgenommenes oder eher wohl imaginiertes) Analogieverhältnis zwischen dem – einstmals, aber nicht mehr länger – idyllischen Troja und der – einstmals, aber nicht mehr länger – idyllischen DDR. Eine Kausalbeziehung zwischen Troja und der DDR gibt es nicht. Nach dem Verständnis der Evangelien hingegen zielt die gesamte biblische Heilsgeschichte auf Jesus, und was sich nach Ostern in der Gemeinde ereignet, ist ebenfalls Teil seiner Geschichte. Das moderne Urteil kann an einer solchen Vermischung der Zeitebenen leicht Anstoß nehmen – dort jedenfalls, wo eine Darstellung primär an historischen Maßstäben gemessen wird. Frühchristliches Denken aber war nicht »historisch« (im heutigen Sinne) orientiert und hielt eine solche Konstruktion wohl zumindest grundsätzlich für unbedenklich. Zu Gottes Heilssetzungen in der Vergangenheit stand das Geschehen um Jesus, wie man glaubte, in einem typologischen Verhältnis. D.h., die viele Jahrhunderte zurückliegenden zentralen Ereignisse der Geschichte Israels wurden nur dann richtig verstanden, wenn man sie als vorlaufende Zeichen der Geschichte Jesu auffaßte, ja als Antizipationen, die schon einmal einen Vorgeschmack des vollen Heils gegeben hatten<sup>66</sup>. Was aber die eigene, nachösterliche Zeit anging, so war die

65 Zu *Kassandra* wie zum Begriff »Praetext« vgl. die oben in Abschnitt a) zu findenden Ausführungen zur Allegorie.

66 Vgl. etwa Goppelt 1939, passim. – Dabei handelt es sich selbstverständlich nur um eine bestimmte Art von Typologie.

Scheidung von Vergangenheit und Gegenwart durch die Auferweckung Jesu gründlich erschüttert worden. Während Cäsar seit seinem Tod nur noch eine Gestalt der Vergangenheit mit einer abgeschlossenen Geschichte ist (auch seine postume Vergottung ändert daran faktisch nichts), verhält es sich mit dem auf Golgatha gestorbenen Jesus – dank Ostern – anders; Jesus ist lebendig und er ist gegenwärtig (selbst wenn er momentan vielleicht nicht gesehen werden kann). Notwendig muß ihn da berühren können, was aktuell geschieht<sup>67</sup>.

Die Evangelien bieten damit die ersten Beispiele für eine Denkfigur der christlichen Frömmigkeit, die ihren Niederschlag später beispielsweise in den mittelalterlichen Darstellungen Christi als eines Pestkranken gefunden hat, oder in der gegenwärtigen Praxis, liturgische Kreuzwege insbesondere in ehemaligen Konzentrationslagern zu begehen. Zu erinnern ist auch an die Zeichnung von George Grosz aus dem Jahr 1928, in der Christus am Kreuz die Gasmasken der Soldaten des 1. Weltkriegs trägt. Die Publikation brachte dem Künstler übrigens ein Verfahren wegen Gotteslästerung ein, das mehrere Instanzen durchlief und mit dem Urteil endete, die Druckplatten seien zu vernichten. Grosz hatte vom Evangelium offensichtlich mehr verstanden, als seine Verkläger und Richter dulden konnten.

Auch in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Exegese begegnen immer wieder Deutungen, die einzelne Evangelien Geschichten – wie die von der Sturmstillung oder vom Seewandel – im Sinne der *intentio operis* auf die Situation der Gemeinde(n) zur Zeit der Evangelienentstehung beziehen und beispielsweise im Boot der Jünger die Urform des »Schiffs, das sich Gemeinde nennt« erkennen. Die vorliegende Deutung des Mk-Ev kann daran anknüpfen, geht aber in doppelter Hinsicht über solche Erklärungen hinaus: Erstens beschränkt sie sich bei der Suche nach Referenzsystemen (oder Praetexten) nicht auf die nachösterliche Situation der Gemeinde(n), sondern bezieht das Schicksal des jüdischen Volkes im Jüdischen Krieg in die Überlegungen ein. Zweitens aber geht sie davon aus, daß die markinische Geschichte Jesu (für die Geschichte Jesu in den anderen Evangelien müßte ähnliches gelten) im gleichen Maße, in dem sie als Deuteschlüssel für die Zeit des Evangelisten dient und damit das Verständnis dieser Zeit entscheidend verändert, auch selbst entscheidend verändert wird. Nach dem Jüdischen Krieg ist Jesus nicht mehr der gleiche wie zuvor. Hierin liegt, in einem Wort, das eine Charakteristikum des Mk-Ev, welches nur erkannt wird, wenn man den Text als Allegorie liest.

---

67 Vgl. Hebr 6,6, wo davor gewarnt wird, durch ein bestimmtes Fehlverhalten »den Sohn Gottes abermals zu kreuzigen und zum Spott zu machen«. – Zu vergleichen ist weiter das Wort des matthäischen Jesus: »Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40).

d) *Indizien für das Vorliegen einer allegorischen  
Sinnschicht im Markusevangelium*

*Manchmal ist eine Zigarre wirklich nur eine Zigarre.  
Sigmund Freud (apokryph)*

Bei dem Versuch einer allegorischen Interpretation des Mk-Ev besteht immer die Gefahr von Zirkelschlüssen. Selbst wenn einiges im Text allegorisch zu verstehen sein sollte – und dies wird im vorliegenden Fall wohl niemand bestreiten –, muß deswegen ja nicht gleich alles einen allegorischen Sinn haben. Dies wäre sogar sehr unwahrscheinlich. Die Orts- und Zeitangaben des Textes etwa dienen nicht zuletzt dazu, ein solches Maß an Kontinuität und Kohärenz herzustellen, daß sich überhaupt ein Erzählzusammenhang erkennen läßt. Unmöglich kann da jedes Detail auch noch auf einen allegorischen Hintersinn zu verrechnen sein.

Deshalb sollte unserem Evangelisten nur dann ein bestimmter Symbolismus zugeschrieben werden, wenn es dafür ein klares Signal im Text gibt<sup>68</sup>; alles andere wäre interpretatorische Willkür. Trotzdem wird es ganz ohne Wagemut nun auch nicht gehen. Denn wann ist ein Signal, das auf einen symbolischen oder allegorischen Sinn hindeutet, hinreichend klar? Lassen wir nur allegorische Dekodierungen nach Art von Mk 4,14 (»Der Sämann sät das Wort«) als klare Signale gelten, wird die Auslegungsmöglichkeit unangemessen begrenzt. Es geht ja nicht um die Frage, was der Autor mit Sicherheit sagen wollte, sondern darum, was eine einigermaßen kompetente Leser- oder Hörerschaft im letzten Drittel des 1. Jh.<sup>69</sup> aus nachvollziehbaren Gründen als Sinn eines Textes vermuten konnte. D.h., es geht um den interpretatorischen Spielraum des Textes, oder um jenes im Text wahrnehmbare Gefälle, das manche Deutungen plausibler erscheinen läßt als andere.

Bei der Suche nach symbolischen (oder allegorischen) Textsignalen sollte man die Zügel also nicht schießen lassen, sie aber auch nicht allzu straff anziehen. Von Interesse sind auf jeden Fall alle Doppelungen bei Orts- und Zeitangaben<sup>70</sup>, weiter alle Textelemente, die im Erzählfluß sperrig oder unwahrscheinlich wirken<sup>71</sup>.

68 Vgl. Räsänen 1990, 75.

69 Zur Zielgruppe des Mk-Ev vgl. unten, Kapitel 2.

70 Vgl. etwa Mk 11,1: »Als sie in die Nähe von Jerusalem kamen – nach Bethanien und Bethphage zum Ölberg ...« Die drei nachgeschobenen Bestimmungen tragen nicht zur genaueren Lokalisierung der anschließend geschilderten Szene bei. Insofern sie miteinander rivalisieren, verunklaren sie das Bild vielmehr.

71 Sperrig ist etwa das »wie er war« in Mk 4,36; unwahrscheinlich, daß Judas nicht nur den Aufenthaltsort Jesu verraten, sondern seinen Meister darüber hinaus auch noch – durch einen Kuß – identifizieren mußte. Zu diesen beiden Beispielen vgl. unten, 223, und 353.

Wenn es um die Beurteilung der Handlungslogik geht, müssen wir allerdings zusehen, nicht einfach auf der Basis des modernen Weltverständnisses zu urteilen. Die uns bekannten Naturgesetze können im Mk-Ev jederzeit wunderbar durchbrochen werden, und es sollte nicht als ausgemacht gelten, daß sich die Herzensverhärtung der Jünger (vgl. 6,52; 8,17) auf der Basis des heutigen psychologischen Wissens begreifen läßt. Die Welt des Mk-Ev funktioniert in erheblichem Maße anders als unsere Welt.

Allegorische Signale müssen nicht auf den ersten Blick auffallen; mitunter geht es bei Allegorien auch subtil zu. Wie Kurz hervorhebt, gehört das Stilmittel der *Emphase* darum ebenfalls zu den allegorischen Verfahrensweisen: »Eine absichtlich unauffällige Angabe enthält mehr Bedeutung, als es den Anschein hat.«<sup>72</sup>

Um nun nicht den Boden unter den Füßen zu verlieren, ist immer zu fragen, ob sich die allegorischen Bedeutungen, die verschiedenen Einzelstellen einer Perikope – zunächst einmal versuchsweise – entnommen werden, zu einem hinreichend stimmigen Gesamtbild ergänzen. Darüber hinaus muß das so gefundene Resultat mit dem vereinbar sein, was anderweitig als Sinn des Mk-Ev ermittelt (oder plausibel gemacht) werden kann. Im Idealfall erweist sich die fragliche allegorische Deutung als Variation einer Vorstellung, die irgendwo sonst im Text in nichtallegorischer Sprache formuliert wird. Zumindest aber sollte sie weder in manifeste und unerklärliche Widersprüche hineinführen noch anachronistisch wirken. Für diesen letzten Aspekt ist von Bedeutung, ob sich entsprechende Gedanken in der sonstigen frühchristlichen Literatur oder auch in den Texten des antiken Judentums nachweisen lassen. Außerdem sind – soweit vorhanden – die Parallelen bei Matthäus und Lukas zu berücksichtigen: Lassen sie sich nach der gleichen allegorischen Logik erklären? Können wir also annehmen, daß die beiden Seitenreferenten unseres Evangelisten glaubten, mit ihren eigenen Darstellungen auf eine Allegorie zu reagieren?<sup>73</sup>

### 1.2.3. Der Jüdische Krieg als Praetext des Markusevangeliums

#### a) Die im Markusevangelium erkennbaren allegorischen Bezüge zum Jüdischen Krieg

Inwiefern für das Mk-Ev die Passion Jesu und der Jüdische Krieg in eins laufen, wird in den folgenden beiden Hauptteilen der Arbeit noch ausführlich, und mit Blick auf viele Details des Textes, erläutert. Hier aber soll der Gedanke schon einmal rezeptionstheoretisch begründet und hinsichtlich seiner hermeneutischen Bedeutung erläutert werden. Als heuristischer Aus-

<sup>72</sup> Kurz 1997, 38.

<sup>73</sup> Zu den gerade zusammengestellten Kriterien vgl. auch unten, 71.

gangspunkt diene dabei Martin Kählers bekanntes Diktum: »Etwas herausfordernd könnte man die Evangelien Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung nennen«<sup>74</sup> – ein Urteil, das nirgendwo sonst so berechtigt ist wie bei den gedrängten 16 Kapiteln des Mk-Ev. Markus bietet genau das: eine Erzählung von Jesus (dem) Christus, deren Fluchtpunkt die Kreuzigung ist. Die Kombination der beiden Aspekte *Erzählung* und *Kreuz* im Mk-Ev stellte innerhalb der frühchristlichen Literatur eine Innovation dar. Gewiß hatte es eine ausgeprägte Kreuzestheologie auch vorher schon gegeben, nämlich bei Paulus. Aber Paulus konzentrierte sich ganz auf das »Daß« des Gekreuzigtwordenseins Jesu, Einzelheiten (die zusammengenommen eine Kreuzeserzählung erst ergäben) waren für ihn ohne Belang. Die narrativen Jesusüberlieferungen der vormarkinischen Zeit hingegen werden im Regelfall nicht auf die Kreuzigung zugelaufen sein<sup>75</sup>. Schließlich war Jesus schon als Lehrer göttlicher Weisheit und als kommender Menschensohn aller Aufmerksamkeit wert. Wenn Markus und die übrigen Evangelisten bei ihrer Beschäftigung mit Jesus ausführlich *von seinem Tod erzählen*, ist das mithin keine Selbstverständlichkeit; der Sachverhalt verlangt nach einer Erklärung. Und da Markus anscheinend als erster diesen Weg beschritten hat<sup>76</sup>, dürfte es höchst naheliegend sein, wenn sich die Überlegung auf ihn konzentriert.

Die Suche nach möglichen Gründen kommt nun kaum an der Epoche und den Umständen des Jüdischen Krieges vorbei – eines Ereigniszusammenhangs, den das jüdische Volk Judäas und der umliegenden Landstriche als eine gigantische Passion erfuhr und der naheliegenderweise auch für Menschen anderswo, sofern sie sich in irgendeiner Weise mit den Opfern verbunden sahen, ein entsetzliches Geschehen darstellte. Von besonderer Bedeutung waren dabei die Massenkreuzigungen. So berichtet Josephus, die Römer hätten im Frühjahr und Frühsommer des Jahres 70 rings um das

74 So Kähler in der 1896 erschienenen 2. Auflage seines Vortrags »Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus« auf S. 80 (zitiert nach Kähler 1956, 60, Anm. a–a).

75 Ein gutes Beispiel für eine ganze Sammlung solcher älteren Überlieferungen wäre die Logienquelle Q – wenn wir denn sicher sein könnten, daß es Q wirklich gegeben hat, und zwar bereits vor den Evangelien.

76 Daß Matthäus und Lukas auf dem Mk-Ev aufbauen, ist weitgehend unstrittig. Was das Joh-Ev anlangt, so lassen sich die zahlreichen inhaltlichen wie kompositorischen Entsprechungen zu den ersten drei Evangelien am ehesten unter der Annahme erklären, Johannes habe das Werk (mindestens) eines der drei Synoptiker gekannt (vgl. Thyen 2005, 4). Alternativ müßte man ihn entweder an den Anfang der Entwicklung stellen und die übrigen kanonischen Evangelien – in unterschiedlichem Maße – von ihm abhängen lassen, oder die Gattung »Evangelium« wäre von Johannes und Markus binnen weniger Jahrzehnte zweimal erschaffen worden. Beides ist unwahrscheinlich. Vgl. auch Schnelle 2002, 542.

belagerte Jerusalem Gefangene in großer Zahl – täglich 500 oder mehr – gekreuzigt, um die in der Stadt Eingeschlossenen zu zermürben. Josephus fährt fort:

»Die Soldaten aber trieben voller Wut und Haß ihren Spott mit den Gefangenen, indem sie jeden in einer anderen Stellung ans Kreuz nagelten, und bald fehlte es an Platz für die Kreuze und an Kreuzen für die Leiber, so viele waren es.«<sup>77</sup>

Damalige Christenmenschen, die sich im Regelfall entweder noch als Teil des jüdischen Gottesvolkes verstanden oder als »Hinzuergählte« an seiner Seite glaubten, dürften Mühe gehabt haben, bei solchen Berichten *nicht* sogleich an die Kreuzigung Jesu – vor den Toren Jerusalems – zu denken. Die Erinnerung an die Leidensgeschichte Jesu mußte für sie geradezu in dem Maße an Gewicht gewinnen, wie sie sich am jüdischen Volk zu wiederholen schien. Und lesen wir beispielsweise die Passionsdarstellung des Mk-Ev, finden wir mehrere weitere Stellen, an denen mit einer solchen Resonanz zu rechnen ist:

- Die Böswilligkeit der Soldaten, die in der gerade angeführten Josephusstelle deutlich wird, hat ihr Gegenstück in der Verspottung Jesu, von der Markus in 15,16–20 erzählt.
- Beim Prozeß Jesu vor Pilatus ist in 15,7 von »den Aufständischen« die Rede, die bei »dem Aufstand« einen Mord begangen hatten<sup>78</sup>.
- Gekreuzigt wird Jesus laut 15,27 zwischen zwei λησται (»Räubern«); genau das aber war die römische Bezeichnung für die aufständischen Zeloten.
- Das Zerreißen des Tempelvorhangs in der Todesstunde Jesu (15,38) läßt sich mit guten Gründen auf die Tempelzerstörung beziehen<sup>79</sup>.

77 Bell 5,451.

78 Anders urteilt freilich Lohmeyer: »Von dem Aufbruch – der Artikel ist auffällig –, der zu seiner und anderer Gefangennahme führte, wissen wir nichts. (...) Doch waren kleine oder größere Rebellionen in diesen Zeiten nicht selten. (...) Die Erzählung ist an den näheren Umständen dieser Episode nicht interessiert oder kann sie als bekannt voraussetzen.« (Lohmeyer 1954, z.St. Ähnlich z.B. auch Gnilka 1986, z.St.) – Aber sollte Markus den Vers einschließlich der beiden bestimmten Artikel wirklich aus der »vormarkinischen Tradition« übernommen haben, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, daß der erwähnte Aufstand ja schon über dreieinhalb Jahrzehnte zurücklag und seine Eindeutigkeit längst verloren hatte (»in diesen Zeiten nicht selten«)? Das scheint mir unwahrscheinlich. Wer um das Jahr 70 eine Geschichte aus Jerusalem erzählte und von »dem Aufstand«, »den Aufständischen« sprach, mußte damit rechnen, die Leser- oder Hörerschaft werde hier gewiß an den einen großen Aufstand denken. Das ergibt auch einen einleuchtenden Sinn: Indem das Volk sich vor Pilatus *gegen* Jesus entscheidet, entscheidet es sich zugleich – auf lange Sicht – *für* den Weg in den Aufstand. Vgl. dazu auch unten, 342–347.

79 Vgl. dazu unten, 203–206.



*b) Die Auswirkungen des allegorischen Kriegsbezugs  
auf den Sinn des Markusevangeliums*

Allem Anschein nach nimmt Markus also nicht nur in Kauf, daß seine Darstellung der Kreuzigung Jesu an den tausendfachen Mord auf den Wällen um Jerusalem und an das Ende des Jüdischen Krieges erinnert, er tut das Seine dazu, um diese Assoziation zu befördern. Der Text liest sich so, als habe der Evangelist die Passion Jesu unter dem Eindruck der Kriegsergebnisse akzentuiert, ja, als habe er sie in die Geschichte des Krieges hinein erzählt. Ist das der Fall, dann haben wir es gleichermaßen mit einer Vergegenwärtigung des an Jesus geknüpften Evangeliums zu tun wie mit seiner Infragestellung. Denn de facto wird das Evangelium nun mit der Möglichkeit konfrontiert, von den Ereignissen Lügen gestraft worden zu sein. Es handelt sich, pointiert ausgedrückt, um einen Belastungstest für das Evangelium. Die »Frohe Botschaft« muß es verkraften, derart auf den Boden der Tatsachen zurückgeholt zu werden. Denn übersteht sie diesen Test nicht, ist sie nur ein frommes Märchen, nichts jedenfalls, worauf man im Leben wie im Sterben trauen könnte.

Das ist die Erklärung für die eigentümlich gebrochene Osterhoffnung des Textes. Von den Toten erweckt, bleibt Jesus außerhalb des Blickfeldes, seine Auferstehung ist bis auf weiteres nur Gegenstand des Hörensagens. Denen aber, die sich der Osterbotschaft gegenübersehen, verschlägt sie die Sprache. So schlecht dies zu einem christlichen Glauben paßt, der sich über Jahrzehnte an Ostertraditionen wie die von 1 Kor 15,3–7 gewöhnen konnte, so gut paßt es zu den Ruinen Jerusalems.

Schon in den biblischen Klagepsalmen wird das Leiden an dem verzweifelten Zustand der Wirklichkeit, an der Unerlöstheit der Welt, keinesfalls durch eine vielleicht trotz allem gleichzeitig vorhandene Heilsgewißheit erledigt; solches Leiden und die von ihm veranlaßte Klage haben vielmehr ihr eigenes Recht. Und dementsprechend kennt das antik-jüdische Denken ein Unbehagen gegenüber einem Gottvertrauen, welches sich selber gegen eine grauenhafte Realität zu immunisieren weiß. Zu verweisen ist etwa auf eine rabbinische Tradition, der zufolge die drei Gelehrten R. Gamliel, R. Eleasar ben Asarja und R. Jehoschua angesichts des entweihten Allerheiligsten in Tränen ausbrachen, während R. Akiva, der sie begleitete, zu lachen begann. Nicht der verzagte »Kleinglaube« der drei erstgenannten Rabbinen, sondern Akivas Frohmut wird vom Text als Zumutung behandelt. Akiva muß sich für sein Verhalten rechtfertigen, und die Geschichte stellt sich erst dann auf seine Seite, als er mittels einer komplizierten Exegese aus der Schrift begründen kann, inwiefern gerade diese desolate Situation eine Heilsverheißung in sich birgt<sup>80</sup>.

---

80 Vgl. bMak 24b.

Ist das die Gedankenwelt auch des Evangelisten Markus, dann ist verständlich, warum ihm inmitten von Leichenbergen der Osterjubiläum über die Auferstehung eines einzigen nicht über die Lippen will<sup>81</sup>.

*c) Die Passion Jesu als allegorisch-reale Geschichte*

Nach den vorangegangenen Darlegungen zum Allegoriebegriff sollte klar sein: Eine Interpretation, die das Mk-Ev insbesondere im Blick auf die Passionsgeschichte allegorisch auf den Jüdischen Krieg bezieht, impliziert keineswegs, daß der Evangelist die Geschichte Jesu nur als Chiffre nahm, um »eigentlich« etwas anderes, nämlich »das in Wahrheit Gemeinte«, zu behandeln. Auch die Geschichte Jesu ist vom Evangelisten eigentlich gemeint, sie ist nicht weniger real als das, was dem jüdischen Volk zwischen 66 und 70 n. Chr. widerfuhr. Die hier vorgeschlagene allegorische Lektüre löscht den Bezug auf die Geschichte Jesu also keineswegs aus, vielmehr erkennt sie das Proprium des Textes gerade in der unaufhebbaren Spannung zwischen diesen beiden Geschichten. Ein solches Verständnis des Textes kann an die traditionelle Sicht anknüpfen, der zufolge der *sensus allegoricus* die Deu-

---

81 Im übrigen könnte hier selbst der Gedanke, die Auferweckung Jesu sei der Beginn der allgemeinen Auferstehung, keinen Trost bieten. Denn gerade die eschatologische Auferstehungshoffnung sieht sich durch das Leid der Toten mit einem unlösbaren Dilemma konfrontiert. Einerseits empfängt sie von dort ihre Kraft, andererseits führt sie nicht wirklich darüber hinaus. Der Versuch, die Hoffnung gegen das reale Leid auszuspielen, wäre illusionär, und, was schwerer wiegt, von tiefem Unernst geprägt. Th. W. Adorno hat das im Gespräch mit E. Bloch einmal so formuliert: »Es gibt in der ganzen Utopie etwas tief Widersprüchliches, nämlich daß sie auf der einen Seite ohne die Abschaffung des Todes gar nicht konzipiert werden kann, daß aber auf der anderen Seite diesem Gedanken selber – ich möchte sagen – die Schwere des Todes und alles, was damit zusammenhängt, innewohnt. Wo dies nicht drin ist, wo die Schwelle des Todes nicht zugleich mitgedacht wird, da gibt es eigentlich keine Utopie. Und das – will mir scheinen – hat für die, ja, wenn ich das so grauslich ausdrücken darf, Erkenntnistheorie der Utopie eine sehr schwere Konsequenz, daß man nämlich die Utopie nicht positiv ausmalen darf. Jeder Versuch, die Utopie nun einfach zu beschreiben, auszumalen: so und so wird das sein, wäre ein Versuch, über die Antinomie des Todes hinwegzugehen und so zu reden von der Abschaffung des Todes, als ob der Tod nicht wäre« (Adorno 1980, 411). – Daß wir mit einer solchen modernen Reflexion die Denkweise des Evangelisten wohl hinter uns lassen, sollte zwar registriert werden, aber es bedeutet kein grundsätzliches Problem. Denn der Sinn eines Textes darf durchaus über das hinausgehen, was der Verfasser (oder die Verfasserin) mit ihm an Bedeutung verband. Und das Resultat liegt in diesem Fall auf der zuvor ohnehin schon entwickelten Linie, es dürfte also der »*intentio auctoris*« zumindest im weiteren Sinne entsprechen.

tungshoheit über einen Text nie alleine ausüben darf; immer hat er sich mit anderen Bedeutungen (u. a. mit dem *sensus historicus*) zu vertragen. Aber zugleich ist es nötig, das Verhältnis der beiden Textbedeutungen wesentlich enger zu fassen als in der herkömmlichen allegorischen Bibelexegese. Denn die Bedeutungen des Textes laufen ja nicht nebeneinander her, sie bedingen und qualifizieren einander.

### **1.3. DIE LEISTUNG DES VON MARKUS GEWÄHLTEN VERFAHRENS**

Das im Mk-Ev erkennbare Verfahren, den Jüdischen Krieg implizit, in Gestalt der Passion Jesu, zu behandeln, läßt sich als Reaktion auf gleich zwei Darstellungsprobleme begreifen: zum einen, daß das Leid des Jüdischen Krieges in seiner Gesamtheit den Rahmen der menschlichen Vorstellungskraft sprengt; zum anderen, daß – wie der Durchgang durch eine Reihe antiker jüdischer Quellen lehrt – die emotionale Nähe zur Zerstörung Jerusalems eine unverschlüsselte Darstellung immens erschweren, wenn nicht unmöglich machen kann.

#### **1.3.1. Die exemplarische Verdichtung der Ereignisse**

Dem ersten der beiden Probleme stellt sich Markus, indem er – statt ein Leidenspanorama zu bieten, welches die Leserschaft notwendig überfordern müßte und selbst dann der Sache noch nicht gerecht werden könnte – eine bewußte Reduktion vornimmt. Verdeutlichen läßt sich das an Solschenizyns *Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch*. Kein Romanzyklus, gleich welchen Umfangs, gleich welcher Detailgenauigkeit, wäre in der Lage, auch nur ansatzweise wiederzugeben, was das jahrzehntelang bestehende System des sowjetischen Gulag mit seinen Tausenden von Lagern für Millionen von Insassen bedeutete. Darum geht Solschenyzin nicht den Weg des Romans, als er über den Gulag schreiben will, er geht den Weg der Erzählung. Ein einziges Lager genügt ihm, ein einzelner Gefangener, ein Tag von einer zehnjährigen Strafe. Es ist kein besonderer Tag, er verläuft für die Titelgestalt ohne bemerkenswerte Vorkommnisse, er ist – dank eines zusätzlichen Tellers Suppe – fast schon ein glücklicher Tag. Wo der mehrere voluminöse Bände umfassende *Archipel Gulag* des gleichen Autors mit der Flut an grauenhaften Details in den Bann schlägt, aber auch ratlos macht, spricht *Iwan Denissowitschs* verhaltene Darstellung an; es ist schwer, den kurzen Text wieder zu vergessen.