

Gudrun Guttenberger

Das Evangelium
nach Markus



T V Z | Zürcher Bibelkommentare

Gudrun Guttenberger Das Evangelium nach Markus

Zürcher Bibelkommentare

herausgegeben von
Thomas Krüger, Konrad Schmid, Christoph Uehlinger (AT)
Andreas Dettwiler, Moisés Mayordomo (NT)

Gudrun Guttenberger

**Das Evangelium
nach Markus**

T V Z Theologischer Verlag Zürich

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2016–2018 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-290-14742-6 (Print)
ISBN 978-3-290-18184-0 (E-Book: PDF)

© 2017 Theologischer Verlag Zürich
Alle Rechte vorbehalten

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	8
Einleitung	9
Zur Übersetzung und zur Textsicherung	9
Zur Kommentierung	11
Zur Gliederung des Markusevangeliums	12
Zur Erzählung	15
Zur Gattung des Markusevangeliums	18
Zu den Quellen	22
Zu den Prätexten	22
Zum Verfasser des Markusevangeliums	23
Zur «kulturellen» Heimat des Markusevangeliums	25
Zur Datierung und Lokalisierung	27
Kommentierung	31
Der erste Hauptteil: 1,1–8,26	31
Einführung 1,1–13	31
1,1–13	32
Einführung 1,14–3,6	44
1,14–20	44
1,21–45	49
1,21–28	49
1,29–31	54
1,32–39	56
1,40–45	57
Einführung 2,1–3,6	60
2,1–12	61
2,13–14.15–17	65
2,18–22	69
2,23–28	72
3,1–6	77
Einführung 3,7–8,26	80
3,7–12	82
3,13–19	84
3,20–35	87
Einführung 4,1–34	94
4,1.2	95
4,2b–9	95

4,10–12	99
4,13–20	103
4,21–23	105
4,24–25	108
4,26–29	109
4,30–32	111
4,33–34	113
4,35–41	113
5,1–20	118
5,21–43	126
6,1–6	134
6,7–31	138
6,32–44	150
6,45–53	156
6,54–56	161
7,1–23	162
7,24–30	175
7,31–37	181
8,1–9	185
8,10–21	188
8,22–26	193
Der zweite Hauptteil: 8,27–10,52	196
8,27–9,1	198
Einführung 9,2–29	207
9,2–13	207
9,14–29	214
Einführung 9,30–10,31	220
9,30–32	220
9,33–50	222
10,1–12	228
10,13–16	232
10,17–31	235
Einführung 10,32–52	243
10,32–34	243
10,35–45	245
10,46–52	251
Der dritte Hauptteil: 11,1–16,8	254
Einführung 11,1–13,37	254
11,1–11	255
11,12–25	259
Einführung 11,27–12,44	265
11,27–12,12	265
Einführung 12,13–34	274
12,13–17	275

12,18–27	279
12,28–34	282
Einführung 12,35–44; 13,1f.	286
12,35–13,2	286
13,3–37	295
Einführung in die Passionserzählung und die Erzählung von der Auffindung des leeren Grabes: 14,1–16,8	311
14,1–52	318
Einführung 14,53–15,47	335
14,53–72	336
15,1–47	342
16,1–8	358
Literaturhinweise	369
Register	371

Vorwort

Der vorliegende Kommentar möchte Sie bei Ihrer Lektüre des Markusevangeliums begleiten und dazu beitragen, dass Sie sich den Text neu erschliessen können. Sein Ziel ist es, eingeschliffene Interpretationsgewohnheiten zu stören, Ihre Aufmerksamkeit auf die Komplexität des Textes zu lenken und Ihnen verschiedene Verständnismöglichkeiten zu eröffnen. Darum wird häufig darauf verzichtet, Textpassagen und Textzusammenhänge, die uneindeutig sind und in der Forschung kontrovers diskutiert werden, zu vereindeutigen.

Vorgelegt wird damit nicht ein Scherenschnitt des Markusevangeliums, sondern eine Zeichnung, die auch durch Leerstellen, «weisse Flecken» ein Bild hervorbringt und zur Interpretation herausfordert: Die Sinnfindung ist letztlich den Lesenden anvertraut.

Einleitung

Zunächst werden das Vorgehen und die Eigenarten der Kommentierung vorgestellt und erläutert. Anschliessend werden die sogenannten einleitungswissenschaftlichen Fragen thematisiert.

Zur Übersetzung und zur Textsicherung

Die Übersetzung ist quellsprachlich orientiert und soll eine des Griechischen unkundige Leserschaft dabei unterstützen, sprachliche Strukturen des griechischen Textes auch in der Übersetzung aufzufinden und zu analysieren.

Der Gebrauch der Tempora im Griechischen weicht von demjenigen im Deutschen ab. Diese Eigenarten sind in griechischen Grammatiken leicht nachzulesen. Insbesondere können durch die Tempora Imperfekt und Aorist verschiedene Aktionsarten angegeben werden. Während das Imperfekt häufig dauerhafte, stetige und wiederholte Handlungen beschreibt, sind mit dem Aorist häufig punktuelle oder ingressive (plötzlich einsetzende Handlungen, z. B. «entflammen») Aspekte verbunden. Das Tempus wird darum in Klammern angegeben; dies ermöglicht es, zusätzliche Differenzierungen wahrzunehmen. Zu beachten ist, dass das Tempus in Nebensätzen von dem im Hauptsatz abhängig sein kann und dass Präsensformen oft als erzählendes Präsens (*praesens historicum*) zu verstehen sind. Der Erzähler setzt dieses *praesens historicum* gern ein, um eine Steigerung der Spannung zu erreichen. Ganz besonders häufig stehen Redeeinleitungen im Präsens. Damit wird Nähe und Unmittelbarkeit erreicht. Der Modus wird in der Regel nicht angegeben. Der Gebrauch von Partizipien (wie Adjektive gebrauchte Verben, z. B. «spielend») ist im Griechischen verbreiteter als im Deutschen. Zumeist gibt das finite Verb die hauptsächliche Handlung, die Partizipien begleitende Handlungen an. Im Deutschen werden Partizipien zumeist als Nebensätze oder wie finite Verben wiedergegeben. Wenn ein Verb im Partizip steht, wird es in Klammern vermerkt.

Die griechische Kopula *kai* hat ein breites Bedeutungsspektrum und wird im MkEv ausser für «und» auch für «aber», «nämlich» und für eine ganze Reihe weiterer Verbindungsmöglichkeiten verwendet. Wird sie anders als mit «und» übersetzt, steht das griechische Wort in Klammern. Im MkEv wird häufig das sogenannte *hoti recitativum* verwendet, es hat die Funktion eines Doppelpunkts und wird nicht übersetzt. Redeeinleitungen können nach einem *verbum dicendi* (sagen, sprechen, antworten usw.) ein weiteres im Partizip setzen. Wörtlich wäre dann zu übersetzen: «er antwortete, indem er sprach». In solchen Fällen ist nicht einheitlich verfahren; vollständig

wird eine solche Redeeinleitung dann übersetzt, wenn ihre Form als Gliederungssignal wichtig ist. Ein ingressive Moment wird im MkEv häufig auch durch das Verb *archomai* («anfangen») + Infinitiv angezeigt. Die Wendung wird wörtlich übersetzt. Um es zu ermöglichen, das Vorkommen desselben Lexems (der bedeutungstragenden Einheit eines Wortes) an verschiedenen Stellen zu erkennen, werden zumindest seltenere und prominent platzierte Lexeme gleich übersetzt, auch wenn das semantische Spektrum, also die Gesamtheit der Bedeutungsmöglichkeiten des Lexems, dann nicht kontextbezogen ausgereizt wird. Das Verb *thambeō* z. B. wird also an allen drei Stellen, an denen es vorkommt, mit «sich entsetzen» übersetzt. Das semantische Spektrum des Verbs lässt sich (auch) durch den Vergleich mit anderen Übersetzungen leicht erschliessen. Das Substantiv und das Adjektiv *ioudaios* werden durchgehend als ethnische Grösse, nicht als kulturell-religiöse Grösse aufgefasst und entsprechend als «Judäer» bzw. «jüdisch», nicht als «Jude» und «jüdisch» wiedergegeben. Unberührt von dieser Wiedergabe kann an einzelnen Stellen eine kulturell-religiöse Akzentuierung mitgehört werden. Wo griechische Verben in Umschrift angegeben sind, wird die 1. Pers. Sing., bei Substantiven der Nominativ Sing. verwendet, um die Auffindung in griechischen Wörterbüchern zu erleichtern. In der Umschrift wird der griechische Buchstabe Ypsilon um der richtigen Aussprache willen dort als *u* wiedergegeben, wo er im Doppellaut steht, andernfalls als *y*. Der griechische Text des MkEv ist ohne «Punkt und Komma», ohne Abschnitte und ohne Zwischenüberschriften überliefert. Interpunktion und Abschnittsetzung sind Aufgabe der Textanalyse. Zwischenüberschriften, wie sie in vielen Bibelübersetzungen üblich sind, gehören zur Interpretation des Textes, machen aber auf die Lesenden einer Übersetzung den Eindruck, Bestandteil des Textes zu sein. Das ist eine Vermischung von Übersetzung und Interpretation, die für Verwirrung sorgt und auf die deswegen durchgehend verzichtet wird.

Der textkritische Arbeitsschritt, der auf die Rekonstruktion des ältesten Buchstabenbestands zielt, ist für eine Leserschaft ohne Griechischkenntnisse nur schwer erschliessbar. In zwei Fällen sind textkritische Beobachtungen aufgenommen: (1) Wenn sich textkritische Entscheidungen bis in die (verbreiteten und neuen) Übersetzungen hinein verfolgen lassen, also verschiedenen Übersetzungen nicht dieselbe Rekonstruktion der ältesten Textform zugrunde liegt. In diesem Fall stiftet ein Übersetzungsvergleich ohne Kenntnis der textkritischen Entscheidungen Verwirrung. (2) Wenn die Textform, anhand derer die Durchnummerierung der Verse vorgenommen wurde, ganze Sätze bot, die sich später als jüngere Hinzufügungen erwiesen haben, sodass in jetzigen Übersetzungen eine Verszahl ausfällt. In diesem Fall wird der ausgeschiedene Vers im Anschluss an die Übersetzung geboten. Zusätzliche Wörter, deren Zugehörigkeit zum ältesten rekonstruierbaren Text nicht sicher ist und die in einigen Übersetzungen berücksichtigt, in anderen ignoriert werden, sind in eckigen Klammern in der Übersetzung hinzugefügt. Ist die Konstellation komplizierter, wird sie zu Beginn der Kommentierung knapp erläutert. Zugrunde gelegt ist die 28. Auflage der Ausgabe des griechischen Texts von Nestle-Aland; die *Editio Critica Maior* lag bei der Erstellung des Kommentars noch nicht vor.

Zur Kommentierung

Die Kommentierung der Textabschnitte beginnt jeweils mit der Darlegung von Gliederungssignalen und der Strukturierung. In die Offenlegung solcher Signale fließen sprachlich-syntaktisch, literarkritisch und narratologisch gewonnene Beobachtungen ein. Leitend sind zwei grundlegende Annahmen: (1) In einem erzählenden Text, der vorwiegend durch Hören rezipiert wurde, sind grossräumige und komplexe Gliederungsstrukturen schwer erkennbar und deswegen als Gestaltungsprinzip weniger wahrscheinlich als an Stichworten und Motiven orientierte weniger stringente Ordnungsmuster in Kombination mit kleinräumigen komplexeren Ordnungsmustern wie Ringkompositionen. (2) Verschiedene Ordnungsmuster können übereinander liegen, sodass einzelne Textabschnitte mehreren solchen Mustern zugehören und darin auch verschiedene Funktionen haben können. Das betrifft insbesondere Verbindungsstücke zwischen gut erkennbaren grösseren Abschnitten und andere Randstücke. Bei der Konstruktion von Gliederungen und Ordnungsmustern ist besonders darauf zu achten, die rechte Mitte zwischen Übersystematisierung und Übervorsicht zu finden. Die Kommentierung rekonstruiert den Verfasser des MkEv weder als Literaturwissenschaftler, der einen Text nach allen Regeln der (modernen Erzähl-)Kunst «baut», noch als den Einfaltspinsel, den die ältere Forschung zuweilen in ihm sah, sondern als einen intuitiven Erzähler.

Die episodische Erzählung (wie sie von Breytenbach klassifiziert wurde) wird im nächsten Kommentierungsabschnitt nach narratologischen Gesichtspunkten analysiert. Es fließen Beobachtungen zum «Was» und «Wie» des Erzählens ein. Gegenstand sind sowohl einzelne Episoden als auch grössere Erzählabschnitte. Am Übergang zur Rekonstruktion des Entstehungskontexts steht die Frage nach der Gattung des Textabschnitts. Vorausgesetzt ist, dass der Autor auf traditionelles Material zurückgriff; auf eine durchgehende Trennung von Tradition und Redaktion muss in der Kommentierung sowohl aus Gründen des Umfangs als auch auf Grundlage der Annahme, dass der Autor den gesamten Text selbst formuliert hat und eine wort- und satzgetreue Rekonstruktion der Tradition nicht zuverlässig möglich ist, verzichtet werden. Entsprechend werden überlieferungsgeschichtliche Überlegungen einschliesslich der Frage nach der möglichen Zurückführung auf den «historischen Jesus» nur ausnahmsweise und insgesamt knapp angestellt.

Bei den Vorschlägen zur Bestimmung der Gattungen von Textabschnitten wird auf verschiedenartige «Gattungssystematiken» aus dem Forschungsdiskurs zurückgegriffen. In der Übersetzung wird das griechische Wort *parabolē* mit «Parabel» übersetzt. In der Gleichnisforschung ist die auf Adolf Jülicher zurückgehende und von Rudolf Bultmann weitergeführte Binnendifferenzierung der Gattung in Untertypen sehr einflussreich gewesen. In der Fachliteratur, besonders auch in der religionspädagogischen Literatur, wurde bis in jüngste Zeit zwischen Gleichnissen im engeren Sinn, Texten, die alltägliche Ereignisse erzählten, Parabeln, die durch eine einmalige, oft ungewöhnliche Handlung charakterisiert seien, und Beispielerzählungen, für die eine Übertragung gar nicht nötig sei, unterschieden. Daneben wurden noch Bild-

worte und Vergleiche als Kurzformen ergänzt und die «Allegorie» als eine Textform zugeordnet, in der nicht die gesamte Erzählung, sondern ihre Einzelemente eine Übertragung erforderten. In der jüngeren Forschung hat sich diese Binnendifferenzierung jedoch nicht behaupten können. Viele Einzeltexte lassen sich nicht klar zuordnen, Typisierungen lassen sich auch nach anderen Kategorien vornehmen. Man spricht deswegen gegenwärtig entweder von «Gleichniserzählungen» oder in Aufnahme des quellsprachlichen Begriffs von Parabeln. In der Kommentierung wird Gleichniserzählung bevorzugt, gelegentlich finden sich aber auch herkömmliche Ausdrücke wie z. B. «Gleichnisrede» oder «Senfkornvergleichnis». Vorausgesetzt wird, dass Textgattungen und -systematiken metasprachliche Verabredungen sind.

Die Kommentierung wird mit Schlaglichtern auf den zeitgeschichtlichen und lebensweltlichen Kontext weitergeführt. Es schliessen sich Informationen zum traditions- und religionsgeschichtlichen Hintergrund von wichtigen Begriffen und Motiven an. Darauf folgen Hinweise zu Einzelheiten des Textes oder zusammenfassende Interpretationen. Bei der Kommentierung der Passionserzählung (14,1–15,47) ist wegen der Eigenart der Erzählweise das klare Nacheinander der Auslegungsschritte aufgelöst. Die einzelnen Aspekte der Auslegung werden miteinander verwoben und jeweils so präsentiert, wie es dem Verständnis des Textes am dienlichsten zu sein scheint. Zuweilen sind der Kommentierung knappe Hinweise auf die besondere Relevanz des Textabschnitts für Einzelthemen oder besonders ausgeprägte Forschungskontroversen vorangestellt. Bei der Angabe von Versen ist das Kürzel «f.» für den unmittelbar folgenden Vers verwendet.

Die Kommentierung will für die üblichen Methodenschritte synchroner und diachroner Textauslegung transparent bleiben. Die Art und Weise der Gewinnung von Erkenntnissen über den Textsinn soll gerade für Lesende ohne Griechischkenntnisse präsent bleiben.

Zur Gliederung des Markusevangeliums

Das Evangelium zeigt eine Dreiteilung, die sich an topologischen und thematischen Schwerpunkten beobachten lässt und mit stilistischen Merkmalen korrespondiert: Ein erster Teil spielt in Galiläa und zeigt die Wirksamkeit Jesu als Lehrer, Exorzist und Therapeut mit beeindruckenden Fähigkeiten (1,14–8,26). Dieser erste Teil ist episodisch erzählt, überlieferungsgeschichtlich stehen ursprünglich voneinander unabhängige Einheiten und kleine Sammlungen (2,1–3,6) im Hintergrund. Ihm vorangestellt ist ein prologähnlicher Abschnitt (1,1–13), der die Vorgeschichte und damit die Bedingungen der erzählten Handlung wiedergibt und für die Lesenden den Interpretationskontext und die Interpretationsregeln für die Lektüre offenlegt. Der erste Satz, «Anfang des Evangeliums von Jesus Christus[, des Sohnes Gottes]» (1,1), lässt sich nicht eindeutig zuordnen: Die besondere Erzählweise im Prolog ermöglicht es, ihn sowohl als Überschrift der Gesamterzählung als auch als Auftakt

des Prologs zu verstehen. Die mehrfache Konnotation von Textabschnitten ist für die mk Darstellungsweise typisch und wird in der Kommentierung im Einzelnen erläutert. Ein leicht erkennbarer dritter Teil spielt in Jerusalem und zeigt die Verhaftung, Verurteilung und Hinrichtung Jesu (14,1–15,47) sowie die Ereignisse (11,1–11,25) und Auseinandersetzungen (11,27–13,2), die dem unmittelbar vorangehen (11,1–13,2). Integriert ist die Abschiedsrede Jesu an seine Schüler, die in einer grossen Prolepse, einer das Geschehen vorwegnehmenden Erzählung, die Zeit bis zum Ende der Welt bespricht und diese für die Dauer der Abwesenheit Jesu berät (13,3–37). Die Textkohärenz in diesem dritten Teil ist gross, das Episodische tritt zurück, der Handlungsfluss gewinnt an Stetigkeit. Überlieferungsgeschichtlich ist eine bereits schriftliche Passionserzählung eingeflossen, die von Kapitel 14 an leitend ist. Der erste und dritte Teil werden durch einen zweiten Teil miteinander verbunden (8,27–10,52), der Jesus und seine Anhänger auf dem Weg nach Jerusalem zeigt (Wegmotiv). Thematisch wird vor allem durch die Leidensankündigungen (8,31; 9,31; 10,33) das Thema des dritten Teils eingeführt und mit der Wundertätigkeit Jesu verbunden (9,14–29; 10,45–52). Umfangreiche Unterweisungen legen die Konsequenzen des kommenden Leidensgeschicks für die Anhänger und Schüler offen (8,34–9,1; 9,35–50; 10,35–45). Überlieferungsgeschichtlich werden traditionelle Einzelüberlieferungen zu einem zuweilen etwas artifiziellen Erzählzusammenhang zusammengestellt.

Einzelne Motive übergreifen alle drei Teile und rufen einen Interferenzeffekt hervor, flimmernde Bilder und Strukturen erscheinen.

Dazu gehören die Szenen, in denen Jesus als Gottessohn gezeigt wird und in denen Gott präsent gemacht wird bzw. das Fehlen seiner Präsenz spürbar wird: die Taufszene (1,9–11), die Verklärungsszene (9,2–8) und die Sterbeszene (15,34–39). Ein Teil der Getsemani-Szene kann zugeordnet werden (14,35f.). In der Taufszene richtet sich die Gottesstimme an Jesus und bestimmt ihn als geliebten Sohn. Die Szene erklärt besonders das vollmächtige Auftreten Jesu als Lehrer und Wundertäter im ersten Teil des Evangeliums. In der Verklärungsszene richtet sich die Gottesstimme an die Jünger und fordert diese dazu auf, auf den geliebten Sohn zu hören. Sie bestätigt die Gottessohnschaft Jesu angesichts des kommenden Leidens vor der begrenzten Öffentlichkeit ausgewählter Schüler und mahnt die Schüler zur Nachfolge. In der Sterbeszene ist es ein römischer Centurio, Angehöriger der heidnischen Usurpatoren Israels, der öffentlich ausspricht, dass der Gottessohn gestorben ist. Gott hingegen wird in dieser Szene von Jesus selbst als abwesend wahrgenommen und gleichwohl angerufen (15,34b). Die Getsemani-Szene bereitet dies vor: Jesus wendet sich an den Vater und unterwirft sich seinem Willen vertrauensvoll und gehorsam. Aber auch hier schweigt Gott. Flimmernd zeigen diese Szenen den Weg des Bekenntnisses Jesu als des Gottessohns in die Welt.

Wie in einer Ellipse die Kurve durch zwei Brennpunkte beschreibbar ist, so gewinnt die Gesamterzählung des MkEv ihre Dynamik durch die spannungsvoll erzählten Orte *Galiläa* und *Jerusalem*. Diese umgreift nicht nur die «irdische» Wirklichkeit Jesu, sondern reicht darüber hinaus: Nach der Auferstehung werden die Schüler ihn in Galiläa wiedersehen (16,7). Dabei wird Galiläa als der Ort erzählt, in

dem Jesus aktiv als Lehrer und Wundertäter wirkt und seine Vollmacht sichtbar macht, Jerusalem steht für die Passion Jesu, seine Ohnmacht und seinen Tod. In dieser Grundstruktur ist der Raum jedoch vielschichtig erzählt. Galiläa ist kein «idealer Ort»: Auch hier trifft Jesus auf Unglauben (6,1–6), hier formieren sich seine Gegner erstmals und planen seinen Tod (2,1–3,6). Viele seiner vollmächtigen Taten finden zwar im Norden, aber ausserhalb Galiläas statt (5,1–20; 7,24–30.31–37; 9,14–30). Andererseits ist auch die Bevölkerung Jerusalems bereit zur Umkehr (1,5) und hängt Jesus an (11,18; 12,12; 14,2). Die Stadt, besonders der Tempel, sind ebenfalls Orte der vollmächtigen Lehre Jesu (11,47–13,2). Leiden und Sterben des Menschensohns werden im Heilsplan Gottes verankert, sodass in Jerusalem sich Gottes Willen ebenso vollzieht und die Königsherrschaft Gottes aufgerichtet wird wie in Galiläa, wenn auch in anderen Formen (10,33f.; 14,25). Schliesslich wird das Strafgericht Gottes zwar für die Eliten der jüdischen Gesellschaft in Jerusalem angekündigt, die für die Hinrichtung Jesu verantwortlich gemacht werden (12,6), «Israel» wird jedoch nicht das Vernichtungsgericht angekündigt, die Jerusalemer eingeschlossen (12,9).

Die Opposition zwischen Galiläa und Jerusalem hat bereits in der älteren Forschung Aufmerksamkeit gefunden und ist als Schlüssel für die Gesamtinterpretation des Evangeliums genutzt worden. E. Lohmeyer, R. H. Lightfoot und W. Marxen haben die literarische Opposition in die Geschichte des «Urchristentums» projiziert. Sie haben von 16,7 her angenommen, dass das MkEv in Galiläa in einer Gemeinde entstanden sei, die dort und nicht mehr in Jerusalem die Parusie des Menschensohns erwartete. Diese Annahme haben sie durch den Verweis auf die Notiz von der Abwanderung der Jerusalemer Gemeinde nach Pella in der Kirchengeschichte des Eusebius (*Historiae Ecclesiastica* III 5.3) plausibel zu machen versucht. In der neueren Forschung liegt der Schwerpunkt auf dem erzählten Raum und erfolgt die Verbindung mit realen Räumen und Verhältnissen vorsichtiger. Auch werden die Ergebnisse der neuen, v. a. archäologischen Galiläa-Forschung (J. L. Reed, M. A. Chancey, S. Freyne, J. Zangenberg) berücksichtigt. Einige Ansätze (B. van Iersel, E. S. Malbon) legen den Akzent ganz auf den literarischen Raum und sehen eine Verbindung mit dem «Wege- und Nachfolge-Motiv» (proagō, «vorausgehen» in 14,28; 16,7), sodass Galiläa zur Chiffre für die Fortsetzung des Prozesses wird, der mit Jesu Auftreten begonnen hat. Andere Interpretationen verbinden die Opposition von Galiläa und Jerusalem mit der Vorliebe des mk Jesus für den ländlichen Raum und seiner erschliessbaren Ablehnung der Städte Galiläas, sodass aus der Raumkonzeption der mk Erzählung auf eine eine rom- und hellenismuskritische Einstellung geschlossen wird (C. Breytenbach, B. Bosenius).

Relevant für eine Gesamtinterpretation des Evangeliums wurde weiterhin der Vorschlag, den ersten Teil des Evangeliums anhand der überwiegend, aber keineswegs ausschliesslich, hier platzierten Wundererzählungen als von einer «theologia gloriae», die zweite Hälfte von 8,27 an als von einer «theologia crucis» bestimmt zu sehen und das MkEv damit mit Konzepten zu interpretieren, die sonst in der Paulusforschung Verwendung finden. Vgl. dazu zu 8,10–21.

Zur Erzählung

Die Erzählung stellt den Aufstieg und das gewaltsame Ende von Jesus von Nazaret dar und legt dieses Geschehen als dem Plan Gottes folgend offen. Im Hauptstrang der Erzählung wird gezeigt, wie Jesus von Nazaret, ein Schüler des als endzeitlicher Prophet auftretenden Johannes des Täufers, als Lehrer und Wundertäter zunächst in Kafarnaum, dann in ganz Galiläa mit seiner Botschaft von der nahe herbeigekommenen Königsherrschaft Gottes und mit seiner Auslegung des Gotteswillens eine zahlreiche Anhängerschaft gewinnt, wie die Agenten der bösen Macht Satans von ihm vertrieben werden und wie Menschen im Kontakt mit ihm von ihren schweren Krankheiten genesen. Jesus von Nazaret beruft einzelne Personen in seine Nachfolge und macht sie zu seinen Schülern. Seine Mahlgemeinschaften haben Festcharakter und inkludieren Sünder, denen er Vergebung zusagt. Schon früh wird erkennbar, dass er als Lehrer den Widerstand der Vertreter des Establishments herausfordert: Die Anhänger des herodäischen Herrscherhauses, die Pharisäer als einflussreiche gesellschaftliche Gruppe mit kulturell-religiösem Programm und die Schriftgelehrten als die Bildungselite der jüdischen Gesellschaft stellen sich immer deutlicher gegen ihn.

Sein Auftreten provoziert von Beginn an die Frage nach der Qualität seines Wirkens und nach seiner Identität: Was geschieht hier? (1,27) Wer ist das? (4,41) Die Erzählung zeigt die Antwort auf diese Fragen aus verschiedenen Perspektiven, die nicht reduzierbar sind und einander nicht ersetzen können: Gott selbst spricht ihm die Rolle des geliebten Sohns zu und rückt ihn in die Nähe von Mose (1,11; 9,7). Jesu Taten zeigen ihn als übermenschliche Gestalt, vor der die Dämonen weichen, die dem Sturm gebietet und die über das Meer wandelt. Im Verlauf der Erzählung treten königliche Züge immer deutlicher an ihm hervor (6,35–44; 8,1–9). Jesus selbst spricht von seinem Auftrag, die Sünder zur Busse zu rufen (2,17), und legitimiert sein Wirken mit dem Verweis auf die Autorität des Menschensohns, Sünden zu vergeben und als Herr über den Sabbat Tora auszulegen (2,10.28). Seine Verkündigung verweist auf Gott: Auf diesen richtet sich der Glaube (1,15; 11,22–24), diesem ist alles möglich (10,27; 14,36). Gott ist der Ursprung seiner Wundertätigkeit (5,19; 4,40; 11,27–33), seinen Willen setzt er als Toralehrer wieder in Geltung (z. B. 10,6–8). Im Volk wird er vor allem mit prophetischen Gestalten verbunden: mit Johannes dem Täufer, Elia oder einem anderen Propheten (6,14f.). Seine Schüler erkennen in ihm den Messias, den Christus (8,27–30). Kaum, dass seine Schüler seine Würde als Messias anerkannt haben, tritt die Erzählung in eine neue Phase ein, in der alles in ein neues Licht getaucht wird: Jesus selbst sagt voraus, dass er trotz oder genauer wegen seiner Rolle als Menschensohn von seinen Gegnern vernichtet werden wird. Dies aber sei keine Niederlage, sondern Bestandteil des göttlichen Plans. Nicht seine Hinrichtung, sondern seine Auferweckung und seine Wiederkunft als Menschensohn zum Gericht über die Welt würden den Endpunkt dieses göttlichen Plans (8,31–9,1) markieren.

Schliesslich führt Jesu Weg anlässlich eines Pessachfests nach Jerusalem. Dort zieht er als König ein und wird von seinen Anhängern akklamiert. Die Stadt bleibt

jedoch ungerührt. Innerhalb weniger Tage eskaliert der Konflikt mit seinen Gegnern: Im Tempel macht er mit einer eindrücklichen Inszenierung deutlich, dass dieser seiner Bestimmung entfremdet ist. Im Gespräch mit Vertretern der jüdischen Führungsschicht legt er deren Widerstand gegen Gottes Eigentumsrecht am Volk als eigentliches Motiv für die Ablehnung seiner Person in einer Gleichniserzählung offen, die wie kein anderer Text den Plot der Gesamterzählung zusammenfasst (12,1–12). Nachdem er sich als Lehrer im Tempel gegen alle Angriffe souverän behauptet hat und vor seinen Schülern eine Abschiedsrede gehalten hat, die diese auf die Zeit seiner Abwesenheit vorbereitet, das Pessachmahl gefeiert und als Sinnbild für seinen stellvertretenden Tod neu konnotiert hat, begibt er sich in die Hände seiner Feinde. Er selbst ermöglicht durch sein Bekenntnis als Messias, Gottessohn und Menschensohn seine Verurteilung wegen Gotteslästerung, verzichtet vor dem römischen Präfekten auf jede Verteidigung und wird hingerichtet und begraben. Die Erzählung endet enigmatisch: Es sind einige Frauen aus seiner Anhängerschaft, die zum von Jesus selbst angekündigten Zeitpunkt sein Grab leer auffinden und von einer rätselhaften Gestalt die Bestätigung der erfolgten Auferweckung Jesu erhalten. Deren Auftrag, die Schüler Jesu zu unterrichten und sie nach Galiläa zurückzuschicken, richten sie aus Furcht nicht aus.

Zu dieser Haupthandlung tritt eine wichtige Nebenhandlung. Sie erzählt von der Entwicklung der Schüler Jesu. In einer ersten Phase wird gezeigt, wie sie Jesus begleiten und lernen, wie sie zusätzlich unterwiesen werden, um die Gleichniserzählungen Jesu richtig zu verstehen. Sie werden herausgehoben als diejenigen, denen das Geheimnis der Königsherrschaft Gottes gegeben ist (4,11); unter ihnen wählt Jesus die namentlich genannten Zwölf aus (3,3–19), die er später, mit der Macht ausgestattet, Dämonen zu vertreiben, und dem Auftrag, zur Busse zu rufen, aussendet (6,7–13). Nach ihrer Rückkehr jedoch beginnt eine Phase, in der sich die Probleme der Schüler, Jesus und sein Wirken richtig zu interpretieren, häufen. Sie vermögen nicht auf die Fürsorge des königlich handelnden Jesus zu vertrauen. Ihr Unverständnis reicht so weit, dass ihr Status als eine Gruppe, die mit besonderer Einsicht begabt ist, infrage steht (8,14–21).

Mit dem Bekenntnis zu Jesus als Messias ist diese Phase überwunden, wiederholt sich aber unter neuen Vorzeichen: Die Schüler, Petrus voran, können das vorhergesagte Leidensgeschick ihres Messias nicht akzeptieren (8,31–33). Im Verlauf ausführlicher Unterweisungen tritt immer klarer zutage, dass der göttliche Plan, der den Weg in Leiden und Tod für den Menschensohn vorsieht, tiefgreifende Folgen für den Lebensstil der Schülergruppe hat: Grösse wird dadurch an Niedrigkeit und Leitung an Dienen gebunden (10,42–45). In Jerusalem ereignet sich das Totalversagen der Schüler. Einer der Zwölf, Judas Iskariot, läuft zu den Gegnern Jesu über und ermöglicht in perfider Weise dessen Verhaftung (14,10f.43–47). Alle Schüler fliehen und lassen Jesus im Stich (14,50–52). Petrus folgt ihm immerhin verdeckt in den Hof des Palastes, in dem das Verhör stattfindet, versagt dort aber vor der beharrlichen Neugier einer Magd. Er verleugnet Jesus, bemerkt jedoch sein Versagen und bricht in Tränen aus (14,72). So geht Jesus allein ans Kreuz. Nur seine weibliche Anhängerschaft wagt es, das Geschehen aus der Ferne zu verfolgen. Aber als die Frauen

im leeren Grab auf einen jungen Mann treffen, versagen auch sie vor ihrem neuen Auftrag. Von einer Wiederbegegnung zwischen der Schülerschaft und dem Auferstandenen wird nichts erzählt. Die Leserschaft kann hoffen, dass die Reue der Schüler, wie sie sich an den Tränen des Petrus zeigt, und die Zusage der Vergebung aller Sünden (**3,28**) den versagenden Schülern Jesu und allen anderen, die in der Krise der Furcht gehorchen, eine Zukunft und eine neue Chance ermöglichen. Jedenfalls wird eine solche Zukunft von der Demut geprägt sein, die das eigene Versagen nicht verdeckt und die Beiträge von Menschen, die keine tragende Rolle haben, wie die Frau, die Jesus salbt (**14,9**), mit besonderer Wertschätzung überliefern kann.

In der erzählten Welt erweisen sich die Menschen mit ihrem Geltungsdrang, ihrer Gier und ihrem Machtwillen als die eigentlichen Gegner Jesu. Satan und die Dämonen hingegen müssen die Autorität Jesu von Beginn an anerkennen und weichen seiner Macht unverzüglich (**3,25**). Die Führungsschicht der jüdischen Gesellschaft und der römische Präfekt als Repräsentant der Weltmacht Rom tragen die Verantwortung für den Tod Jesu. Sie wollen die Hinrichtung Jesu, weil sie seinen Anspruch erkannt haben, aber nicht anerkennen wollen. Sie meinen damit, ihre Position erneut gesichert zu haben. Jesus jedoch, dessen Vorhersagen sich immer als zutreffend erweisen, sagt ihnen das Ende ihrer Herrschaft und ihrer Welt an. Sie werden sich vor ihm als Richter verantworten müssen (**13,26; 14,62**).

Bedeutung und Sinn weist der Erzähler seiner Erzählung in ihrer Gesamtheit und in vielen ihren Einzelzügen auf dem Hintergrund der Heiligen Schriften Israels zu, durch die die erzählte Wirklichkeit lesbar wird. Einige Textkomplexe treten besonders hervor: das Buch Jesaja, dem gleich das Eröffnungszitat zugeschrieben wird, der Psalter, das Buch Exodus und der Visionsteil des Buches Daniel. Auch das Sacharjabuch spielt eine wichtige Rolle.

Geheimnismotive begleiten die Wirksamkeit Jesu: Eine Veröffentlichung seiner Identität durch Dämonen, die ihn als Feind erkennen, verbittet er sich. Geheilte fordert er auf, Diskretion walten zu lassen, um seine Mission nicht durch die schiere Menge der Hilfesuchenden zu erschweren. Seinen Schülern erlegt er auf, über seine messianische Würde (**8,30**) und über das auf dem hohen Berg Erlebte (**9,2–8**) Stillschweigen zu bewahren, bevor nicht durch Passion und Kreuz ein Gesamtbild entsteht. Diese Geheimnismotive bilden keinen zusammenhängenden Komplex. Es handelt sich vielmehr um Reflexe verschiedener erzählerischer Anliegen, die zusammen jedoch den Eindruck herbeiführen, dass in vorösterlicher Zeit, in der Geschichte des Anfangs des Evangeliums von Jesus Christus, die wahre Grösse Jesu «undercover» blieb.

Die Ereignisse werden ganz überwiegend linear, in der Reihenfolge des Geschehens und singulativ, ohne dass diese mehrfach wiedergegeben würden, erzählt. Ausnahmen sind die umfangreiche zukunftsgewissene Prolepse in Kapitel **13** in Figurenrede und die Analepse, eine Rückblende, in Erzählerrede in **6,14–29**. Beide Anachronien reichen nicht bis an die jeweils erzählte Gegenwart heran. Die Erzählung ist durchgehend, besonders ausgeprägt aber im ersten Teil, episodisch strukturiert: Auf zeitdeckendes bzw. moderat gerafftes szenisches Erzählen folgen (mit Ausnahme von **9,2** und den Zeitangaben in **11,1–16,8**) implizite Ellipsen: Gewisse

Zeitspannen werden offenbar gar nicht erzählt. Stärkere Raffungen werden durch die Summarien (1,32–34; 3,7–12; 6,53–56) erreicht, die sich nur im ersten Teil finden und z. T. (3,10–12; 6,56) iterativ erzählt sind. Iterative Züge tragen auch Lehrszenen (9,31f.; 10,1). Die längeren Reden Jesu verlangsamten das Erzähltempo in 4,1–34; 7,1–23 und 13,3–37. Gedeht wird die Sterbeszene Jesu erzählt.

Der Erzählmodus ist durch den hohen Anteil an direkter Figurenrede bestimmt, die durch *verba dicendi* eingeleitet wird (über 275 Redeeinleitungen). Im narrativen Modus wird Figurenrede deutlich seltener dargestellt (1,21.34; 2,2.13; 4,33f.; 6,2.6.30.34; 9,4; 10,1; 13,11; 14,9.31). Nur gelegentlich wird der Erzähler durch Kommentare deutlich spürbar (6,52; 7,3f.; 9,6; 10,22; 11,13; 12,18.42; 14,40), einmal wendet er sich direkt an die Leserschaft (13,14). Auf weite Strecken entsteht ein Eindruck von Unmittelbarkeit. Der Erzähler wird überwiegend als auktorialer Erzähler gezeigt, der die Ereignisse vor aller Zeit und jenseits unserer Welt wiedergeben kann (z. B. 1,2f.) und die Gedanken, verborgenen Motive und Gefühle, sogar die Visionen seiner Figuren kennt (z. B. 1,10f.41.43; 2,6; 12,13; 14,33). «Allwissend» ist er allerdings, wie seine Hauptfigur, nicht (13,32). Interessant ist die Verhältnisbestimmung von Erzähler und Jesusfigur. Unterscheidet sich die Perspektive des Erzählers von derjenigen seines Protagonisten? Auf den ersten Blick sind beide Perspektiven nicht unterscheidbar. Liest man jedoch die jesuanische Figurenrede als Reflexion der Erzählerrede, treten Abweichungen zutage. So stellt der Erzähler Jesus in den Mittelpunkt, Jesus aber weist regelmässig von seiner Person weg auf Gott hin (z. B. Glaubensmotiv). Dieser Aspekt ist von E. S. Malbon erstmals herausgearbeitet worden. Aber auch der Erzähler kann mehr wissen als Jesus: Während Jesus verborgen bleiben will, weiss der Erzähler, dass dies nicht möglich ist (7,24).

Zur Gattung des Markusevangeliums

Das MkEv ist der erste schriftliche Text der Jesusbewegung seiner Art. Während sich Lk, Mt und vermutlich auch Joh an der Textgattung des MkEv orientierten (und diese dabei variierten und weiterentwickelten), sind keine unmittelbaren Vorbilder für das MkEv überliefert. Als schriftliche Texte lagen zur Entstehungszeit des MkEv *nachweislich* nur die Paulusbriefe bereits vor. Der Verfasser des MkEv ist der erste, der es unternimmt, eine Jesusgeschichte zu schreiben und seine Erzählung mit dem Terminus *Evangelium* zu verbinden. Woran hat er sich dabei formal orientiert? Was waren seine literarischen Vorbilder? Welche Verstehenssignale wollte er mit der Wahl einer Textsorte aussenden? In der un abgeschlossenen Forschungsdiskussion ist man sich darüber einig, dass der Autor des MkEv jedenfalls nicht weitgehend planlos die Verkündigung von Tod und Auferstehung Jesu um traditionelles Material erweiterte. Zwei Typen von literarischen Vorbildern werden diskutiert. Dabei gibt der erste Vorschlag den Mainstream der Forschung wieder und ist in eine Reihe von Untertypen differenziert. Der zweite Vorschlag steht für eine Minderheitsmeinung. Konsens ist,

dass das MkEv innovative Züge trägt, welcher Textgattung auch immer es zugeordnet wird.

(1) Das MkEv könnte sich an der *antiken Bios-Literatur* orientieren. Die in der griechisch-römischen Literatur der beiden Jahrhunderte um die Zeitenwende besonders beliebte Bios-Literatur stellt eine berühmte Persönlichkeit, vorzugsweise Staatsmänner und Kulturschaffende, in den Mittelpunkt. Die dargestellte Person wird mit ihrem Namen und ihrer Herkunft eingeführt, oft folgt eine Darstellung von Jugend und Ausbildung; im Zentrum stehen Erzählungen über Taten und Worte. Die *bioi* schliessen mit den Umständen von Sterben und Tod des Protagonisten ab. Sie sollen vor allem den Charakter der Person eindrücklich erkennbar werden lassen; dargestellt werden deswegen bisweilen auch für grössere historische Zusammenhänge unerhebliche und private Ereignisse, wenn diese einen wichtigen Charakterzug der beschriebenen Person erkennbar machen. Anders als in modernen Biografien geht es nicht (primär) um die innere Entwicklung oder die soziokulturelle Verankerung der Person. Dargestellt werden soll vielmehr ein gelingender oder misslingender Entwurf von Menschsein, wie er sich vor allem an Tugenden und Lastern, wichtigen Paradigmen antiker Ethik, messen lässt. Die Lesenden sind durch eine solche Darstellung aufgefordert, von der Lebensweise der dargestellten Person zu lernen. Die Bios-Literatur ist breit gefächert. Die moderne literaturwissenschaftliche Analyse hat versucht, Untertypen zu differenzieren: Viele *bioi* gehören in die gebildete Oberschicht, wie die nur wenig später als das MkEv entstandenen *bioi* des Plutarch. Andere wurden wahrscheinlich von einem breiteren Publikum zur Unterhaltung gelesen wie die *Viten* des Alexander oder des Fabeldichters Aesop. Einige zielten auf die Bewunderung grosser Männer wie die Lebensbeschreibung des zyprischen Herrschers Evagoras von Isokrates, andere dienten der philosophischen und moralischen Bildung wie die des Pythagoras von Iamblichos, die *bioi* von Plutarch oder die Mose-Vita des jüdischen Alexandriner Philo. Vor allem die *bioi* grosser Herrscher sind in den politischen und historischen Geschehenskontext zwangsläufig eng verwoben. Das ist an den Darstellungen Caesars von Plutarch, den Kaiserviten des Suetonius oder der Lebensbeschreibung Agriocolas von Tacitus gut erkennbar. Besondere Affinitäten zum MkEv zeigen die populären Darstellungen von Alexander und Aesop vor allem im Hinblick auf Sprache und Stil. Hinsichtlich der Textpragmatik sind die Lebensbeschreibungen vergleichbar, die philosophisch-moralische Bildungsziele haben.

Da das MkEv ausschliesslich Texte aus dem AT (LXX) zitiert, ist nach literarischen Vorbildern aus dem Bereich alttestamentlich-jüdischen Schrifttums gesucht worden. Vorgesprochen wurde, in der sogenannten Idealbiografie besonders von Propheten oder in der Biografie des Gerechten (SapSal 2; 5) Vorlagen zu sehen. SapSal 2; 5 haben als Motive auf die mk Passionserzählung eingewirkt, bilden aber keine literarische Gattung. Die sogenannte Idealbiografie begegnet ebenfalls nicht als literarische Gattung, aber immerhin als Motivbündel, das umfangreichere Textpassagen zusammenhält (Elia/Elischa; Samuel), bestehend aus einem Berufsbericht in ein «Amt» und Schilderungen über die Ausübung dieses Amtes. Die antike jüdische Schrift *Vitae Prophetarum* (1. Jh. n. Chr.), die Informationen über die biblischen Propheten in unterschiedlichem Umfang zusammenstellt, zeigt, dass die Textsorte *bios*

in der jüdischen Kultur auch in Kreisen, die weniger stark von griechisch-römischen Vorbildern geprägt waren als die Philos, rezipiert und modifiziert angeeignet wurde. Liest man das MkEv als *bios* des Jesus von Nazaret, steht in theologischen Termini gesprochen seine Christologie im Zentrum. Die Lesenden sind dazu aufgefordert, sich auf Jesus selbst zu konzentrieren und sich nicht mit anderen Figuren wie den Schülern Jesu zu identifizieren. Als Gegenentwurf zu den Kaiserviten, als Vita des wahren Weltherrschers, wird das MkEv von Vertretern einer dezidiert politischen Interpretation gelesen.

(2) Das MkEv könnte der *antiken historiografischen Literatur* an einer Schnittstelle zwischen jüdischem und griechisch-römischem Geschichtsverständnis zuzurechnen sein und könnte als «apokalyptische historische Monografie» (Collins) bezeichnet werden. Wichtig ist, dass damit keine Nähe zur Historiografie im Verständnis von Thukydides und Polybios suggeriert wird. Das Konstrukt von Geschichtsschreibung, das bei einer solchen Zuordnung des MkEv verwendet wird, unterscheidet sich deutlich von der im 19. Jh. aufgekommenen und bis heute ausserhalb geschichtswissenschaftlicher Diskurse weit verbreiteten Annahme, Geschichtsschreibung ziele auf die Rekonstruktion dessen, «wie es eigentlich gewesen» sei (L. v. Ranke). Es ist eine durch die historisch-kritische Forschung gewonnene unaufgebbare Einsicht, dass das MkEv in diesem Sinn eben nicht Geschichtsschreibung, sondern «Glaubenszeugnis» ist und sein will. Der Geschichtsschreibung zugeordnet wird das MkEv, insofern es vergangenes Geschehen auf der Grundlage von vorliegenden Traditionen in einer Situation der Krise erzählend deutet. Dies erfolgt in der Annahme, dass Gott im erzählten Geschehen bis in die Gegenwart der Textentstehung und darüber hinaus bis ans Ende der Welt geschichtswirkend handelt. Die vergangenen Ereignisse erschliessen sich dem Autor des MkEv als «Geschichtsschreiber» als Umsetzung eines göttlichen Plans (8,31), der in den Texten der Heiligen Schriften Israels gründet (1,2f.) und bis zum Zusammenbruch der kosmischen Ordnung und der Ankunft des Menschensohns (13,24–27) reicht. Liest man das MkEv als historiografische Literatur, gerät der (unabgeschlossene) Prozess, durch den Gott als König sein Reich durch Wirken und Geschick Jesu errichtet, ins Zentrum der Darstellung. Unter Verwendung theologischer Termini gewinnen Eschatologie und Ekklesiologie an Bedeutung, die Christologie bleibt mittelbar wichtig. Die Lesenden werden eher in die Identifikation mit den Schülern Jesu und/oder «kleinen Erzählfiguren», den Nebenfiguren, wie z. B. der Frau, die Jesus salbt (14,3–9), geführt.

In antiken literaturtheoretischen Reflexionen bei Polybios als Historiograf und bei Plutarch und Nepos als Verfasser von *bioi* wird die Bios-Literatur programmatisch von der Historiografie unterschieden. Ein wichtiges Kriterium ist die historische Verlässlichkeit: Die Biografie soll idealisieren und typisieren, die Historiografie ist an die Tatsachen gebunden und orientiert sich an Themen, nicht an Personen. Unberührt davon erlaubt die moderne literaturwissenschaftliche Analyse antiker Texte die Beobachtung, dass sich seit hellenistischer Zeit und verstärkt in römischer Zeit beide Gattungen einander annähern: In den *bioi* grosser Herrscher lassen sich *bios/vita* und Historiografie immer schwerer trennen. In den Viten des Suetonius rücken im frühen 2. Jh. beide Gattungen eng aneinander. Geschichtsschreibung in altresta-

mentlich-jüdischer Tradition hatte das Programm eines Thukydides oder Polybios niemals rezipiert und steht einem «postmodernen» Programm von Geschichtsschreibung näher, wonach die Vergangenheit immer so rezipiert und (re)konstruiert wird, dass sie gegenwärtigen Bedürfnissen und Interessen dient. Dass die Verortung der Gattung des MkEv in den Grenzbereich von Bios-Literatur und einer Form von Historiografie seiner Eigenart nahekommt, bestärkt die Zuordnung, die Justin um die Mitte des 2. Jh. mit dem Ziel vornimmt, die «Evangelien» als Textsorte solchen Personen vorzustellen, die im griechisch-römischen Sinn gebildet waren. Er bezeichnet sie mit dem Begriff «Erinnerungen der Apostel» (*apomnēmoneumata tōn apostolōn*, z. B. I Apologia 66,3) und verweist damit vermutlich auf Xenophons «Erinnerungen an Sokrates», einen in der Prinzipatszeit (frühe Kaiserzeit) häufig gelesenen Text, der neben Dialogen mit Sokrates Erklärungen des Erzählers enthält. Xenophon hatte Sokrates persönlich erlebt und tritt als homodiegetischer Erzähler auf, er kommt in seiner Erzählung selbst vor; seine Erinnerungen greifen aber auch zeitgenössische Literatur über Sokrates umfänglich auf, sodass ein vielseitiges Sokratesbild entsteht. Sein Text partizipiert an den Textgattungen des Enkomion (Untertypus der Bios-Literatur) und der Historiografie.

Immer wieder wird an der Textsorte des MkEv eine Eigenart beobachtet, die dazu geführt hat, es als «mythische Erzählung» zu bezeichnen. Gemeint ist damit auch eine Transparenz des Erzählten für symbolische Bedeutungen, die es geradezu als «Vorstufe» johanneischer Erzählweise erscheinen lassen können. Durch diese Symbolhaftigkeit wird das erzählte Geschehen den Lesenden gewissermassen gleichzeitig und gewinnt es den Charakter einer die Wirklichkeit konstituierenden, mythischen Erzählung (L. Schenke, P.-G. Klumbies). Wie weit diese Transparenz und «Doppelbödigkeit» der Erzählweise reicht, ist in der Forschungsdiskussion umstritten und an methodische Vorentscheidungen gebunden. Ein gutes Beispiel sind die Wundererzählungen. Einem weitreichenden Konsens nach sind die Therapieerzählungen in **7,31–37**; **8,21–26** und **10,46–51** transparent für das Verständnis und die Einsicht in das in Jesus präsente Wirken Gottes. Jede Einsicht in die wahre Würde Jesu auch in der Gegenwart der Lesenden wird damit der erzählten Wunderhandlung gleichwertig und gleichzeitig. Eine geringere Anzahl von Forschenden wird dem Vorschlag zustimmen, die Therapien von Erkrankungen des Bewegungsapparats in **2,1–12** und **3,1–6** als Überwindung von «Erstarrung» und «Verkümmerung» zu deuten. Nur eine Minderheit vertritt, dass jede Erkrankung und jede Therapie eine symbolische Bedeutung hat. Entsprechende Beobachtungen gelten für die Ortsangaben und den erzählten Raum sowie für Nebenfiguren und Szenenbeschreibungen.

Um zu einem Urteil zu kommen, ist es wichtig, zwischen solchen Texten, in denen Textsignale (unterschiedlicher Deutlichkeit) auf eine symbolische Bedeutung hinweisen (*intentio operis*), und solchen Texten, in denen eine Leserschaft, die besondere Kenntnisse (von Texten und/oder Zeitgeschichte) hat, diese Texte als symbolisch verstehen kann (*intentio lectoris*), zu unterscheiden. Die Bestimmung als mythische Erzählung kann zudem nur in einigen Hinsichten als Bestimmung der Textsorte gelten und gehört damit nur z. T. auf dieselbe Ebene wie die Bestimmung als *bios* oder Historiografie. Die für die Klassifizierung als mythische Erzählung wesentlichen Merk-

male, der symbolhafte Charakter einzelner Erzählelemente und die damit verbundene «Gleichzeitigkeit» des Erzählten, konstituieren keine abgrenzbare Textsorte, sondern können in verschiedenen Textsorten begegnen. Die Gattungsbestimmung des MkEv (und seiner Episoden) erfordert weitere Forschungsarbeiten. Das betrifft auch die (durch die Wahl der Textsorte mitgesetzte) Konstruktion der zeitlichen Dimension von Wirklichkeit (Breytenbach).

Zu den Quellen

Die Kommentierung setzt die Zwei-Quellen-Theorie voraus und interpretiert Mt und Lk als frühe Leser des MkEv. Ob Mk die Logienquelle in einer ihrer Bearbeitungsphasen wenigstens in Teilen kannte und sie bei der Übernahme in seine Erzählung überarbeitet hat oder die sogenannten Doppelüberlieferungen ihm unabhängig von der Logienquelle vorlagen, wird offengehalten. Differenzen zur Q-Fassung werden deswegen *nicht* redaktionskritisch ausgewertet. Angenommen wird weiter, dass dem Verfasser eine schriftliche Passionserzählung vorlag, die ihm von Kapitel 14 an als Leitfaden diente. Auf den Versuch, deren Umfang und Wortlaut zu rekonstruieren, wird auch aus methodischen Gründen verzichtet. Dass dem Autor des Evangeliums über die mündliche Überlieferung der «kleinen Einheiten» hinaus weitere, möglicherweise teilweise sogar schriftliche Quellen vorlagen, z. B. eine Sammlung von Gleichniserzählungen (für 4,1–34), Sammlungen von Streitgesprächen (für 2,1–3,6 und 12,13–28) und Zusammenstellungen von Wundererzählungen (Speisung und Seewandel), ist gut denkbar; aus methodischen Gründen lassen sich solche Annahmen jedoch nicht sicher belegen. Das gilt umso mehr, als die Kommentierung davon ausgeht, dass das JohEv, wenn nicht alle Synoptiker, so doch zumindest das LkEv gekannt hat, sodass Ähnlichkeiten des MkEv und JohEv nicht auswertbar sind. Viele der in der älteren Formgeschichte und Redaktionsgeschichte verwendeten Kriterien (z. B. Vorzugsworte, Annahme wörtlicher Übernahme von Tradition) halten kritischen Anfragen nicht stand und sind in der Evangelienforschung weithin aufgegeben. Vorhaben, auf der Grundlage narrativer Analysen Kriterien zu entwickeln, die es wahrscheinlich machen, dass der Erzähler Vorlagen einarbeitete, sind vielversprechend, aber noch nicht abgeschlossen und erprobt.

Zu den Prätexten

Der Verfasser des MkEv interpretiert das Wirken und die Passion Jesu mit den Heiligen Schriften Israels. Diese fungieren für seine Erzählung als sinnstiftendes Textuniversum, auf sie bezieht er sich mit Zitaten und Anspielungen. Der Kommentierung

liegt die Annahme zugrunde, dass der Verfasser des MkEv grosse Textzusammenhänge der Septuaginta kannte und sich nicht nur auf Zitatesammlungen (Florilegien) bezieht. Möglicherweise hatte er darüber hinaus Zugang zum hebräischen Text und kannte aramäische Übertragungen.

Verweise auf das AT folgen der Kapitel- und Verszählung des Masoretischen Textes der Hebräischen Bibel, wie er in den deutschen Übersetzungen des AT übernommen ist. Der Verfasser des Evangeliums und seine Leserschaft hatten hingegen vermutlich Septuagintatexte vor Augen, deren Wortlaut und Kapitel- und Verszählung abweichen kann. Es ist empfehlenswert, die deutsche Übersetzung der Septuaginta hinzuzuziehen.

Einige Text- und Traditionszusammenhänge können in der Mk-Forschung herausgehoben werden. Insbesondere dem Jesajabuch, hier vor allem dem Motiv des neuen Exodus (J. Marcus, E. Boring), aber auch dem Danielbuch und der Eliagestalt werden Funktionen zugeschrieben, die als Orientierung für das gesamte MkEv dienen sollen. Der Vielgestaltigkeit der Bezüge auf alttestamentliche Prätexte werden solche stark fokussierenden Zuschreibungen nicht gerecht.

Zum Verfasser des Markusevangeliums

Der Text des MkEv selbst nennt keinen Verfasser. Die Überschrift *kata Markon* (nach Markus) oder *euaggelion kata Markon* ist später hinzugekommen und ja auch erst dann zweckdienlich, wenn bereits verschiedene Erzählungen gleicher Art voneinander unterschieden werden müssen. Die ältesten Handschriften, die überhaupt eine Evangelienüberschrift überliefern, sind die grossen Codices Sinaiticus und Vaticanus aus dem 4. Jh. Auch in diesen sind die Überschriften nur in der ersten Korrektorenhand ergänzt. Der Codex Alexandrinus aus dem 5. Jh. bietet die Überschrift «Evangelium nach Markus». Der Handschriftenbefund führt uns also nicht in die Nähe der Entstehungszeit.

Papias, Leiter der Gemeinde in Hierapolis in Phrygien, verfasste ein Werk mit dem Titel *Auslegende Darstellung der Herrenüberlieferung in fünf Büchern*, das um 180 n. Chr. jedenfalls vorlag. Wann genau es entstanden ist, wird kontrovers diskutiert: Zwischen 125 und 140, meinen die meisten, aber auch eine Entstehung bereits um 110 wird vertreten. Papias legte erstmals einen Überblick über Darstellungen von Jesu Wirken vor und zielte darauf, die verlässlichen und soliden Überlieferungen herauszufiltern. Als Kriterien verwendete er die Zurückführbarkeit der Texte auf einen Augenzeugen sowie das Zeugnis seines Gewährsmannes, des Presbyters Johannes, eines Mannes, den er als Apostelschüler sieht. Von den Texten, die von Papias in der Kirchengeschichte des Eusebius (325) überliefert sind, beschäftigt sich auch einer mit dem Verfasser des MkEv. Papias zitiert seinen Gewährsmann folgendermassen: «Markus der Dolmetscher (*hermeneutēs*) des Petrus schrieb von dem Herrn zwar alles, dessen er sich erinnerte, seien es Reden, seien es Taten, genau, allerdings

ohne Ordnung auf. Denn er hatte weder den Herrn gehört, noch war er ihm nachgefolgt, hinterher jedoch, wie gesagt, dem Petrus [...]» (Übers. Körtner).

In der Forschung ist umstritten, ob Papias hier tatsächlich den Presbyter zitiert oder ob er – um die Legitimität des MkEv zu verteidigen (was unzweifelhaft seine Absicht ist) – die Rückführung auf Petrus selbst konstruiert hat. Zusätzlich wäre natürlich immer noch nach der Verlässlichkeit der Aussage des Presbyters zu fragen. Aber wenn Papias sich das selbst zurechtgelegt hat, wie sollte er auf die Verbindung zu Petrus gekommen sein? Gesetzt den Fall, mit dem Text war bereits der Name *Markus* verbunden, dann stand Papias vor der Herausforderung, diesen Namen mit einer aus dem 1. Jh. bekannten Gestalt zu verknüpfen. Der Name Markus begegnet tatsächlich mehrfach: In der Apg (12,12.25; 15,37.39) wird ein Johannes Markus genannt, der zunächst in Jerusalem auftaucht und dort auch mit Petrus zu tun hat und später dann Paulus und Barnabas begleitet. Paulus erwähnt einen Markus als seinen Mitarbeiter (Phlm 24). In 1 Petr 5,13 spricht der Verfasser des Briefes, der sich als Petrus vorstellt, von seinem Sohn Markus, der sich bei ihm aufhält. Papias kannte den 1 Petr. Er hätte also aus dieser Notiz schliessen können, dass das MkEv von diesem «Sohn» (= Schüler?) genannten Begleiter des Petrus stammen könnte. Wie sich der Markus des 1 Petr nun zu den Markus genannten Personen in Phlm 24 und in der Apg verhält, können wir schlicht nicht wissen. Man muss Papias nicht der freien Erfindung oder gar des Betrugs bezichtigen, um der Nachricht skeptisch gegenüberzustehen. Denkbar und wahrscheinlich ist m. E., dass Papias auf der Grundlage seiner Daten, zu denen 1 Petr 5,13, die Verbindung des zweiten Evangeliums mit dem Namen Markus und Erzählungen seines Gewährsmannes gehörten, seine Schlüsse gezogen hat. Er legt damit eine interessante Hypothese vor, aber wahrscheinlich doch keine verlässliche Information.

Lässt sich aus dem Text des MkEv etwas über den Autor entnehmen? Die ältere Forschung hatte zwischen dem Erzähler (der Stimme, die die Geschichte erzählt), dem impliziten Autor (die in der Erzählung angelegte Rekonstruktion des Autors) und dem realen Verfasser (der Mensch aus Fleisch und Blut) noch nicht unterschieden und war deswegen zuversichtlicher, diesen Weg beschreiten zu können. Die neuere Forschung müsste hier vorsichtiger sein, ist es aber nicht immer. So hat man z. B. aus nach moderner Beurteilung unzutreffenden Ortsangaben (bes. **7,31**; **11,1**) geschlossen, der Verfasser kenne Palästina und Jerusalem aus eigener Anschauung nicht. Angesichts der Unsicherheit der Lokalisierung von Ortslagen und der Unkenntnis darüber, wie in der Antike Raum wahrgenommen wurde und (das ist nochmals etwas anderes!) erzählt werden konnte, empfiehlt sich hier selbstkritische Vorsicht. Als Informationen über den realen Verfasser lassen sich erst recht nicht Beobachtungen auswerten, die auf Unvertrautheit mit der jüdischen Lebenswelt zu deuten scheinen (**7,3**; **10,12**; **14,12**). Die zur Diskussion stehenden Formulierungen erfüllen durchaus einen Zweck (s. Kommentierung). Der Text des MkEv ermöglicht es nicht, auszuschliessen, dass der Verfasser Judäa und Galiläa und die Lebenswelt des palästinischen Jüdentums aus eigener Anschauung kannte; er belegt es allerdings auch nicht.

Man hat versucht, die Sprache des MkEv auszuwerten. Das Griechisch des MkEv ist kein Übersetzungsgriechisch, sondern entspricht der Umgangssprache. Das

Sprachniveau variiert: Neben viele einfache parataktische Strukturen, durch die Satz- teile einander auf gleicher Ebene folgen, treten gelegentlich auch anspruchsvollere Phrasen. Deuten die aramäischen Worte (z. B. Anrede *Rabbi*, 9,5 u. ö.) und die Übersetzungen aramäischer Ausdrücke (3,17; 5,4; 7,11.34; 15,22.34) darauf hin, dass die Muttersprache des Verfassers Aramäisch war? Deuten die Latinismen (Trans- kriptionen lateinischer Wörter, z. B. «Legion», *legiōn*, 5,9.15; Lehnwörter, z. B. «Hen- ker», *skepulatōr*, 6,27; als Phrasen: «Beschluss fassen», *symbolion poieō*, 15,1; «geis- seln», *fragelloō*, und «jemandem einen Gefallen tun», *to hikanon poieō tini*, 15,15) darauf hin, dass er in einem lateinischen Sprachumfeld lebte und schrieb? Aus diesen sprachlichen Merkmalen lässt sich leider wenig schliessen: Die Aramaismen können der Tradition entnommen sein. Die Kenntnis einiger Wörter lässt zudem nicht auf umfassende Sprachkenntnis oder gar die Muttersprache schliessen. Latinismen waren im Imperium Romanum auch im Osten des Mittelmeerraums verbreitet. Einige der lateinisch anmutenden Ausdrücke sind auch im Griechischen der Zeit belegt und deswegen nicht auswertbar, andere als Lehnworte sogar in rabbinischen Texten be- legt. Die besonders auffälligen gehören allesamt in das Themenfeld der Hinrichtung und sind römischen (Pilatus) oder bewusst romnahen (Antipas) Figuren zugeordnet. Anklänge an das Lateinische dienen dort der Charakterisierung dieser Erzählfiguren. Auch hier ist zu beachten, dass die Sprache des Erzählers oder gar stilistische Eigen- heiten von Figurenrede nicht mit der Sprache des realen Autors gleichgesetzt werden darf. Viel können wir also nicht über den Verfasser des MkEv rekonstruieren; seine Bildung wird er eher in einem städtischen als in einem ländlichen Lebenskontext er- worben haben.

Zur «kulturellen» Heimat des Markusevangeliums

Traditionell wurde das MkEv als ein «heidenchristliches» Evangelium bestimmt und angenommen, dass weder der Verfasser noch die Adressaten zum Judentum zählten. Als Argumente wurden die Erklärungen von jüdischen Gebräuchen (bes. 7,3f.), in einem jüdischen Kontext fehlerhafte Aussagen (bes. 10,12; 14,12), die Absage an das Reinheitsgesetz (7,1–23) und die Öffnung für die Heiden (5,1–20; 7,24–30.31–37; 8,1–9) vorgetragen. Plausibilität gewann die Einschätzung auf dem Hinter- grund der Annahme, dass eine Trennung zwischen Judentum und frühem Chris- tentum zur Entstehungszeit des Evangeliums bereits in weiten Teilen vorgenommen worden sei.

In der neueren Forschung ist zunächst der Interpretationsrahmen modifiziert wor- den. In der «Parting-of-the-Ways-Debatte» sind ideologische Grundlagen des tradi- tionellen Modells offengelegt und als sachlich unzutreffend bestimmt worden. Dies gilt vor allem für die sogenannte «Propheten-Anschluss-Theorie», wonach der Geist Gottes mit Jeremia oder Deuterocesaja erloschen und erst mit Jesus wieder wirksam geworden sei, und die Annahme, dass schon bald nach Ostern in Jerusalem die An-

hänger Jesu sich mit ihrem Glauben an dessen Auferweckung aus dem Judentum gelöst hätten. Auch das Bild vom antiken Judentum ist in vielerlei Hinsicht revidiert worden. Das antike Judentum, insbesondere vor der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. war keine homogene Grösse, sondern sehr vielfältig. Eine Instanz, die über «jüdische Rechtgläubigkeit» zu entscheiden beanspruchte und deren Entscheidungen auch akzeptiert wurden, entstand erst allmählich, vom späten 2. Jh. n. Chr. an. Ausserdem ist gezeigt worden, dass sich erst in einem langandauernden, jedenfalls bis ins 2., vielleicht auch (regional) bis ins 4. Jh. reichenden Prozess eine dauerhafte und umfassende Trennung abzeichnete zwischen solchen Anhängern des Gottes Israels, die jesugläubig waren und solchen, die es nicht waren. Somit ist es unwahrscheinlich geworden, dass sich bereits um das Jahr 70 grössere Teile der Jesusbewegung unabhängig vom Judentum verstanden haben könnten, wahrscheinlich ist hingegen, dass die Jesusbewegung sich im 1. Jh. innerhalb Israels verortet hat.

Zusätzliche Differenzierungen sind dadurch erreicht worden, dass ethnische, kulturelle und religiöse Dimensionen von Identitätszuschreibungen sorgfältiger untersucht werden als in der älteren Forschung. Damit wird die *ioudaioi* genannte Gruppe differenzierter beschreibbar: Der Begriff kann das Ethnos, Mitglieder einer Gruppe, die sich als Abstammungsgemeinschaft verstehen, bezeichnen. Auch topografische Zuordnungen können in den Vordergrund treten: Dann sind die Bewohner einer Region, Judäas oder Judäas und Galiläas, gemeint. Besonders in Auseinandersetzung mit dem «Hellenismus», der auch in der Antike bereits als «Kultur», als ein Set von Werten, Einstellungen und Verhaltensweisen verstanden wurde, war «Judentum» oder «Jüdischkeit» als eine Grösse greifbar geworden, die nicht mehr exklusiv an das Ethnos oder die Region gebunden war. Damit werden auch «Hybrid-Identitäten» greifbar: Ethnische und religiös-kulturelle Zugehörigkeiten können sogar bei derselben Person situativ differieren.

Schliesslich ist deutlich geworden, dass keine dieser Identitätsdimensionen unabhängig von gesellschaftlichen Vorgängen, in denen solche Zugehörigkeit beansprucht, abgesprochen, zugeschrieben oder verteidigt wird, einfach vorliegt. Es *gibt* also weder «Judäer» noch «Juden», auch keine «Judenchristen» oder «Heidenchristen», sondern Diskurse, in denen eine Person oder eine Gruppe sich in bestimmter Weise versteht, eine bestimmte ethnische, kulturelle oder religiöse Identität beansprucht und damit bei verschiedenen anderen Zustimmung findet oder nicht. Verbinden sich solche Überlegungen mit den bereits seit längerem etablierten Einsichten in die Vielfalt des antiken Judentums und der «neuen Paulusinterpretation», lässt sich die traditionelle Form der Fragestellung nicht mehr halten. Zu fragen ist dann vielmehr, *wie* das MkEv ethnische, kulturelle und religiöse Identitätsdimensionen konzipiert, zuschreibt, beansprucht und bestreitet.

In einem solchen Interpretationsrahmen verlieren die o. g. Argumente weitgehend ihre Gültigkeit. **7,3f.** lässt sich als Konstruktion von «Alterität», «Andersartigkeit» bestimmen und bezeichnet mittels der Textgattung eines ethnografischen Exkurses vermutlich die Einwohner Judäas. **7,1–23** wird in diesem Kommentar nicht als Abgabe an die Gültigkeit der Reinheits-Tora interpretiert, sondern in die innerjüdische Diskussion um Bedingungen der Mahlgemeinschaft eingeordnet. Eine programma-

tische Öffnung zu den Heiden hin, die mit einer Relativierung der Tora und damit einer Distanzierung vom «Judentum» einhergehe von Kapitel 7 an und sich vor allem durch die Lokalisierung der Episoden erkennen liesse, ist am Text nicht verifizierbar. Unberührt davon steht das MkEv für die Öffnung des Kults des im Jerusalemer Tempel verehrten Gottes Israels für alle Völker. Das entspricht der Missionstätigkeit der Jesusgemeinde, wie sie als im Plan Gottes vorgesehen erzählt wird (13,10), und dem Verständnis der Heiligen Schriften und des Tempelkults (11,17). Der Verfasser des MkEv hat sich selbst wahrscheinlich als *ioudaios* verstanden und für seinen Text «Jüdischkeit» beansprucht in einem durchaus von Konflikten bestimmten kommunikativen Feld.

Dieser Kommentar versucht dem komplexen Sachverhalt, wie er sich derzeit der Forschung darbietet, folgendermassen gerecht zu werden: In der Kommentierung werden nicht durchgehend die die religiös-kulturelle Dimension in den Vordergrund stellenden Begriffe «Juden und Jüdinnen» und «jüdisch», sondern oft die Begriffe «Judäer und Judäerinnen» und «judäisch» gebraucht. «Judäer»/«judäisch» wird dann bevorzugt, wenn ethnische, sozio-politische und regionale Aspekte im Vordergrund stehen, «Juden»/«jüdisch» dann, wenn es vor allem um religiös-kulturelle Dimensionen geht. Ausserdem werden – um der Verständlichkeit willen – herkömmliche Termini (z. B. «Judentum», «alttestamentlich-jüdische Literatur», «Nichtjuden») weiterverwendet. In Einzelfällen ist es sehr schwierig, eine plausible Entscheidung zu treffen. Gerade da wird aber erkennbar, wie stark eine pauschale Verwendung von «Juden»/«jüdisch» komplexe Sachverhalte verdecken würde.

Zur Datierung und Lokalisierung

Für Datierung und Lokalisierung sind in den vergangenen Jahrzehnten keine grundlegend neuen Daten oder Argumente vorlegt worden. Es geht weiterhin um die Abwägung der bekannten Argumente.

Wann lag das MkEv nachweislich und mit Sicherheit vor (*terminus ante quem*)? Das älteste Manuskript (P45) wird in das 3. Jh. n. Chr. datiert. Der Versuch, 7Q05, einen griechischen Papyrus aus Qumran, der in die Zeit zwischen 50 v. Chr. und 50 n. Chr. datiert wird, als einen Ausschnitt aus dem MkEv (6,52f.) zu bestimmen, hat nicht überzeugen können. In Höhle 7 sind 19 sehr kleine Papyrusfragmente in einem sehr schlechten Zustand gefunden worden. Jede Identifizierung ist von beträchtlichen Unsicherheiten belastet. Fragment 05, ca. 4 cm auf 3,5 cm gross, ist nur einseitig beschrieben und besteht aus fünf Zeilen, auf denen sich kaum 20 Buchstaben erkennen lassen. Berechnet man die wahrscheinliche Spaltenbreite, lässt sich der im kanonischen MkEv überlieferte Text von 6,52f. nicht unterbringen; dieser ist zu lang. Bei einem der Buchstaben muss man überdies eine im Vergleich zum Markustext abweichende Schreibweise annehmen. Dass also 7Q05 tatsächlich ein Fragment des MkEv ist, ist sehr unwahrscheinlich.

Die Zwei-Quellen-Theorie erfordert eine Entstehung des MkEv vor Lk und Mt; diese beiden Texte sind allerdings auch nicht sicher datierbar. Es wird angenommen, dass sie in den 80er und 90er Jahren des 1. Jh. n. Chr. verfasst worden sind. Das MkEv muss einige Jahre vor diesen entstanden sein, weil es zur Zeit der Abfassung von Mt und Lk an verschiedenen Orten und in verschiedenen Gruppen der Jesusbewegung bekannt und für die Verfasser von Lk und Mt zugänglich gewesen sein muss. Ausdrücklich bezieht sich erstmals Papias (s. o. zum Verfasser) auf das Markusevangelium. Sein Text ist nicht vor 110 und nicht nach 180, wahrscheinlich zwischen 125 und 140 entstanden. Die Benutzung des MkEv durch Mt und Lk lassen es plausibel erscheinen, dass das MkEv spätestens in den frühen 70er Jahren vorlag. Darauf deuten auch Indizien hin, die sich aus dem Text selbst gewinnen lassen. Die grosse Mehrheit der Forschenden attestiert dem MkEv «Kriegsnähe» und nimmt seine Entstehung während des Jüdischen Kriegs an, der erst mit der Eroberung Masadas 73 oder 74 wirklich beendet war.

Lässt sich die Entstehung noch genauer bestimmen? Schreibt Mk vor oder nach der Zerstörung des Tempels? Im Mittelpunkt der Diskussion stehen die Ankündigung der Tempelzerstörung (**13,1f.**) und die Abschiedsrede Jesu (**13,3–37**), besonders die Aufforderung zur Flucht (**13,14**). Liest man **13,2** auf eine Entstehung *vor* oder *nach* der Eroberung und Zerstörung des Tempels durch römische Truppen im August 70 hin, sind vor allem zwei Überlegungen anzustellen: (1) Wie verhält sich der Wortlaut der Ankündigung zu den Ereignissen, wie wir sie aus der Darstellung des Josephus (*Bellum Judaicum*) und des Dio Cassius (*Historiae Romanae*) rekonstruieren können? Titus liess Tempel und Stadt schleifen, d. h. bis auf die Grundmauern abreißen. Ausgenommen waren jedoch ein Teil der Westmauer und die drei herodianischen Befestigungstürme. Der Ausdruck «kein Stein auf dem anderen» lässt sich gut mit dem Schleifen des Tempels vereinbaren. Das Ortsadverb «hier» (*hōde*) scheint die Ereignisse jedoch auf dem Tempelbezirk zu beschränken. (2) Lassen sich diese Differenzen auswerten? In der lukanischen Parallele (Lk 21,6) ist das Ortsadverb gestrichen worden, wohl um die Ansage der Zerstörung auf ganz Jerusalem auszuweiten. Gegen den Rückschluss, Mk habe den Satz also noch in Unkenntnis der Geschehnisse, mithin vor 70, formuliert, muss eingewandt werden, dass Mt den mk Text übernimmt, obwohl er nach August 70 schreibt und die tatsächliche Lage vor Ort höchstwahrscheinlich gekannt hat. Das Ortsadverb hilft also nicht weiter. Die Annahme, dass **13,2** vor August 70 formuliert wurde, ist auf dem Hintergrund der grossen Bedeutung der Ankündigung der Zerstörung des ersten Tempels in alttestamentlicher Prophetie und der mk Rezeption dieser Tradition, besonders der Tempelrede im Jeremiabuch, gut vorstellbar. War es darüber hinaus nicht ohnehin absehbar, dass die römischen Truppen mit der Eroberung Jerusalems auch den Tempel zerstören würden? Diese Frage ist weniger eindeutig zu beantworten. Die programmatische Zerstörung von Tempeln gehörte nicht zu den Gepflogenheiten des römischen Militärs. Auch die Zerstörung des Jerusalemer Tempels wird nur unter Vorbehalten den römischen Truppen und ihrem Befehlshaber zugeschrieben (vgl. Dio Cassius, *Historiae Romanae* 65.6.2; Flav. Jos. Bell. 6.249–266). Argumentiert man von der Erwartbarkeit der vollständigen Zerstörung des Tempels her, liegt eine Entstehungs-