

KOLLEKTIVES GEDÄCHTNIS, KULTURELLE RAHMEN UND DAS MARKUSEVANGELIUM

Die Erinnerung ist gerahmt, gepflegt und begrenzt durch die Identität, die in diesen Erinnerungen lebt und von ihnen getragen wird. Erzählungen, die ein „Wir“ tragen, und von einem „Wir“ gerahmt, gepflegt und begrenzt werden, nennen wir Mythen. Mythen sind kollektive Erinnerungsfiguren, narrative lieux de mémoire, „loci“ einer Erinnerungskultur. Für Mythen ist es nicht entscheidend, ob sie sich auf wirkliche oder fiktive Ereignisse beziehen, sondern nur, ob sie ihren Ort haben in der Ordnung des Gedächtnisses, im Rahmen eines Erinnerens, das sie immer wieder neu erzählt, und eines Selbstbildes, das sich in diesem Erzählen seiner Wurzeln und Ziele, seiner Wahrheiten und Träume immer neu vergewissert¹.

I. WER IST DIESER?

Nach zehn Jahren intensiver Forschung zu Fragen an der Schnittstelle von kulturwissenschaftlicher Gedächtnistheorie und neutestamentlichen Texte im Allgemeinen und kollektivem Gedächtnis und dem Markusevangelium im Besonderen, komme ich mehr und mehr zu der Überzeugung, dass die Kernfrage des Markusevangeliums die Frage nach der Identität Jesu ist. Oder um es mit den verängstigten Jüngern auf dem See zu sagen: *Wer ist dieser?* (4,41)².

Fragen danach, wer dieser ist, und wie das „Phänomen Jesus“ am besten zu verstehen sei, werden im Markusevangelium immer wieder in den Blick genommen. Die Frage der Jünger auf dem See macht nur den Anfang³. Auch die Leute in Jesu Heimatstadt fragen sich, woher er das eigentlich hat (6,2), und nachdem sein Name offenbar (φανερών) geworden ist⁴, setzt eine öffentliche Diskussion zu dieser Frage ein, an der sich

1. J. ASSMANN, *Exodus: Die Revolution der Alten Welt*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2015, S. 101f.

2. Um ähnlich wie das Markusevangelium Leserinnen und Lesern unterschiedlicher Herkunft – und in diesem Falle auch unterschiedlicher exegetischer Kompetenz – einen Zugang zu den vorgestellten Überlegungen zu ermöglichen, wurde für diesen Beitrag ein eher essayistischer Stil gewählt, der sich an den Vortragsstil anlehnt.

3. Genau genommen beginnt die Frage nach der Identität Jesu bereits in der Synagoge von Kafarnaum, wenn die Anwesenden sich die Frage stellen, was das eigentlich sei (1,27) und wird in den Gedanken der Schriftgelehrten (2,7) weitergeführt. Offen gestellt wird sie jedoch erst in 4,41.

4. 6,14 lässt vermuten, dass sich das Anliegen Jesu, nicht φανερός gemacht zu werden (3,12), nicht hat realisieren lassen, worauf bereits das Wort vom Licht in 4,22 verweist:

auch Herodes Antipas beteiligt. Etwa in der Mitte des Erzähltextes greift der Protagonist die Diskussion auf und fragt seine Jünger direkt *Für wen halten mich die Leute* (8,27), und, unmittelbar danach, *Für wen haltet ihr mich* (8,29)? Es scheint als würden die Antwort des Petrus: $\sigma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\ \delta\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, du bist der *Gesalbte* (8,29), und die Erfahrung auf dem Berg der Verklärung diese Frage vorläufig beantworten, zumindest einmal zurückstellen⁵, denn bis zur Passion mit der Befragung durch den Hohepriester mit den Worten *Bist du der Gesalbte, der Sohn des Hochgelobten* (14,61) und die Frage des Pilatus *Bist du der König der Juden* (15,2), herrscht an dieser Front weitgehend Ruhe.

Es ist also insbesondere die erste Hälfte des Evangeliums, in der die Frage nach der Identität Jesu anhand von möglichen Titeln offen gestellt und diskutiert wird. Nach dem Abstieg vom Berg der Verklärung ist dieser Themenkreis deutlich weniger prominent. Auf dem Weg nach Jerusalem geht es vor allem um Regeln für den Kreis der Nachfolger auf dem Weg der Nachfolge. Diese Abfolge ist im Hinblick auf die Textpragmatik nachvollziehbar: Wenn das Markusevangelium als identitätsstiftender Text für eine oder in einer Gruppe von Jesusnachfolgern entstanden ist, ist es sinnvoll, sich zuerst darüber zu verständigen, wer dieser Jesus ist, bevor man darüber nachdenkt, wie sich Jesusnachfolge im Alltag manifestieren kann⁶.

Das Markusevangelium nimmt zu beiden Punkten Stellung. Wenn die Kernfrage des Markusevangeliums lautet *Wer ist dieser?*, so ist sein Kernanliegen, die Erfahrung der Begegnung mit Jesus und seiner Botschaft, aber auch sein Leben und Schicksal zu erklären. Dabei geht es nicht darum, wer Jesus *war*, sondern darum, wer Jesus *ist* und was das für eine bestimmte Gruppe von Jesusnachfolgern – in diesem Fall die Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft des Markusevangeliums, die ich hier der Einfachheit halber „Markusleute“ nenne – heißt. Damit ist auch die Eingangsfrage näher konkretisiert: Es geht nicht darum, zu erklären, wer Jesus *an sich* ist, sondern darum zu klären, wer Jesus *für uns* ist. Die Antwort auf diese Frage wird daher nicht objektiv ausfallen, sondern

$\text{o}\acute{\upsilon}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \kappa\rho\upsilon\pi\tau\acute{o}\nu\ \epsilon\acute{\alpha}\nu\ \mu\eta\ \acute{\iota}\nu\alpha\ \phi\alpha\nu\epsilon\rho\omega\theta\eta\eta,\ \text{o}\acute{\upsilon}\delta\epsilon\ \epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron\ \acute{\alpha}\pi\acute{o}\kappa\rho\upsilon\phi\omicron\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \acute{\iota}\nu\alpha\ \epsilon\lambda\theta\eta\ \epsilon\iota\varsigma\ \phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{o}\nu.$ In 7,24 wiederholt sich die Thematik, wenngleich hier mit $\lambda\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omega$ ein anderes Verb verwendet wird.

5. Bei den Auftritten und Streitgesprächen im Jerusalemer Tempel (11,1–12,44) geht es mit Themen wie der Vollmachtfrage auch um die Identität Jesu, doch scheinen hier eher Fragen der Lehre und des Toraverständnisses im Vordergrund zu stehen.

6. Vgl. hierzu die thematische Einteilung *Konstitution der Nachfolgegemeinschaft* (Mk 1,16–8,26) und *Organisation der Nachfolgegemeinschaft* (Mk 8,27–11,10) in S. HUEBENTHAL, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis* (FRLANT, 253), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, S. 208–233.

perspektivisch gebunden sein. Auf diesem Verständnis erzählt das Markusevangelium eine, wie Jan Assmann sagen würde, *fundierende* Geschichte und macht so ein Identitätsangebot für Jesusnachfolger⁷.

Neutestamentliche Bücher unter der Fragestellung zu lesen, welche kulturellen Rahmen sie nutzen, um die kollektive Erinnerung an Jesus für die Zukunft zu bewahren, kann ausgesprochen faszinierend sein. In diesem Beitrag wird in groben Zügen und ohne Anspruch auf Vollständigkeit skizziert, wie das im Falle des ältesten narrativen Textes des neutestamentlichen Kanons aussehen kann. Dazu werde ich in einem ersten Schritt exemplarisch Jesusbilder und ihre interpretative Rahmung im Markusevangelium selbst betrachten und mich dabei auf Beispiele aus dem Anfangs- und Schlussteil des Erzähltextes konzentrieren (II). In einem zweiten Schritt werde ich unter Heranziehung der Verklärungserzählung das Buch Jesaja als zentralen kulturellen Rahmen für das Verständnis Jesu im Markusevangelium vorstellen und dabei auch methodische Fragen

7. Einer der ersten deutschsprachigen Bibelwissenschaftler, der Jan Assmanns Erkenntnisse zum kulturellen Gedächtnis direkt auf das Markusevangelium angewendet hat, war Hubert Frankemölle: „Als ältestes Evangelium, in den Wirren des ersten jüdisch-römischen Krieges um 70, vermutlich eher nach 70 (vgl. 13,1f.; 15,38) veröffentlicht, enthält das Evangelium nach Markus als Erzählung die ‚fundierende Geschichte‘ (Jan Assmann) der Jesusbewegung, die die Seitenreferenten Matthäus und Lukas für ihre Zeit und Gemeinde rezipierten und weitererzählten. Geschrieben wurde sie in handlungsorientierter Perspektive nicht primär zur Erinnerung an Vergangenes (etwa an den historischen Jesus), sondern zur Stärkung der Identität der Adressaten für ihren Weg in der Nachfolge Jesu“. H. FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum und Urchristentum: Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v.Chr. bis 4. Jahrhundert n.Chr.)*, Stuttgart, Kohlhammer, 2006, S. 296. Einige Monate zuvor hatte Werner Kelber, einer der Pioniere auf dem Gebiet der Oralitäts- und Erinnerungsforschung im Bereich der Bibelwissenschaft in seiner Response zu den Beiträgen des Bandes *Memory, Tradition, and Text*, ebenfalls im Anschluss an Assmann, formuliert: „As far as the concept of *Traditionsbruch* is concerned, is it too far-fetched to draw an analogy with the Gospel of Mark in defining and illuminating its historic location at a seminal juncture in early Christian history? (...) If we date the Gospel some forty years after the death of the charismatic founding personality, and in all likelihood in the aftermath of the destruction of Jerusalem in 70 C.E., one could conceivably understand the document as a narrative meditation of a threefold crisis: the death of Jesus, the devastation of Jerusalem culminating in the conflagration of the temple and the cessation of a generation of memories and memory carriers. Could we not be dealing here with an acute example of a *Traditionsbruch* that, following an initial trauma, was acutely compounded by a secondary dislocation some forty years later? Does not the Gospel make sense when we imagine its historical location at a point where present events severely challenged Jesus' commemorated past(s)? And could not the well-known 'oddness' of Mark's Gospel be an index of its particular situation that called for a reformulation and reorientation of the collective memories of Jesus?“, W. KELBER, *The Works of Memory: Christian Origins as MnemoHistory – A Response*, in A. KIRK – T. THATCHER (Hgg.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity* (SBL Semeia Studies, 52), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2005, 221-248, S. 244. Als erste Monographie widmet sich HUEBENTHAL, *Markusevangelium* (Anm. 6) dieser Fragestellung.

thematisieren (III), bevor ich den Blick auf die weitere Entwicklung in Richtung des Vierevangelienkanon richte (IV). Da kulturelle Rahmen antike und zeitgenössische Hörer und Leser neutestamentlicher Texte gleichermaßen betreffen, schließen die Überlegungen mit einem Ausblick darauf, wie die Jesuserfahrung, von der ein Text wie das Markusevangelium Zeugnis gibt, auch in heutigen Kontexten nachvollziehbar werden kann (V).

II. JESUSBILDER UND IHRE RAHMUNGEN IM MARKUSEVANGELIUM

Um seine fundierende Geschichte zu erzählen, greift die Erzählung des Markusevangeliums auf bereit liegende Bilder, Motive und Interpretationsrahmen zurück. Kurz: Sie bedient sich bereits vorhandener kultureller Texte. Im Markusevangelium werden einige dieser Rahmen in Form unterschiedlicher Jesusbilder ins Gespräch gebracht. Meiner Ansicht nach ist es nicht falsch zu sagen, dass das Markusevangelium unterschiedliche Interpretationsrahmen be- und verhandelt und dabei eine eigene Antwort auf die Frage gibt, wie Jesus mithilfe in der Umwelt bereit liegender kultureller Rahmen am besten zu verstehen ist.

1. Jesusbilder und Rahmungen am Anfang des Markusevangeliums

Bei der Verarbeitung dieser Traditionen, Bilder und Motive spielt es eine entscheidende Rolle, wie sie in die Erzählung eingeführt werden. Dies ist besonders gut am Anfang des Markusevangeliums zu beobachten: In den ersten 15 Versen des Buches wird im Grunde alles gesagt, was zum Verständnis Jesu und des nachfolgenden Erzähltextes nötig ist⁸. Der

8. Mk 1,1-15 wird in der Literatur häufig als der eigentlichen Handlung vorausliegenden eigenständigen Textteil betrachtet. Ob es sich dabei um ein Stück handelt – „Prolog“ bei R. PESCH, *Das Markusevangelium*. I. Teil: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26* (HTKNT, II/1), Freiburg i.Br., Herder, ⁴1984; W. ECKEY, *Das Markusevangelium: Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, ²2008; J. MARCUS, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 27/1), New York, Yale University Press, 2000; „Initium“ bei J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*. 1. Teilband: *Mk 1-8,26* (EKKNT, II/1), Zürich, Benziger, 1978, vgl. auch D. LÜHRMANN, *Das Markusevangelium* (HNT, 3), Tübingen, Mohr Siebeck, 1987 und A. YARBRO COLLINS, *Mark: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN, Fortress, 2007 – handelt oder im Rahmen einer Gliederung noch einmal in Mk 1,1-13 und Mk 1,14-15 unterteilt wird, wobei 1,14-15 als Scharnier zwischen dem Anfang und dem ersten Teil fungiert oder den Auftakt des ersten Teils bildet – z.B. M. EBNER, *Das Markusevangelium*, in ID. – S. SCHREIBER (Hgg.), *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, 154-183, in Anschluss an B.M.F VAN IERSEL, *Mark: A Reader-Response Commentary* (JSNT.SS, 164), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998; R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2002,

Protagonist tritt in diesem Teil zwar schon auf, doch bevor Jesus in 1,15 zum ersten Mal selbst zu Wort kommt, ist der größte Teil der interpretativen Rahmung bereits geschehen. Im Eingangssatz fallen drei Begriffe, die sich im Laufe der Lektüre als Schlüsselbegriffe herausstellen werden: *Evangelium*, *Gesalbter*, *Gottessohn*⁹. Der Eingangssatz hat dabei den Charakter eines Paratextes: Selbst wer nur diesen ersten Satz hört, entwickelt eine Vorstellung, worum es in der Erzählung geht¹⁰. Noch ist zwar nicht abschließend geklärt, ob der Text eine größere Menge an kulturellem Vorwissen voraussetzt, um verständlich zu sein, und welche Zielgruppe er hat, es kann aber zumindest festgehalten werden, dass der erste Satz Konzepte einspielt, die für unterschiedliche Zielgruppen anschlussfähig sind.

Evangelium, *Gesalbter* und *Gottessohn* sind zweifelsohne von jüdischen und heidnischen Rezipienten unterschiedlich gefüllt worden und es dürfte eher eine Stärke als eine Schwäche des Textes sein, dass er gewissermaßen „barrierefrei“ beginnt. Erst der zweite und dritte Satz zeigen deutlicher, wohin die Reise geht. Der Verweis auf den Propheten Jesaja und die mit seinem Namen verbundene Schrift verorten das zu erzählende Geschehen in einem jüdischen Referenzrahmen. Hörer und Leser, die den Propheten nicht kennen, werden nicht in der Lage sein, zu entscheiden, ob das Zitat korrekt wiedergegeben ist und in welchem Kontext es bei Jesaja steht. Sie werden jedoch erkennen, dass der Bezug zu Jesaja für das Verständnis dessen, was erzählt werden soll, wichtig ist. Hörer und Leser, die hingegen mit Tora und Propheten vertraut sind, erkennen früher oder später, dass es sich bei der intertextuellen Disposition in Mk 1,2b-3 nicht um ein Zitat aus Jesaja allein handelt, sondern um ein Mischzitat aus Ex 23,20, Mal 3,1 und Jes 40,3 LXX. Zusammen mit dem Verweis auf Jesaja werden hier noch zwei weitere Interpretationslinien eröffnet: Ex 23,20 spielt den Kontext des Einzugs in das verheißene Land – und

und in ihrem neuen Kommentar auch G. GUTTENBERGER, *Das Evangelium nach Markus* (ZBK, 2), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2018 –, ist für das Erkenntnis, dass in Mk 1,1-15 alle notwendigen Informationen vorliegen, sekundär.

9. Die textkritische Frage, ob $\nu\iota\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ tatsächlich zum Urbestand des Markusevangeliums gehört, bleibt weiterhin ungelöst. Die Textzeugen lassen sowohl die kürzere als auch die längere Lesart als plausibel erscheinen. Die neuesten Beiträge zu dieser Frage tendieren nach umsichtiger Abwägung der Argumente wieder zur längeren Lesart. Vgl. hierzu T. WASSERMAN, *The 'Son of God' Was in the Beginning (Mark 1:1)*, in *JTS* 62 (2011) 20-50; D.B. DEPPE, *Markan Christology and the Omission of $\nu\iota\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ in Mark 1:1*, in *Filologia Neotestamentaria* 21 (2008) 45-64.

10. Eine heutige Analogie hierzu wären Titel, Untertitel und Einband eines Buches. Diese Informationen reichen für heutige Leser oft aus, um zu entscheiden, ob sie ein Buch lesen wollen oder nicht. Auf das Markusevangelium dürfte *mutatis mutandis* dasselbe zutreffen.

damit die Figur des Mose – ein, und Mal 3,1 ruft den Kontext des Tages des Herrn und die ihm vorausgehende und erwartete Wiederkunft des Elija auf, doch nur Jesaja wird namentlich erwähnt und damit hervorgehoben¹¹.

In den darauf folgenden Versen 1,4-8 wird Johannes der Täufer bruchlos eingeführt. Wem das entsprechende Vorwissen fehlt, wer also diese Figur nicht kennt und nicht weiß, welche Rolle der Täufer spielen wird, bleibt ratlos zurück. Es scheint zunächst so, als sei Johannes der angekündigte Bote, der den Weg Gottes (vor)bereiten wird, wengleich nicht so recht klar ist, wie das geschehen soll. Lediglich der Ort, an dem Johannes auftaucht, ähnelt dem Ort, von dem bei Jesaja die Rede war: ἐν τῇ ἐρήμῳ (Mk 1,3.4). Es geht also um eine Wüste oder Einöde. Hörer, die mit den Schriften Israels vertraut sind, haben auch hier einen Vorsprung: Die Kleidung des Täufers, bestehend aus einem härenen Mantel und einem ledernen Gürtel, erinnert an Elija (vgl. 2 Kön 1,8), wengleich dessen Bekleidung zumindest in der LXX-Version etwas von der des Täufers im Markustext abweicht¹². Dort ist Elija behaart und das Leder um seine Hüften kann auch ein Schurz sein, während Markus deutlich von einem Gewand aus Kamelhaaren spricht¹³. Wer bereits hier eine Verbindung von

11. Zur Eröffnung der Mose-, Elija-, und Jesajarahmen im Markusevangelium vgl. die Beobachtungen bei H. OMERZU, *Geschichte durch Geschichte: Zur Bedeutung jüdischer Traditionen für die Jesusdarstellung des Markusevangeliums*, in *Early Christianity 2* (2011) 77-99, die gemeinsam mit den Überlegungen von D. DU TOIT, *Treasuring Memory: Narrative Christology in and beyond Mark's Gospel: Miracle-Traditions as Test Case*, in *Early Christianity 6* (2015) 334-353 und Id., ‚Gesalbter Gottessohn‘ – *Jesus als letzter Bote Gottes: Zur Christologie des Markusevangeliums*, in P. MÜLLER – C. GERBER (Hgg.), *... was ihr auf dem Weg verhandelt habt*: Beiträge zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments. Festschrift für Ferdinand Hahn zum 75. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2001, 37-50 einen wesentlichen Ausgangspunkt der hier vorgelegten Überlegungen darstellen.

12. Anders als in Mk 1,6 ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ heißt es in 2 Kön 1,8 ἀνὴρ δασύς καὶ ζώνην δερματίνην περιεζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ. In Verbindung mit Sach 13,4 lässt sich festhalten, dass die Kleidung in beiden Fällen den Propheten ausweist, die Verbindung des Täufers mit Elija jedoch vor allem vom Ko-Text des Markusevangeliums gesteuert ist.

13. Die Herkunft des wilden Honigs ist hingegen weniger eindeutig. Sowohl Ri 14,8f. (Simson) als auch 1 Sam 14,25-29 (Jonatan), Dtn 32,13 (Jakob), Ps 81,17 oder Spr 25,16 bieten sich als Bezugstexte an, so recht vermag jedoch keiner der genannten zu überzeugen. Gleiches gilt für die Heuschrecken und Johannes der Täufer scheint überhaupt der einzige explizite Heuschreckenesser der Bibel zu sein. Auch wenn in Mk 1,6 der asketische Aspekt im Vordergrund stehen dürfte, müsste ihn seine Diät, die aus Proteinen und Kohlehydraten besteht, eine ganze Weile in der Wüste ernährt haben. In der Literatur werden Diät und Bekleidung des Täufers nicht unbedingt im hermeneutischen Rahmen der Schriften Israels, sondern zeit- und sozialgeschichtlich verstanden, vgl. GNILKA, *Evangelium nach Markus* (Anm. 8), S. 47: „Heuschrecken, die im Salzwasser gekocht und auf Kohlen geröstet werden, und wilder Honig gehören zur Nahrung des Wüstenbewohners“, ähnlich auch E. SCHWEIZER,

Johannes dem Täufer zu Elija zieht, wird im Laufe des Textes bestätigt. Nicht Jesus ist der Wiedergänger des Elija (*Elija redivivus*), wie Herodes Antipas (6,14-16) vermutet, sondern Johannes der Täufer. Dass Jesus in der Szene auf dem Berg mit Elija spricht (9,4), ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass er nicht selbst Elija sein kann. Beim Abstieg vom Berg wird dieses Missverständnis dann endgültig von Jesus ausgeräumt: Johannes der Täufer ist der wiedergekehrte Elija¹⁴.

Die Gegend, in der Johannes im Jordan tauft, erinnert vermutlich nicht zufällig an den Einzug des Volkes Israels in das gelobte Land von Osten her und das Untertauchen im Jordan an eine andere Erfahrung des Volkes Israel mit Wasser vor der 40-jährigen Wüstenzeit, welche zudem mit allerlei interessanten und unerwarteten kulinarischen Erfahrungen sowie einer Menge Prüfungen verbunden war. Hier zeigt sich, dass das Markusevangelium vielleicht doch nicht so „barrierefrei“ ist, wie es anfangs erschien. Diese Erfahrungen erschließen sich nur denjenigen, die mit der Geschichte, den Schriften und den Traditionen des Volkes Israels vertraut sind. Wer das Markusevangelium jenseits dieses Referenzrahmens hört oder liest und nicht das kulturelle Gedächtnis des Volkes Israel teilt, wird erst bei der Taufe Jesu wieder mit in die Geschichte hineingenommen. Wer hingegen erinnernd mit dem Volk Israel durch die Wüste gezogen ist, hat bereits Vorerfahrungen mit dem Gott Israels gemacht und bringt eine entsprechende Erwartungshaltung mit¹⁵. Wer als Heide zu den frühen Jesusnachfolgern kommt, kann nun gemeinsam mit Jesus in die Heilsgeschichte einsteigen und erlebt gemeinsam mit Jesus als Erstes das, was er bereits als eigene Initiation in den Kreis der Jesusnachfolger kennt: die Taufe.

Diese Szene stellt einen deutlichen Einschnitt dar, der auch erzählerisch in besonderer Weise markiert ist: Die Taufszene im Jordan ist so ausgestaltet,

Das Evangelium nach Markus (NTD, 1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ¹⁸1998, S. 13, der als Vergleichspunkt die Speisen „der einfachen Nomaden“ sieht.

14. Dass die Missverständnisse rund um Elija weitergehen, wird in 15,34-36 nochmals verdeutlicht, wenn die Leute unter dem Kreuz glauben, Jesus rufe nach Elija.

15. Jan Assmann formuliert in Bezug auf den Exodus: „Auf der Ebene *allgemeiner geistiger, vor allem zeitlicher Orientierung* geht es um den Ausstieg aus der mythischen Zeitordnung, in der die Menschen die Vergangenheit vor Augen und die Zukunft im Rücken hatten und sich bei der Bewältigung der Gegenwart an den zeitlosen Grundmustern des Mythos orientierten, hin zu einer geschichtlichen Zeitordnung, der die Vergangenheit im Rücken liegt und die Zukunft vor Augen steht, in Form einer Verheißung, die den Vätern das gelobte Land und in christlicher Deutung den Gläubigen das Paradies verheißt. Diese Wende lässt sich auch als Übergang von *historia divina*, Mythos als Göttergeschichte, zu *historia sacra*, Heilsgeschichte, verstehen, eine Geschichte, die der Gott Israels mit seinem auserwählten Volk hat“. ASSMANN, *Exodus* (Anm. 1), S. 396. Den Heiden, die mit Jesus in die Heilsgeschichte einsteigen, lernen auch dieses Konzept erst durch die Begegnung mit dem Juden Jesus kennen.

dass die Hörer und Leser des Evangeliums in 1,10-11 mit in die Perspektive Jesu hineingenommen werden. Mit ihm aus dem Wasser aufsteigend sehen sie, wie die Himmel sich spalten und der Geist wie eine Taube auf Jesus herabkommt. Mit Jesus hören sie auch die Stimme aus den Himmeln: *Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden*. Der Perspektivwechsel von der Erzählerperspektive auf die Innensicht der Erzählfigur Jesus in 1,10-11 lässt sich als Identifikationsangebot für die Hörer und Leser verstehen. Ähnliches gilt auch für die offene Stelle in 1,8, die in 1,9-11 für die Erzählfigur Jesus gefüllt wird, denn auch auf dem *ὁδός* der Nachfolge ist die Taufe ein entscheidender Wendepunkt. Inwiefern er an die Taufferfahrung als Moment der besonderen Nähe zu Gott und Jesus anknüpfen kann, muss jeder Hörer oder Leser indes selbst entscheiden. Der Weg dazu ist jedoch eröffnet¹⁶. Auch hier können Hörer und Leser, die mit der Tradition Israels vertraut sind, noch ein wenig mehr hören und sehen. Die Worte vom Himmel, die Jesus eine besondere Form der Beziehung zu Gott in Form der Gotteskindschaft zusagen, erinnern an Ps 2,7 und der Geist, der wie eine Taube auf Jesus herabkommt, spielt auf dem Hintergrund von Jes 61,1 erneut den bereits im ersten Satz erwähnten Salbungsgedanken ein¹⁷. Der Protagonist des Markusevangeliums wird somit innerhalb weniger Verse ein zweites Mal als *gesalbter Gottessohn* eingeführt: Nach der Überschrift in 1,1 nun auch in 1,10-11 durch die Stimme aus dem Himmel und ihre Begleiterscheinung. Damit wissen nicht nur die Hörer und Leser, dass Jesus *der gesalbte Gottessohn* ist, sondern auch Jesus selbst wurde von der höchsten Instanz der erzählten Welt darüber informiert.

Im Vergleich mit der lukanischen Fassung der Taufferzählung (Lk 3,21-22) wird deutlich, worin die Besonderheit der markinischen Fassung besteht: In der lukanischen Fassung wird die Taufe selbst nicht erzählt, sondern Hörer und Leser begegnen Jesus erst im Moment danach, als

16. An Röm 6,3ff. anschließend hat das Verständnis der Taufe auf Jesu Tod und die Parallelssetzung von Taufgeschehen/Tod und Auferstehung, wie es sich bspw. in den *Apostolischen Konstitutionen* findet, in der Alten Kirche stärkere Wirkung entfaltet, vgl. III, 17, *Das Untertauchen ist das Mitsterben (mit Christus), das Hervortreten das Mitaufstehen* (s.a. V, 7; VI, 15). Text zitiert nach: *Die sogenannten Apostolischen Konstitutionen und Canonen. Aus dem Urtext übersetzt von Dr. Ferdinand Boxler* (Bibliothek der Kirchenväter, I/19), Kempten, Kösel, 1874, S. 126.

17. Zur strukturellen Bedeutung von Jes 61,1 LXX vgl. die Ausführungen bei DU TOIT, *Treasuring Memory* (Anm. 11), S. 339-343. Du Toit resümiert: „... Jesus is presented in Mark 1:9-15 as the prophesied eschatological messenger of Isa 61:1, who (in the LXX version) is the bearer of God’s spirit (πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμέ) because God anointed him (οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με) – as narrated in Mark 1:9-11! – in order to proclaim good news to the poor (εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς (Isa.) – as narrated in Mark 1:14-15!” (*ibid.*, S. 340). S.a. DU TOIT, *„Gesalbter Gottessohn“* (Anm. 11), S. 39-40.

der bereits getaufte Jesus (βαπτισθέντος) betet (προσευχομένου), man könnte fast sagen, ins Gebet versunken ist. Sie werden gemeinsam mit den übrigen Erzählfiguren Zeugen, wie der Himmel sich öffnet und der Heilige Geist in leiblicher Form, d.h. sichtbar, wie eine Taube auf ihn herabsteigt und eine Stimme vom Himmel her hörbar wird. Diese Stimme verwendet exakt die gleichen Worte wie in der markinischen Fassung, der Effekt ist jedoch ein anderer. Während in der markinischen Fassung Jesus allein – und mit ihm Hörer und Leser – die Himmel aufgerissen und den Geist wie eine Taube auf sich herabsteigen sieht, sowie Gottes Botschaft für sich hört, scheint in der lukanischen Fassung jeder mit Ausnahme des Protagonisten zu sehen und hören, was geschieht. Während in der Markusevangelium der Hauptfigur von Gott ihre besondere Beziehung mitgeteilt wird, offenbart Gott in der Lukasevangelium die besondere Beziehung zu Jesus dem Rest der Welt. Der Verstehensvorsprung, den die Hörer und Leser des Markusevangeliums gegenüber den Erzählfiguren haben, fällt in der Lukasevangelium weg. Dort gibt es auch in der erzählten Welt keine Ausrede, Jesus nicht als den gesalbten Gottessohn erkannt zu haben und zu bekennen. Der Umstand, dass Lukas die Himmelsstimme in der Taufszene zu seiner öffentlichen Angelegenheit macht, die scheinbar alle außer der Hauptperson erreicht, hat zwei weitere Implikationen: Zum einen muss Jesus selbst sich schon vorher seiner Beziehung zu Gott bewusst geworden sein¹⁸, und zum anderen fällt die Möglichkeit der Identifikation der Hörer und Leser mit dem Protagonisten weg. Die Veränderungen in diesen wenigen Versen lassen bereits vermuten, dass das Lukasevangelium eine andere Pragmatik verfolgt als der Markustext.

Nach der Taufepisode erfolgt ein rascher und abrupter Szenenwechsel: Derselbe Geist wirft Jesus εἰς τὴν ἔρημον, spricht: die Hauptfigur findet sich ebenfalls in der Einöde oder Wüste wieder, von der bereits im Jesajazitat und im Hinblick auf den Täufer die Rede war. Damit ist die Frage, wer derjenige ist, der als Bote gesandt ist, um den Weg des Herrn zu bereiten, wieder offen. Ob hier wirklich an eine Wüstenerfahrung im Sinne des Volkes Israel zu denken ist oder Jesus sich einfach nur an einen einsamen Ort zurückzieht, lässt sich aufgrund des Bedeutungsspektrums des Begriffs ἔρημος und seiner unterschiedlichen Verwendung im Markusevangelium nicht entscheiden. Einsame Orte scheint es auch um Kapernaum herum zu geben und auch ein Rückzug an einen dieser Orte, wie ihn der Hörer und Leser noch häufiger mit Jesus erleben wird, könnte die drei Elemente *Versuchung durch den Satan, Zusammensein mit den (wildem)*

18. Dieser Prozess wird in der lukanischen Kindheitsgeschichte Lk 2,41-51, gerahmt von zwei Erzählerkommentaren in 2,40.52 verortet.

Tieren und *Dienst der Engel* enthalten¹⁹. Die Zahl vierzig legt jedoch eine Verbindung mit der Wüstenzeit des Volkes Israel nahe, und auch sonst spielt Jesu Rückzug Interpretationsrahmen aus dem kulturellen Gedächtnis des Volkes Israel ein. Es wird zunehmend deutlich, dass Jesus trotz der Offenheit auf nicht-jüdische Zielgruppen hin nicht ohne seine Verwurzelung im Volk Israel zu verstehen ist.

Mit der vierzigjährigen Wüstenzeit endet die Vorgeschichte des Markusevangeliums. In 1,14 setzt die Erzählung nach einer unbestimmten Zeitspanne neu ein. Wie viel Zeit zwischen diesen 40 Tagen und der Überlieferung des Täufers vergeht, ist unklar. Ebenso unklar ist, wie viel Zeit zwischen der Überlieferung des Täufers und dem Beginn der Verkündigung Jesu vergeht. Es heißt lediglich, dass er nach der Überlieferung des Täufers (wieder) nach Galiläa kommt und das *Evangelium Gottes* verkündet: *Die Zeit ist erfüllt und die Königsherrschaft Gottes ist nahegekommen. Ändert Euren Sinn und glaubt an das Evangelium*. Der Beginn der Verkündigungstätigkeit Jesu ist damit ebenfalls zeitlich nicht genau markiert. Das einzige Ereignis, das zeitlich direkt mit ihm verbunden wird, sind nicht etwa die 40 Tage in der Einöde oder Wüste, sondern die Überlieferung des Täufers. Der Beginn der Verkündigung wird damit in Verbindung mit einer Krisenerfahrung gebracht. Zu Jesu einschneidendem Erlebnis mit Gott und einer Zeit (der Verarbeitung oder Latenz) in der Einöde oder Wüste kommt als weiteres einschneidendes Erlebnis die katastrophische Erfahrung der Überlieferung (und vermutlich des Todes) des Täufers²⁰.

Man kann die Notiz in Mk 1,14 freilich so lesen, als solle sie lediglich anzeigen, dass es zwischen der Umkehrpredigt des Täufers und Jesu Verkündigung der angebrochenen Königsherrschaft Gottes eine klare zeitliche

19. Als ἔρημοι τόποι bezeichnete Orte begegnen im ersten Teil des Markusevangeliums häufiger und haben möglicherweise eine Bedeutung über das sich für Mk 1,3.4.12.13 nahelegende Verständnis „Wüste“ hinaus. Wie sich im Laufe der Erzählung zeigt, bezeichnet ἔρημος nicht nur einen Ort der Lebensfeindlichkeit, sondern auch des Rückzugs (1,35.45; 6,31f.). Beide Speisungserzählungen sind ebenfalls mit ἔρημοι τόποι (6,35; 8,4) verbunden, und insbesondere in 6,35-44 wird angesichts des grünen Grases (6,39) kaum an eine Wüste zu denken sein. Offenbar sind die ἔρημοι τόποι nicht nur physische Orte, sondern auch Topoi im übertragenen Sinn. Zu den unterschiedlichen Formen der ἔρημοι τόποι vgl. auch B. BOSENIUS, *Der literarische Raum des Markusevangeliums* (WMANT, 140), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2014, S. 81-86.170-172.

20. Es ist zu vermuten, dass „einschneidend“ auch auf die Situation der Markusleute zutrifft. Der Gebrauch von παραδίδομι hat hier eindeutig die Konnotation von Verrat und die Parallelität der Schicksale Jesu und des Täufers zeigt, dass man auch denen, die einem nahestehen, nicht trauen kann. Dass die Vorstellung von „Überlieferung“ so früh auftaucht und so prominent markiert ist, dürfte kein Zufall sein, sondern schon in den ersten Versen darauf hindeuten, welche Art von katastrophischem Ende das Markusevangelium erzählerisch verarbeitet.

Trennung gibt, beide ihre Botschaften also nicht zeitgleich und womöglich in Konkurrenz zueinander verkündet haben²¹. Auf der Ebene der Gesamterzählung ergibt sich jedoch noch eine weitere Deutungsmöglichkeit: Die Leser, die mit Jesus die Erfahrung der Taufe teilen und sich in ihr wiedererkennen, wissen auch um die weitere Geschichte Jesu und erkennen, dass das Schicksal des Täufers das Schicksal Jesu antizipiert²². Bei beiden ist von „Überlieferung“ (παράδοσις) die Rede. Der Verweis, dass es Judas sein wird, der Jesus überliefert, wird früh im Text platziert (3,19) und gibt den Hörern und Lesern gegenüber den Erzählfiguren, die nicht einmal im Abendmahlssaal aufgeklärt werden, sondern – da Judas nicht aus der Szene herauserzählt wird – womöglich erst bei der Verhaftung in Getsemani Klarheit haben, wer Jesus überliefert hat, einen Verstehensvorsprung. Ebenso wie Herodias eine günstige Gelegenheit findet (6,21), um das Schicksal des Täufers zu besiegeln, sucht auch Judas nach einer günstigen Gelegenheit für sein Vorhaben (14,11). Die Analepse vom Ende des Täufers (6,17-29) ist in der Gesamterzählung ebenfalls mit Verkündigung verbunden und wird just in dem Moment eingespielt, in dem Jesus die Zwölf auszusenden beginnt (6,7-11). Nachdem der Täufer von seinen Jüngern begraben wurde, kehren die Ausgesandten zu Jesus zurück und vermelden ihm, was sie in der Zwischenzeit getan und gelehrt haben (6,12-13.30). Anders als der Täufer, so scheint es allerdings, wird Jesus nach seinem eigenen Tod nicht von seinen Jüngern begraben, denn nicht nur die Zwölf, sondern alle (14,50) verlassen ihn und fliehen. Selbst der Beherzteste unter ihnen, so könnte man in Anlehnung an Amos 2,16 sagen, flieht an jenem Tag nackt (14,51f.). Eine Verbindung zwischen der Jüngerflucht am Ölberg (14,50-52) und dem Beginn der Verkündigungstätigkeit Jesu (1,15) wird durch Jesu eigene Worte hergestellt. Die Jesusworte in 1,15 und 14,49 sind die einzigen beiden Stellen im gesamten Markustext, davon die Rede ist, dass etwas erfüllt ist: in 1,15 ist es der *καρπός* und in 14,49 sind es die *γραφαί*, die Jesus wenige Verse zuvor

21. Besonders deutlich bei C. FOCANT, *The Gospel according to Mark: A Commentary*, Eugene, OR, Pickwick, 2012, S. 54: „In his putting them into narrative, Mark opts to clearly separate the two ministries, and the first has no other aim than preparing for the second. Such is, for the narrator and for his reader, the only relevant element of the story of John the Baptist“.

22. Hier zeigt sich auch auf der Ebene der Erzählung, dass der Text sich nicht an Hörer und Leser richten kann, die gänzlich ohne Vorkenntnisse sind, denn sie würden nichts verstehen. Dass das Markusevangelium für jüdische wie für heidnische Leser viel voraussetzt, ist ein Indiz dafür, dass es sich nicht um einen Text zur Mission oder der für den Erstkontakt mit der Botschaft von Jesus handeln kann. Davon unberührt ist, dass sich solche Bezüge bereits bei der Zweitlektüre des Evangeliums ergeben können.

aufgerufen hatte, um die Jüngerflucht vorauszusagen (14,27)²³. Dass beide Stellen in weiteren Kontext von παραδίωμι stehen, ist wohl kaum ein Zufall.

2. Jesusbilder und Rahmungen am Ende des Markusevangeliums

Es lohnt, einen Moment länger bei der Betrachtung des Endes des Erzähltexts zu verweilen und zu fragen, inwiefern dieses Ende den Anfang des Evangeliums aufgreift und der hier erkennbare Rahmen dort wieder aufgegriffen wird. Der Auftakt der Erzählung endet, bevor in 1,16 die eigentliche Handlung mit dem Programm Jesu einsetzt und er den Anbruch der Königsherrschaft Gottes verkündet. Dieses Programm wird im Laufe des Evangeliums nicht verändert, sondern lediglich konkretisiert. Der Erzähltext entfaltet narrativ, wie sich die Königsherrschaft Gottes in der Welt manifestiert, und was es heißt, dass sein Reich angebrochen ist. An dieser Verkündigung und der Rolle, die Jesus darin spielt, entzündet sich der Konflikt mit den Gegnern. Unabhängig davon, mit welchem Jesusbild seine Rolle verbunden wird – Jesu eigenem Verständnis als *Menschensohn*, dem der Erzählstimme als *gesalbtem Gottessohn* oder das dem Gegner als *häretischem Phänomen* –, das Ziel der Gegner ist es, zusammen mit dem Boten auch die Botschaft aus der Welt zu schaffen²⁴.

Zunächst scheint das auch zu gelingen, denn der Bote der Königsherrschaft Gottes stirbt als Hochverräter am Kreuz. Der *titulus* zeigt unabhängig davon, ob er historisch zutreffend ist oder nicht²⁵, bereits auf der Ebene des Erzähltextes an, dass die Sache nicht ganz rund gelaufen ist: Jesus, der als βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων stirbt, hat nicht seine eigene irdische Königsherrschaft verkündet, sondern die Königsherrschaft Gottes²⁶.

23. Typische Erfüllungszitate, wie sie insbesondere im Matthäusevangelium begegnen, sind bei Markus bis auf die genannten Stellen nicht anzutreffen. Maarten J.J. Menken vermutete, dass Matthäus das Konzept des Erfüllungszitates aus eben jener Stelle in Mk 14,49 übernommen und ausgeweitet hat, vgl. M.J.J. MENKEN, *Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist* (BETL, 173), Leuven, Leuven University Press – Peeters, 2004, S. 2.

24. Zu den unterschiedlichen Figurenperspektiven und der sich daraus ergebenden Plotstruktur vgl. HUEBENTHAL, *Markusevangelium* (Anm. 6), S. 326-354.

25. Vgl. hierzu M. THEOBALD, „Ihr habt die Blasphemie gehört!“ (Mk 14:46): Warum der Hohe Rat in Jerusalem auf den Tod Jesu hinwirkte, in *NT 58* (2016) 233-258; ferner N. FÖRSTER, *Titulus crucis: Demütigung der Judäer und Proklamation des Messias*, in *NT 56* (2014) 113-133.

26. Jesu Verkündigung des Anbruchs der Königsherrschaft Gottes nimmt bereits vorweg, dass der Königstitel, der in der Passion eine zentrale Rolle spielt, für Jesus selbst nicht zutreffen kann, da in der βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht Jesus, sondern Gott selbst König ist. Es versteht sich von selbst, dass sich die Einspielung späterer trinitarischer Konzepte hier verbietet.

Selbst wenn dahinter vor allem prozesstaktische Erwägungen stecken, werden in der Szene rund um den Tod Jesu erneut zwei der Schlüsselbegriffe eingespielt, die bereits in der Überschrift des Evangeliums aufgetaucht sind: *χριστός*, wenn auch nur im Spott der Hohepriester (15,32), und *υἱὸς θεοῦ* in den Worten des Hauptmannes unter dem Kreuz (15,39), sowie implizit in der Frage des Hohepriesters (14,61). Wenn mit dem Tod Jesu auch seine Botschaft sterben sollte, hat das zumindest in der Erzählung nicht funktioniert. So ist es wenig überraschend, dass in diesem Augenblick doch wieder Jünger sichtbar werden – neben Maria Magdalena, Maria, der Mutter des Jakobus und Joses sowie Salome, die ihm bereits in Galiläa nachgefolgt waren und gedient hatten²⁷, auch viele weitere Frauen, die mit Jesus nach Jerusalem hinaufgestiegen waren. Es sind also durchaus Jünger anwesend, wenn auch nicht die üblichen Verdächtigen.

Josef von Arimathäa, der Jesus schließlich begräbt, wird vorgestellt als einer, der ebenfalls die Königsherrschaft Gottes willkommen heißt²⁸. Josef mag nicht als Jünger Jesu eingeführt werden, aber er ist derjenige, durch den das Konzept vom Anbruch der Königsherrschaft Gottes, das bislang lediglich von Jesus vertreten wurde²⁹, sowohl auf der Ebene der Erzählfiguren als auch auf der Ebene der Erzählstimme eingeführt wird. Es deutet sich an, dass die Rechnung der Gegner nicht aufgegangen ist: Es ist noch nicht vorbei. Der Erzähltext endet mit dem Auftrag des Jünglings im Grab an die Frauen, den Jüngern auszurichten, dass Jesus von Nazaret, der Gekreuzigte – und Auferstandene –, ihnen *εἰς τὴν Γαλιλαίαν* vorausgeht³⁰, wo sie ihn sehen werden. Die Reaktion der Frauen auf diesen Auftrag ist fast schon eine ironische Spiegelung des Anfangs: Während Jesus seine Verkündigung unter dem Eindruck einer Krise beginnt, bleiben die Frauen angesichts einer frohen Botschaft zumindest vorläufig stumm³¹, und eine natürliche Reaktion der Hörer und Leser auf diesen Schluss ist, dass das doch nicht alles gewesen sein kann.

27. Zu *ἠκολούθουν* in 15,41 vgl. auch 2,13.

28. Zu *προσδέχομαι* vgl. 9,37 und 6,11, gebildet mit *δέχομαι*.

29. Die Tätigkeit der in 6,7-13 ausgesandten Jünger schließt Botschaft von der *βασιλεία* gerade nicht ein, sondern scheint ihre Verkündigung durch Heilungen und Umkehr eher vorzubereiten.

30. Vgl. zu 16,7 auch 1,14.

31. Zum Umgang mit der Aoristform in Mk 16,8 vgl. S. ALKIER, *Auferweckung denken: Oder: wie das Markusevangelium mit seinen Wundergeschichten seine Leser theologisch bildet*, in *Bibel und Liturgie* 84 (2011) 258-267, S. 261. Die Nichteinhaltung des Verkündigungsauftrags durch die Frauen lässt sich auch als Gegenstück zu den nicht eingehaltenen Schweigegeboten (1,45; 7,36f.) verstehen. Beim wiederholten Lesen des Markustextes verstärkt sich der Eindruck, dass die Frage der Weitergabe der Botschaft – stumm blieben (16,8), Vieles verkündigen (1,45), Zeugnisangebote am falschen Ort oder zur falschen Zeit

Im Rückgriff auf die Beobachtungen des historischen Psychologen Kenneth Gergen, der die klassische Gattungseinteilung für Erzählungen *Komödie*, *Romanze*, *Tragödie* und *Satire* um die elementaren Formen *stabilisierend*, *progressiv* oder *regressiv* erweitert hat, lässt sich sagen, dass das Markusevangelium zwar als *progressive* Erzählung beginnt und einen Start in eine große und gute Zukunft verheißt, doch der Subtext von Verlust, Verrat und Scheitern von Anfang an hörbar ist und zum Ende hin so stark wird, dass die positive Botschaft von der Auferstehung Jesu nicht *progressiv*, sondern *regressiv* erzählt wird³². Wenn man die von Gergen postulierte Kompensationsfunktion regressiver Geschichten ernst nimmt, lässt sich ferner sagen, dass der regressive Schluss des Markusevangeliums auch dazu dient, Hörer und Leser dazu zu bewegen, das Ziel einer gelebten Nachfolgegemeinschaft angesichts der angebrochenen Königsherrschaft Gottes trotz aller Widrigkeiten nicht aufzugeben. Damit wird einsichtig, warum das Markusevangelium analog zur Jüngerflucht am Ölberg mit der Flucht der Frauen vom Grab endet. Wenn es stimmt, dass das Markusevangelium eine *progressive* Geschichte ist, die *regressiv* erzählt wird, darf es keine Erscheinungsgeschichten geben³³. Die Wucht

(5,19; 7,36f.; 8,29f.) oder rechte Verkündigung (5,20) – ein weiteres zentrales Problem der Markusleute sein könnte. Dabei ist auffällig, dass die Verkündigung durch heidnische Erzählfiguren (5,20; ggf. auch 15,39) und in heidnischen Gebieten (7,31-37, auch 7,24-30) reibungsloser und erfolgreicher zu sein scheint als die Verkündigung durch jüdische Erzählfiguren.

32. Kenneth Gergens Erweiterung der klassischen Gattungseinteilung macht auch erweiterte Muster wie die komödienartige Romanze oder die Heldensage begrifflich fassbar. Seinen Erkenntnissen zufolge bleiben Erzählung und Gemeinschaft dabei immer eng miteinander verbunden und bedingen sich gegenseitig, oder anders formuliert: Die narrative Wahrheit ist eine kulturelle Übereinkunft. Insbesondere die Bildung und Aushandlung von Identität scheint bei der narrativen Strukturierung eine wichtige Rolle zu spielen. Gergen hat die elementaren Erzählformen *stabilisierend*, *progressiv* und *regressiv* auf ihre Wechselwirkung auf zwischenmenschliche Beziehungen hin akzentuiert: In engen Beziehungen sind *stabilisierende* Erzählungen das wichtigste Mittel, Gewissheit zu erlangen, dass die anderen sind, was sie scheinen. Im Anfangsstadium von Beziehungen ist daher eher der Gebrauch von *progressiven* Erzählungen zu beobachten, um die Besonderheit und den Wert der Beziehung zu betonen und Zukunftsverheißungen zu etablieren. *Regressive* Erzählungen erfüllen hingegen meist eine Kompensationsfunktion, indem sie um Empathie werben oder dazu dienen, Kraft und Motivation zu wecken, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Vgl. K. GERGEN, *Erzählung, Moralische Identität und historisches Bewusstsein*, in J. STRAUB (Hg.), *Erzählung, Identität, Historisches Bewusstsein*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, 170-202, S. 177-181.

33. Im Vergleich zur eher *regressiven* Erzählform des Markusevangeliums sind die übrigen kanonischen Evangelien anders konstruiert. Insbesondere Matthäus und Lukas mit ihren jeweiligen Erzählbögen vom Immanuel zum Ich-bin-bei-euch-alle-Tage (Mt) bzw. vom Gebet eines Einzelnen im Tempel zum Gebet der Gruppe im Tempel (Lk), aber auch Johannes sind *stabilisierend* erzählt und vermitteln so Gewissheit und Geborgenheit. Exegetisch gwendet ließe sich formulieren, dass die Textpragmatik des Markusevangeliums alleine aufgrund der Erzählform eine andere sein muss als die der übrigen Evangelien.

der Erzähldynamik und die Pragmatik würden damit gleichermaßen untergraben. Der Impuls „So darf das nicht enden“, der sich auch heute noch Hörern einstellt, wenn das Markusevangelium als Ganzschrift vorgetragen wird und in 16,8 endet, funktioniert nur mit diesem Schluss. Und in der Tat: Es ist noch nicht vorbei. Die Geschichte des Evangeliums geht im Leben der Hörer und Leser des Markusevangeliums weiter. Der Text ist im wahrsten Sinne des Wortes nur der *Anfang des Evangeliums von Jesus, dem gesalbten Gottessohn* und Boten der angebrochenen Königsherrschaft Gottes.

Von diesem ersten Blick auf den Anfang und das Ende des Textes lässt sich festhalten, dass, bevor der Protagonist des Textes, Jesus, sein eigenes Programm vorstellen darf³⁴, durch Erzählstimme und Erzählchoreographie bereits unmissverständlich geklärt wird, wie dieser Jesus zu verstehen ist. Jesu erste Worte komplettieren das Bild: Als *gesalbter Gottessohn* ist er der endzeitliche Bote der Gottesherrschaft. Sein Evangelium vom Anbruch der Gottesherrschaft scheint jedoch nur auf dem ersten Blick am Ende zu sein, wenn der Erzähltext in 16,8 überraschend abbricht. Die Verkündigung muss trotz Versagen, Verlust und Scheitern weitergehen. Die Erfahrung existentieller Krisen wird die Durchsetzung des Königreiches Gottes nicht aufhalten, sie kann und darf nicht das Ende sein. Diese Botschaft braucht neue Boten und wird sie finden. Gerade angesichts der größten Krise können die tiefsten Neuaufbrüche stattfinden.

III. JESAJA ALS ZENTRALER RAHMEN FÜR DAS VERSTÄNDNIS JESU IM MARKUSEVANGELIUM UND DIE WIEDERKEHR DER METHODENFRAGEN

Ein genauer Blick auf den Erzählbogen des Markusevangeliums zeigt neben dem Jesusverständnis der Markusleute noch ein weiteres, das (wieder) sichtbar wird, wenn man diesen Text mit weniger bibelfesten Lesern oder interessierten Nichtchristen erarbeitet. In den ersten 15 Versen der Erzählung wird eine Menge an Vorwissen über das, was noch gar nicht erzählt wurde und zum Teil auch nicht erzählt werden wird, vorausgesetzt. Der Text ist ganz offenkundig nicht von und für Menschen verfasst, die

34. Und selbst hier ist die Erzählfigur nicht frei: Jesu Programm wird von der Erzählstimme als Evangelium Gottes eingeführt. Die Vermutung liegt nahe, dass es sich bei dem Evangelium Jesu, wie es in 1,1 angekündigt wird, nicht um dasselbe handelt wie die Botschaft, die Jesus in 1,14-15 verkündet. In jedem Fall ist es einigermaßen auffällig, dass nicht einmal der Protagonist des Markusevangeliums, der von der höchsten Instanz innerhalb der Erzählwelt legitimiert ist, etwas sagen darf, ohne dass die Erzählstimme es kommentiert.

die Jesusgeschichte oder die hier vorgegebenen Rezeptionskontexte nicht kennen. Es ist nicht so, dass solche Leser gar nichts verstehen – sie werden ganz im Gegenteil sehr gut integriert – tun sich aber nichtsdesto-trotz schwerer, die Tiefe der Erfahrungen zu erfassen, die hier deutend verarbeitet werden.

Während heidnische Hörer den Begriff Evangelium (εὐαγγέλιον) womöglich in Analogie zu den *kaiserlichen Evangelia* verstanden, den Begriff υἱὸς θεοῦ als Verweis auf den Kaiser als *divi filius* aufgefasst und den Gesalbten in die Nähe einer beliebigen Gottheit gerückt haben, scheint es aufgrund der deutlichen jüdischen Rahmung überzeugender anzunehmen, dass das εὐαγγέλιον am Beginn des Markusevangeliums auf die guten Nachrichten verweist, die Jesaja verkündet³⁵. Der Begriff kann durchaus den substantivischen Gebrauch des Partizips εὐαγγελιζόμενος in Jes 40,9; 52,7 und 61,1 LXX spiegeln³⁶. Der Verweis auf Jes 40,9-11 ist hier besonders interessant, weil er das Jesajazitat aus Mk 1,3 fortsetzt³⁷. Es wird eine Zeit geben, in der sich die Ankündigungen aus Jes 35,5-6 erfüllen – vorausgesetzt, die Menschen ändern sich. Dann wird der Herr kommen und *wie ein Hirt seine Herde weiden und mit seinem Arm Lämmer sammeln und trüchtige Schafe herbeirufen* (Jes 49,11 LXX)³⁸. Der Ruf, zu Gott zurückzukehren, ist eine weitere Verbindung zwischen dem markinischen Jesus und Jesaja.

Im Markusevangelium werden bestimmte Motive und Bilder verwendet, um die Botschaft an die Hörer und Leser zu kommunizieren. In der kulturwissenschaftlichen Forschung wird diese Art der Sinnengewinnung als *Framing* oder *Keying* bezeichnet³⁹. In kulturwissenschaftlicher Lesart

35. Vgl. die Zusammenfassungen der Argumente zu dieser Fragestellung bei M.D. HOOKER, *Isaiah in Mark's Gospel*, in S. MOYISE – M.J.J. MENKEN (Hgg.), *Isaiah in the New Testament*, London – New York, Bloomsbury, 2005, 35-49, insb. S. 35-38, und C.A. EVANS, *From Gospel to Gospel: The Function of Isaiah in the New Testament*, in C.C. BROYLES – C.A. EVANS (Hgg.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretative Tradition* (vol. 2), Leiden, Brill, 1997, 651-691, insb. S. 677-682.

36. Da die neutestamentlichen Autoren die Unterscheidung von Proto-, Deutero- und Tritojesaja ebenso wenig kannten wie die Gottesknechtslieder als eigene und abgegrenzte Einheiten der Jesajarolle, erscheint es nicht nur anachronistisch, hier – wie in der Forschung allgemein üblich – von Deuterojesaja oder Tritojesaja zu sprechen.

37. Vgl. OMERZU, *Geschichte durch Geschichten* (Anm. 11), S. 91.

38. Diese Vorstellung dürfte in der Hirtenmotivik in Mk 6,34 mit anklingen.

39. ‚Framing‘ und ‚Keying‘ wurden in der Biblischen Theologie v.a. bekannt durch die Arbeiten von Barry Schwartz, e.g., B. SCHWARTZ, *Collective Memory and the Social Change: The Democratization of George Washington*, in *American Sociological Review* 56 (1991) 221-236; and Id., *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 2000. Der Beitrag von Schwartz wird hervorgehoben von Alan Kirk, Tom Thatcher, Werner Kelber and Chris Keith. Vgl. W. KELBER, *Commemoration of Jesus' Death*, in Id. (Hg.), *Imprints, Voiceprints & Footprints of Memory: Collected Essays*

beschreibt das Markusevangelium demnach nicht, was passiert ist, oder woran sich die Erinnerungsgemeinschaft hinter dem Text – unter Absehung der Fehleranfälligkeit des menschlichen Gedächtnisses – sicher erinnert. Die Jesuserinnerung, die im Markusevangelium verschriftlicht ist, hat einen anderen Zweck, der erst im Licht antiker Vorstellung von Erinnerung sichtbar wird und in der das Gedächtnis nicht einfach *mimetisch*, sondern *heuristisch* verstanden wird. Um es mit Arthur Dewey zu sagen: „The work of memory was not to re-present, not to reduplicate, but to construct, to deliver a place for images“⁴⁰. So verstanden bildet Erinnerung nicht einfach ab, sondern sie erschließt und dient damit als Rahmen um dem, was sich ereignet hat, Sinn abzugewinnen.

Das Markusevangelium als Text zu lesen, der die Erfahrungen, die Menschen mit Jesus und seiner Botschaft gemacht haben, durch *Framing* oder *Keying* verarbeitet, heißt auch, eine bestimmte Form des Umgangs mit Tradition(en) vorauszusetzen und einen Schritt weiterzugehen als nur nach diesen Motiven zu suchen. Anders als beim klassischen Anweg geht es nicht darum, die genaue Herkunft einzelner Elemente zu bestimmen oder zu untersuchen, wann und warum sie in einen Text hineinverarbeitet wurden. Ein zentraler Unterschied zwischen einer traditionskritischen Untersuchung und „interpretative keying“⁴¹ besteht darin, dass Traditions-kritik zunächst nach Quellen, sprich: der Herkunft, fragt, während *Keying* mit Erinnerungsfiguren oder *Topoi* arbeitet und kreativ-schöpferischen, nicht aber erläuternden Zielen dient⁴². Beim *Keying* geht es darum, den Ereignissen, die sich, wie es im Lukasevangelium heißt, *unter uns erfüllt haben*, Sinn abzugewinnen. Im Falle des Markusevangeliums ist das die Begegnung mit Jesus und seiner Botschaft vom Anbruch der Königsherrschaft Gottes. Das Eingangszitat in Mk 1,2-3 ist ein gutes Beispiel, um diesen Unterschied zu illustrieren: Während die traditions-geschichtliche Exegese feststellt, dass hier nicht korrekt zitiert ist und nach der *Vorlage* des vermeintlich verderbten Zitats fragt, erkennt der kultur-wissenschaftliche Zugang den programmatischen Charakter der Referenz und die Eröffnung von drei unterschiedlichen Traditionsfäden, die als

of Werner Kelber, Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2013, 293-295; C. KEITH – T. THATCHER, *The Scar of the Cross: The Violence Ratio and the Earliest Christian Memories of Jesus*, in T. THATCHER (Hg.), *Jesus, the Voice, and the Text: Beyond the Oral and the Written Gospel*, Waco, TX, Baylor University Press, 2008, 197-217.

40. A.J. DEWEY, *The Locus for Death: Social Memory and the Passion Narrative*, in KIRK – THATCHER (Hgg.), *Memory, Tradition, and Text* (Anm. 7), 119-128, S. 126.

41. Vgl. A. KIRK, *The Memory of Violence and the Death of Jesus in Q*, in ID. – THATCHER (Hgg.), *Memory, Tradition, and Text* (Anm. 7), 191-206.

42. W. KELBER, *Memory and Violence, or: Genealogies of Remembering*, in ID. (Hg.), *Imprints, Voiceprints & Footprints of Memory* (Anm. 39), 333-366, S. 361.

Interpretationsrahmen durch den Text hindurch verfolgen lassen. Wie Heike Omerzu gezeigt hat, eröffnet der Verweis auf Maleachi einen *Elija*-Rahmen, die Anspielung auf Mose einen *Mose*-Rahmen und die explizite Nennung Jesajas einen *Jesaja*-Rahmen⁴³.

Wenn man diesen letzten Traditionsfaden weiter verfolgt, wird deutlich, dass der *Anfang des Evangelium Jesu, des gesalbten, Gottessohns* nicht zufällig beginnt *wie geschrieben steht beim Propheten Jesaja*. Auch bei Jesaja begegnet ein Gesalbter, und so ist die Frage weniger *ob* die Erzählchoreographie des Markusevangeliums darauf hinausläuft, Jesus als gesalbten Gottessohn im Rahmen der Prophetie Jesajas zu verstehen, als eher, *wie* sie das tut. Man würde vielleicht erwarten, dass der für das Verständnis offenkundig zentrale Vers Jes 61,1 LXX *Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt, den Elenden die frohe Botschaft bringe ...* eingespielt wird, wie es in Lk 4,18 der Fall ist, um sicherzugehen, dass die Botschaft ankommt. Wenn wir jedoch von der Vermittlung von Jesusbildern innerhalb kultureller Rahmen ausgehen, müssen diese Rahmen nicht zwangsläufig sichtbar gemacht werden⁴⁴. Dies gilt insbesondere, wenn es darum geht, einen Text oder ein Motiv heuristisch dienstbar zu machen und eine bestimmte Erinnerungsfigur oder ein bestimmtes Bild aufzurufen. Ein solches Vorgehen verlangt freilich Hörer und Leser, die mit den entsprechenden Bildern – hier Jesaja – vertraut sind oder sich vertraut machen werden, wenn sie ihre Bedeutung für den Markustext erkannt haben. Womöglich besteht der Grund, warum das erste Zitat so deutlich markiert und Jesaja zugeordnet wird darin, alle Hörer und Leser darauf hinzuweisen, dass Jesaja notwendig ist, um den erinnerten Jesus des Markusevangeliums zu verstehen.

Auch hier erschließt sich bei genauerem Hinsehen noch mehr: Die drei unterschiedlichen Interpretationsrahmen für das Verständnis Jesu, die das Mischzitat in Mk 1,2-3 eröffnet hat, werden bei der Verklärung erneut zusammengeführt⁴⁵. In dieser Szene treten Mose und Elija aus den Interpretationsrahmen heraus und erscheinen persönlich. Die Verklärungsszene hat dabei die Funktion eines Wendepunkts: Es wird klar, dass Jesus weder der Wiedergänger des Mose noch des Elia ist, sondern der endzeitliche Bote der Gottesherrschaft, den Jesaja angekündigt hat. Eine logische Konsequenz ist, dass der Elija-Rahmen nach der Verklärung im Evangelium nach 9,13 nicht mehr verwendet wird, während sich die Verweise

43. OMERZU, *Geschichte durch Geschichten* (Anm. 11), S. 83.

44. Vgl. KELBER, *Memory and Violence* (Anm. 42), S. 360-364.

45. Vgl. hierzu auch die Beobachtungen von OMERZU, *Geschichte durch Geschichten* (Anm. 11), und DU TOIT, *Treasuring Memory* (Anm. 11).

auf Jesaja fortsetzen. Auch der Mose-Rahmen verändert sich beim Abstieg vom Berg der Verklärung und wird weniger wichtig. Die historische Figur des Mose wird weiterhin als autoritativer Gesetzgeber und Teil des gemeinsamen kulturellen Gedächtnisses aller Bewohner der erzählten Welt aufgerufen. Im weiteren Verlauf des Textes wird aber auch sichtbar, dass die Mosetradition prophetische und eschatologische Seiten hat, die das Markusevangelium nur zu gerne aufnimmt, bieten sie doch ein weiteres Erklärungsmodell für Jesu Wunder. Jesu Autorität kann auch verstanden werden als die eines eschatologischen Propheten *wie Mose*, der in Dtn 18,15-22 und 34,10-11 verheißen wurde⁴⁶. Die Doppelperikope von Speisung und Seewandel (Mk 6,30-52) kann somit auch im Lichte der Mose- und Josuatraditionen gelesen werden, wie David du Toit gezeigt hat⁴⁷.

Du Toit zufolge bildet die Vorstellung eines *Propheten wie Mose* zusammen mit den anderen Mose- und Josuatraditionen einen stabilen Rahmen, um Jesuserinnerungen zu strukturieren und zu organisieren⁴⁸. Obwohl dieser weniger deutlich zu erkennen ist, ist die Vorstellung von Jesus als einem *Propheten wie Mose* stärker und stabiler als der Elija-Rahmen. Mit den anderen Mose- und Josuatraditionen zusammen genommen und mit Jes 61,1 verbunden, wird die Vorstellung vom eschatologischen Boten der Gottesherrschaft im Markusevangelium zum dominierenden Jesusbild. Erzähltechnisch gesprochen: Nach der Verklärung wandert der Mose-Rahmen mehr und mehr in den Jesaja-Rahmen, bis er vollständig in ihm aufgegangen ist. Jesajas gesalbter Gottessohn lässt alle Charakteristika des *Propheten wie Mose* erkennen. In ähnlicher Form werden beim Abstieg vom Berg der Verklärung die eschatologischen Konzepte geordnet. Weder Mose noch Elija, sondern Jesus ist Gottes letzter und endgültiger Bote: Er ist der Prophet, den Gott in Dtn 18,15-22 angekündigt hat⁴⁹.

46. Ich danke Martin Meiser für den Verweis, dass die Reihenfolge der Worte „hört auf ihn“ in den älteren Handschriften zu Mk 9,7; Mt 17,5 von der vermuteten Vorlage Dtn 18,15 absticht und in beiden Evangelientexten sekundär an Dtn 18,15 angeglichen wurde. Die Umstellung zeigt, dass die Kopisten den Interpretationsrahmen nicht nur erkannt haben, sondern noch deutlicher sichtbar machen wollten.

47. Dabei scheinen insbesondere die Speisungsgeschichten relevant, „if one considers that Num 27 is concerned with the nomination of Joshua (Greek: Jesus!) as Moses' successor, and who is presented in that passage as endowed with God's spirit (Num 27:18, cf. Deut 34:9), as a future bearer of Moses' splendour (27:20) as well as the one to whom Israel will be obedient in the future (27:20). In this connection, it should be recalled that Joshua's first acts as successor of Moses was the miraculous crossing of the Jordan (Jos 3–4), the restoration of the covenant (Jos 5) and the feeding of the masses with the fruits of the land (Jos 5 = termination of nourishment with manna)“, DU TOIT, *Treasuring Memory* (Anm. 11), S. 348f.

48. DU TOIT, *Treasuring Memory* (Anm. 11), S. 348.

49. DU TOIT, „*Gesalbter Gottessohn*“ (Anm. 11), S. 42.

Der genauere Blick auf die Verklärungsszene hilft auch, besser zu verstehen, in welcher Form im Markusevangelium unterschiedliche Traditionen verhandelt werden. Ein sichtbares Ergebnis dieses Aushandlungsprozesses ist sein theologisches Plädoyer, Jesu auf dem Hintergrund der Prophetie Jesajas zu verstehen. Exegesegegeschichtlich ist das insofern überraschend als es eine scheinbar längst abgeschlossene Diskussion wieder aufleben lässt. Die 1989 von Hubert Frankemölle negativ beschiedene Frage, ob Jesus der deuterojesajanische Freudenbote sei⁵⁰, ist damit einer Neuauflage – und einer anderen Antwort – zugeführt worden. Diese Neuauflage ist weder einem (methodischen) Fehler des Kollegen noch dem Auftauchen neuer historischer Fakten geschuldet. Frankemölle hat, ganz im Gegenteil, mit seinem Beitrag eine Tür aufgestoßen und Fragen gestellt, die erst jetzt hermeneutisch und methodisch vollständig eingeholt werden können. Sein Beitrag spiegelt – exegesegegeschichtlich und kulturwissenschaftlich gelesen – die Rezeptionskontexte und Forschungsparadigmen der Zeit vor dem *cultural turn*, der Hinwendung zum erinnerten Jesus und den entscheidenden Impulsen der Oralitätsforschung. In seinem Beitrag in der Festschrift für Joachim Gnilka betrachtete Frankemölle „die sachlichen und methodischen Implikationen der These von Jesus als deuterojesajanischem Freudenboten nicht nur im Sinne des Markus, sondern auch für Jesus selbst“⁵¹ und stellte die Frage „Bieten die neutestamentlichen Texte wirklich genug Hinweise, dass die Vorstellung vom deuterojesajanischen Freudenboten wie auch der Begriff Evangelium von Jesus selbst bereits rezipiert wurde?“⁵². Die Frage nach Jesus als deuterojesajanischem Freudenboten wird damit auch zum Testfall für die traditionsgegeschichtliche Methode. Frankemölle beantwortet sie aus hermeneutischen Erwägungen heraus negativ: „Bezüglich des Verhältnisses von Tradition und Redaktion verfügt bislang niemand über eine gesicherte Kriteriologie für die jeweilige Hypothese. (...) Gerade die Vielfalt der Thesen macht skeptisch, was die Sicherheit der Methodik betrifft“⁵³. Seine Schlussfolgerung, dass Traditionen alles andere als stabil sind, trifft den Kern des Problems. Es hat einige Zeit gedauert, bis die Konsequenzen dieser Erkenntnis – die beim General Meeting der SNTS

50. H. FRANKEMÖLLE, *Jesus als deuterojesajanischer Freudenbote? Zur Rezeption von Jes 52,7 und 61,1 im Neuen Testament, durch Jesus und in den Targumim*, in Id. (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus. FS Joachim Gnilka*, Freiburg i.Br., Herder, 1989, 34-67.

51. *Ibid.*, S. 35.

52. *Ibid.*, S. 43. Die Formulierung der Fragestellung mag der Grund dafür sein, dass DU TOIT Frankemölles Überlegungen weder in „*Gesalbter Gottessohn*“ (2001) noch in *Treasuring Memory* (2015) rezipiert.

53. FRANKEMÖLLE, *Jesus als deuterojesajanischer Freudenbote?* (Anm. 50), S. 54.

in Cambridge im Jahr zuvor lebhaft diskutiert worden waren – in der Bibelwissenschaft anerkannt und erste Schritte zu ihrer Umsetzung unternommen wurden⁵⁴.

In Frankemölles Beitrag, und das macht ihn zusätzlich interessant, geht es auch um Methodenfragen. Hier wird der Mehrwert einer der kulturwissenschaftlichen Exegese sichtbar. Frankemölles kritische Anfragen an die Traditionsgeschichte werden in ähnlicher Form im Gefolge des *cultural turn* auch in Bezug auf die Kriterien der historischen Jesusforschung diskutiert. Auch hier hat sich in den dreißig Jahren, die seit Frankemölles Vortrag in Cambridge vergangen sind, einiges verändert: Der Weg führte von der Frage nach dem Selbstverständnis Jesu über die unterschiedlichen Fragen nach der Plausibilität schließlich zu der wachsenden Erkenntnis, dass neutestamentliche Texte in erster Linie theologische Texte sind, in denen Menschen versuchen, ihre Erfahrungen innerhalb ihrer eigenen soziokulturellen Kontexte und unter Zuhilfenahme vertrauter religiöser Motive, literarischer Formen und kultureller Rahmen zu deuten⁵⁵. Dabei können mitunter noch immer die Ebenen durcheinandergelassen werden. Joachim Gnilkas Beobachtung am Markustext „In Verbindung mit der Königsherrschaft Gottes begreift sich der Hintergrund dieses Evangeliums am besten von Deuterocesaja her“, die Frankemölle seinem Beitrag voranstellt⁵⁶, ist auf der Textoberfläche unwidersprochen und kann redaktionskritisch als Beitrag und theologische Leistung der markinischen Redaktion verstanden werden. Als literarische Antwort des Markusevangeliums auf die Frage *Wer ist dieser?* ist sie konsensfähig. Wenn man

54. Die Anfänge der Diskussion zum erinnerten Jesus begannen gut zehn Jahre später. Jens Schröter hat sein epochemachendes Werk *Erinnerung an Jesu Worte* im Jahr 1997 vorgelegt (J. SCHRÖTER, *Erinnerung an Jesu Worte: Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas* [WMANT, 76], Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1997) und weitere fünf Jahre später, im Jahr 2002, hat James Dunn im Rahmen seiner Presidential Address beim General Meeting der SNTS das Problem der hauptsächlich auf Schriftlichkeit beruhenden Forschung zur Synoptischen Frage thematisiert und dabei den Begriff *Jesus Remembered* entscheidend mitgeprägt. Vgl. J. DUNN, *Altering the Default Setting: Re-envisioning the Early Transmission of the Jesus Tradition*, in *NTS* 49 (2003) 139-175.

55. Die Anzahl der Beiträge in diesem Feld ist in den letzten fünfzehn Jahren geradezu explodiert und es ist schwierig, die neuesten Entwicklungen einigermaßen zeitnah mitzuvollziehen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, seien hier neben den Beiträgen von Schröter und Dunn drei weitere Werke genannt, die zumindest das Diskussionsfeld skizzieren: K. BACKHAUS – G. HÄFNER, *Historiographie und fiktionales Erzählen: Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese* (BThS, 86), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2007; C. KEITH – A. LE DONNE (Hgg.), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, London, T&T Clark, 2012; J. SCHRÖTER – C. JACOBI (Hgg.), *Jesus Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.

56. GNILKA, *Evangelium nach Markus* (Anm. 8), S. 65, cit. FRANKEMÖLLE, *Jesus als deuterocesajanischer Freudenbote?* (Anm. 50), S. 34f.

diese Fragen historisch beantworten will und nach der Herkunft dieser Tradition und ihrer möglichen Rückführung auf Jesus selbst fragt, wird das Eis, wie Frankemölle zeigt, sehr dünn. „Dass der theologiegeschichtliche Prozeß von Jesus ausging, ist dabei unbestritten“, schließt Frankemölle, und folgert „bei der Textarbeit jedoch kann es nur um mögliche Schritte von der synchronen Betrachtung zu diachronen Aspekten der Texte gehen“⁵⁷.

Bis hier ist die Analyse auch in der Exegese nach dem *cultural turn* unwidersprochen und der *Primat der Synchronie*, den Michael Theobald vor nunmehr 40 Jahren eingefordert hat, ist eine Generation später tatsächlich zum unhintergehbaren Axiom nicht nur für historisch-kritisches Arbeiten geworden⁵⁸. Frankemölles zweite methodische Folgerung konfrontiert die historisch-kritische Forschung mit dem hermeneutischen Missverständnis, dass nämlich Traditionskritik, die der historisch-kritischen Hermeneutik entstammt, und intertextuelle Analyse, die hermeneutisch im poststrukturalistischen Paradigma beheimatet ist, nicht einfach austauschbar sind:

Traditionskritik zielt auf die Erhellung der Vorgeschichte eines Textes und ist deutlich zu unterscheiden von intertextuellen Vergleichen. Gegen einen zum Teil heute außerordentlich weiten Begriff von Tradition sollte als Tradition das wahrgenommen werden, was ein Autor rezipiert (*traditum*) und selbst wieder tradiert (*tradito*). Traditionen sind Elemente, die im Text auftreten und nicht nur vor, sondern auch neben und nach ihm ein Eigenleben führen. Selbstverständlich gibt es in jüngeren Texten (etwa den Targumim und in der rabbinischen Literatur) ältere Traditionen, die vielleicht sogar so alt sind, daß sie selbst wieder als Tradition von neutestamentlichen Autoren rezipiert werden konnten, jedoch sind solch alte Traditionen nicht nur zu wünschen, sondern nach den anerkannten Kriterien nachzuweisen. Die These vom Judentum und Christentum als einem jeweils traditionspflegenden Milieu schließt die Notwendigkeit einer solchen Rückfrage nicht aus⁵⁹.

Hier scheint bereits auf, was Oralitäts- und Erinnerungsforschung bestätigt, dass nämlich Erinnerung und Traditionsweitergabe keineswegs rein mechanische Vorgänge getreuer Tradenten, sondern eminent kreative Prozesse sind, und der Umgang mit kulturellen Rahmen viel innovativer ist, als es eine von der Literar- und Formkritik her kommende exegetische Forschung, die in der Gutenberg-Galaxie lebt und von der Schriftlichkeit her denkt, wahrhaben wollte. Hier konnte und kann die exegetische

57. FRANKEMÖLLE, *Jesus als deuterojesajanischer Freudenbote?* (Anm. 50), S. 67.

58. M. THEOBALD, *Der Primat der Synchronie vor der Diachronie als Grundaxiom der Literarkritik: Methodische Erwägungen an Hand von Mk 2,13-17/Mt 9,9-13*, in *BZ NF* 22 (1978) 161-186.

59. FRANKEMÖLLE, *Jesus als deuterojesajanischer Freudenbote?* (Anm. 50), S. 67.

Forschung durch Oralitäts-, Erinnerungs- und insbesondere auch Medienforschung im Gefolge des *cultural turn* allerhand lernen. Frankemölles abschließende Worte nehmen schließlich vorweg, wohin die Reise gehen wird:

Selbst dann, wenn es von Anfang an mehr, als man bisher annahm, in bereits schriftlicher Form vorlag, ist das Faktum der vier Evangelien ein Zeichen für Diskontinuität in Kontinuität, da nur so die ‚Frohbotschaft‘ Jesu unter neuen Lebensbedingungen Heil und Befreiung stiftende Botschaft bleiben konnte. Dabei bleibt zu beachten, daß die ‚Frohbotschaft‘ Jesu nicht nur von ihm selbst praxisorientiert verstanden wurde, sondern auch von den Evangelisten, was die Exegese methodisch zu beachten hätte⁶⁰.

Dazu gehört die Adaption der Botschaft an die Verstehensvoraussetzungen und Bedürfnisse der Kontexte, in denen sie verkündigt wird. Diese Form der Inkulturation fordert eine Sensibilität für die in diesen Kontexten vorfindlichen kulturellen Rahmen und stellt immer eine theologische Herausforderung dar. Kulturwissenschaftliche Exegese geht hier noch einen Schritt weiter. Sie unterscheidet sich von redaktionskritischen und narrativen Ansätzen dadurch, dass sie die durch synchrone Beobachtungen am Text gewonnenen Erkenntnisse in gedächtnistheoretischer Perspektive auswertet und den biblischen Text als identitätskonkrete fundierende Geschichte liest. Das schließt die pflegende Weitergabe von Traditionen, die keinerlei Anhaltspunkt im Kontext der jeweiligen Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft haben, aus, nimmt aber gleichzeitig der Situation und den Bedürfnissen geschuldete kreative Weiterentwicklungen an. Die diachrone Perspektive bezieht sich hier nicht darauf, was geschehen ist oder welchen Weg die Traditionen bis zum vorliegenden Endtext genommen haben, sondern versteht diesen vorliegenden Text als Zeugnis einer konkreten historischen Situation und nimmt ihn als Momentaufnahme frühchristlicher Identitätsbildungsprozesse ernst⁶¹. Der Fokus liegt dabei verstärkt auf der Pragmatik: Warum ist der Text so gestaltet? Welche Anhaltspunkte bietet er um zu verstehen, warum die Geschichte – auch in Abgrenzung zu bereits vorliegenden Texten – genau so erzählt wird, wie sie erzählt wird? Welche Erfahrung steht dahinter? „Die Methode der Gedächtnisgeschichte“, fasst Jan Assmann zusammen, „fragt nicht danach, ‚wie es eigentlich gewesen‘, sondern danach, wie es erinnert wurde, das heißt, wann, warum, von wem, für wen, in welchen

60. *Ibid.*

61. Vgl. hierzu S. HUEBENTHAL, „Frozen Moments“: *Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory*, in S. BUTTICAZ – E. NORELLI (Hgg.), *Memory and Memories in Early Christianity* (WUNT, 398), Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, 17-43.

Formen diese Vergangenheit wichtig wurde“⁶². Die Jesuserinnerung sagt dabei immer mehr über die Erinnerungsgemeinschaft als über Jesus aus und die Rahmung des Jesusereignisses legt nicht von der Historie selbst Zeugnis ab, sondern vom historischen, theologischen und kulturellen Standort der jeweiligen Erinnerungsgemeinschaft. Auch hier gilt es, „den gedächtnistheoretischen Grundsatz zu beherzigen, dass die Vergangenheit niemals um ihrer selbst willen, sondern immer aus den Bedürfnissen einer Gegenwart heraus erinnert wird“⁶³.

Wenn man das Markusevangelium unter dieser Perspektive betrachtet, erzählt es die Jesusgeschichte so, dass sie zwar für jüdische und heidnische Hörer und Leser gleichermaßen anschlussfähig ist, doch die jüdischen Interpretationsrahmen die paganen nicht nur zahlenmäßig, sondern auch qualitativ übertreffen⁶⁴. Das ist aber noch nicht alles: Unter den jüdischen Interpretationsrahmen, die im Markusevangelium eingespielt werden, ist Jesaja der zentrale Bezugspunkt für das Verständnis Jesu und seiner Botschaft. Was für das Verhältnis von jüdischen und paganen Interpretationsrahmen im Markusevangelium gilt, scheint in ähnlicher Form auch für das Verhältnis von Jesaja und den anderen jüdischen Interpretationsrahmen zuzutreffen. Verweise auf Jesaja sind im ganzen Makrotext präsent, während andere Rahmen wie Mose, Elia oder auch der Davidssohn nur an einzelnen Stellen begegnen oder in den Jesaja-Rahmen aufgenommen werden. Da ich in meiner Habilitationsschrift nur die Sequenz Mk 6,7–8,26 genauer analysiert und den restlichen Text eher cursorisch in den Blick genommen habe, ist mir die Tragweite dieser Verbindung entgangen. Die Bedeutung des Jesaja-Rahmens als Verständnishilfe für Jesus, wie er im Markusevangelium erinnert wird, ist mir erst im Laufe meiner Arbeit am Beitrag zum Markusevangelium für das Handbuch *The Reception of Jesus in the First Three Centuries*⁶⁵ aufgegangen. In einem kleinen Beitrag zu den Jesaja-Rahmungen im Markusevangelium, der auf den Beobachtungen von David du Toit aufbaut und sie durch Theorien zum sozialen Erinnern und kulturelle Rahmen erweitert, schließe ich mich nun seiner These an, dass das Markusevangelium Jesus als den

62. ASSMANN, *Exodus* (Anm. 1), S. 55. Assmann führt weiter aus: „Man kann die Fragerichtung aber auch umkehren und nicht von der Überlieferung ausgehend nach den historischen Ereignissen fragen, die ihnen zugrunde liegen könnten, sondern von den aus den Quellen und Bodenfunden bekannten Ereignissen ausgehend nach den Überlieferungen fragen, die sich an sie geknüpft haben könnten. Auch das gehört zur Gedächtnisgeschichte“.

63. ASSMANN, *Exodus* (Anm. 1), S. 73.

64. Vgl. hierzu HUEBENTHAL, *Markusevangelium* (Anm. 6), S. 306-308.

65. S. HUEBENTHAL, *The Gospel according to Mark*, in H. BOND (Hg.), *The Reception of Jesus in the First Three Centuries Vol. 1*, London, T&T Clark, 2019 (im Druck).

gesalbten Gottessohn und endzeitlichen Propheten der Gottesherrschaft in jesajanischer Sprache und Vorstellungswelt erinnert und sein Schicksal als das Schicksal des prophetischen Mahners und Warners seines Volkes erzählt⁶⁶.

Wenn Jesus im Markusevangelium in den Kategorien des jesajanischen gesalbten Gottessohnes, Mose, Elia oder David erinnert wird, sagt das weniger darüber aus, wer Jesus wirklich war oder wie er sich selbst verstanden hat, sondern welche im Umfeld bereit liegenden Motive, Formen und Rahmen frühe Jesunachfolger sich zunutze machten, um zu verstehen, was ihnen in der Begegnung mit Jesus und seiner Botschaft widerfuhr. Die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Rahmen spiegelt die Diskussion, in welchen Kategorien Jesus verstanden und erinnert wurde – und damit in welchen Kategorien er auch künftig verstanden und erinnert werden soll. Von solchen Auseinandersetzungen geben die neutestamentlichen Texte Zeugnis und mit diesen Zeugnissen lässt sich sowohl synchron als auch diachron arbeiten, beispielsweise beim Vergleich unterschiedlicher Bücher aus kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretischer Perspektive⁶⁷.

Die Lektüre anhand der unterschiedlichen Traditions- und Interpretationsrahmen erweist das Markusevangelium als einen Text des kollektiven Gedächtnisses, der Rahmen für (neues) Verstehen bereitstellt, diskutiert

66. S. HUEBENTHAL, *Framing Jesus and Understanding Ourselves: Isaiah in Mark's Gospel and Beyond*, in M. DAISE, – D. HARTMAN (Hgg.), *Creative Fidelity, Faithful Creativity: The Reception of Jewish Scripture in Early Judaism & Christianity* (JSJ.S), Leiden, Brill, 2019 (im Druck).

67. Die Anstrengung lohnt sich, denn bei einer solchen Lektüre wird u.a. sichtbar, dass das Markusevangelium gegenüber vorausliegenden Texten wie Paulus oder Q eine andere *Rahmung des Todes Jesu* vornimmt. Während Paulus den jüdischen Märtyrer betont (Röm 3,21-26; 2 Kor 5,14) und ihn zunehmend in imperialen Kontext rückt, sonst aber wenig Interesse an einer narrativen Verarbeitung hat und Q die Passion Jesu bis auf Hinweise, die ihn mit dem typischen Prophetenschicksal verbinden, generell ausspart, ist im Markusevangelium die Rahmung „Schicksal des leidenden Gerechten“ greifbar, die sich im Laufe der (Rezeptions-)Geschichte mehr und mehr durchsetzt. Der jüdische Märtyrer und das Prophetenschicksal sind damit nicht aufgegeben, sondern im hegelianischen Sinne aufgehoben und werden dem Konzept des leidenden Gerechten narrativ untergeordnet. Bei Markus tauchen sie entsprechend gar nicht auf, werden aber bei den Seitenreferenten betont (Lk 11,49-51//Mt 23,34-36; Mt 23,37-39//Lk 13,33-35). Bei Johannes hat der Tod Jesu dann Offenbarungscharakter (Joh 3,14; 8,28; 12,32-34) und wird von der Gottesknechtsthematik, die im Vierten Evangelium stärker als bei den Synoptikern als Interpretationsrahmen für das Verständnis des Schicksals Jesu genutzt wird, flankiert. Zu diesem Ansatz vgl. DEWEY, *The Locus for Death* (Anm. 40), und A.J. DEWEY, *The Memorable Invention of the Death of Jesus*, in *HTS Theological Studies/Theological Studies* 72 (2016), a3222. Zur Gottesknechtsthematik im Johannesevangelium vgl. J. BEUTLER, „Greeks Come to See Jesus (John 12,20f.)“, in *Biblica* 71 (1990) 333-347, zusammenfassend ID., *Das Johannesevangelium: Kommentar*, Freiburg i.Br., Herder, 2013, S. 364f.

und so letztlich auch Identitätskonstruktionen ermöglicht⁶⁸. Die Verbindung von narrativer und intertextueller Analyse sowie der Abgleich mit anderen Ganzschriftlektüren im Rahmen einer kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretischen Hermeneutik erlaubt damit nicht nur, die theologischen Profile der einzelnen Texte deutlicher sichtbar zu machen, sondern sie ermöglicht es auch zu erhellen, anhand welcher Rahmen Jesuserinnerungen strukturiert und organisiert werden. Die einzelnen Texte sind dabei Diskussionsbeiträge eines Diskurses, dem es weniger um historische Wahrheiten als soziale Übereinkünfte geht. Das Markusevangelium sagt nicht, wer Jesus *war*, sondern wer Jesus *ist*. Das kann sich für unterschiedliche Gruppen früher Jesunachfolger durchaus unterscheiden und erklärt auf seine Weise, warum die verschiedenen Evangelien Jesus ein so unterschiedliches Andenken bewahren.

Diese Erfahrung zeigt, wie wirkmächtig die eigenen Kontexte und Rahmungen, seien sie nun fachexegetisch oder dogmatisch, sind. Bei der Erarbeitung eines Beitrags zur Frage einer markinischen Christologie wird der Blick auf Kontexte und (kulturelle) Rahmen entsprechend eine größere Rolle spielen, ebenso eine erhöhte Sensibilität dafür, dass *Christologie* ein anachronistischer Begriff ist, der, wie Jens Schröter im Rahmen der Konferenz „Memory and the Reception of Jesus in Early Christianity“ in London im Sommer 2016 treffend formulierte, im Hinblick auf das Markusevangelium oft mehr verdunkelt als erhellt⁶⁹. Bei der Lektüre des Markusevangeliums ersetze ich die Übersetzung des Begriffs *χριστός* mit *Christus* oder *Messias*, die ihrerseits implizit spätere dogmatische Konzepte einspielen, aus diesem Grund inzwischen durch *Gesalbter*, um die Offenheit des Begriffs auf unterschiedliche Verständnisweisen wach zu halten⁷⁰. Wenn Petrus Jesus als *Gesalbten* bezeichnet, muss das kein

68. Dies ist ein Ergebnis meiner auf der Forschung von Maurice Halbwachs und Aleida und Jan Assmann beruhenden Studie zum Markusevangelium. Artefakte des kollektiven Gedächtnisses unterscheiden sich von solchen des sozialen Gedächtnisses darin, dass sich ihrerseits Rahmen zur Identitätskonstruktion bereitstellen, während sich Artefakte des sozialen Gedächtnisses innerhalb existierender Rahmen verorten: „Im *sozialen Gedächtnis* geschieht Identitätsbildung innerhalb eines Rahmens, im *kollektiven Gedächtnis* die Verfertigung von Rahmen für künftige Identitätsbildungsprozesse“. HUEBENTHAL, *Markusevangelium* (Anm. 6), S. 131. Für eine kurze Zusammenfassung der Theorie von Halbwachs s. *ibid.*, S. 126-131.

69. Der Beitrag mit dem Arbeitstitel „Suspended Christology“ wird 2019 im von Anthony Le Donne herausgegebenen *Textbook* „Christology in Mark’s Gospel: Four Views“ bei Zondervan Academics erscheinen. Am Projekt sind ferner J.R. Daniel Kirk, Loren T. Stuckenbruck und Larry W. Hurtado beteiligt.

70. In diesem Punkt sind rezeptionssteuernde Zwischenüberschriften, wie sie sich in manchen Bibelausgaben finden, oft als mehr verwirrend als erhellend. In der revidierten Ausgabe der Einheitsübersetzung wurde die rezeptionssteuernde Zwischenüberschrift „Das Messiasbekenntnis des Petrus“ durch „Das Christusbekenntnis des Petrus“ ersetzt

christologisches Messiasbekenntnis zur Unzeit sein⁷¹, sondern es kann, wie du Toit ebenfalls überzeugend herausgearbeitet hat, auch ein Hinweis auf den Jesaja-Rahmen sein, der Jesus im Anschluss an Jes 61,1 als gesalbten Gottessohn versteht. Die Erkenntnis Petri ist bei dieser Lesart nicht zufällig zwischen der Heilung eines Blinden und der Verklärungsszene platziert, die erzählerisch weiter ausdeutet, was Petrus ausgesprochen hat: Jesus ist weniger im Sinne Moses und Eliajas als im Sinne der Prophetie Jesajas zu verstehen.

IV. DAS MARKUSEVANGELIUM UND DER NEUTESTAMENTLICHE KANON

Für nachgeborene kanonische Leser sind diese zum Teil sehr feinen Unterschiede nicht immer leicht zu erkennen, denn sie sind mit anderen kulturellen Referenzrahmen sozialisiert. Als Christen lesen wir das Markusevangelium im Rahmen des Vierevangelienkanons und des Kanons des Neuen Testaments. Wir verstehen es in unseren jeweiligen Interpretationsgemeinschaften, die jenseits aller Trennung die Tradition und das Bekenntnis der ökumenischen Konzilien als Lesehilfe für diesen Jesus gemein haben. Auch hier geht es nicht darum, wer Jesus *war*, sondern wer Jesus *ist*.

Wie stark allein der Vierevangelienkanon die Markus- und damit auch die Jesusrezeption prägt, lässt sich recht gut daran erkennen, wie sich das Verständnis und die Verkündigung Jesu zwischen den Ebenen Figurenwelt (a) und Erzählerwelt (b) des Markusevangeliums und im weiteren

und die Übersetzung liest ebenso wie die revidierte Lutherübersetzung nun auch im Text „Du bist der Christus“ statt vormals „Du bist der Messias“. Das ist ein Schritt in die richtige Richtung, wenngleich auch „Christus“ spätere christologische Konzeptionen einspielt. Was „Christus/Messias“ für uns heute heißt, hat sich erst im Laufe der Zeit entwickelt und darf nicht einfach retrospektiv und anachronistisch in den Markustext zurückprojiziert werden, auch wenn uns das mitunter schwer fällt.

71. Wenn man den von der Markusforschung herausgearbeiteten Vorschlag einer Theologie des Markusevangeliums zugrunde legt, der besagt, dass ein vollständiges Messiasbekenntnis erst nach Jesu Tod und Auferstehung erfolgen kann, ist die Aussage des Petrus in 8,29 etwas, das die Erzählfigur zu diesem Zeitpunkt im Erzählgeschehen noch gar nicht wissen kann (vgl. die narrative Lösung in der Parallele Mt 16,16-17 durch eine Offenbarung). Das gleiche gilt streng genommen auch für die Worte des Hauptmannes unter dem Kreuz. Auch er kann im Grunde kein vollständiges Bekenntnis im Sinne der angenommenen markinischen Christologie ablegen. Die Lösung dieses Dilemmas scheint mir jedoch weniger in der Scheidung unterschiedlicher Schichten und historischer und literarischer Ebene(n) zu liegen als ein Ausdruck markinischer Theologie zu sein. Das vermeintliche Dilemma entsteht eher durch historisierende Argumentation oder unbewusste Anwendung späterer christologischer Konzepte auf den Markustext, die den eigenen theologischen Entwurf des Evangeliums, das Jesus als den *gesalbten Gottessohn und endzeitlichen Boten der Gottesherrschaft* aus der Prophetie Jesajas versteht, überlagern.

historischen Verlauf auf der Ebene der Endgestalt des Vierevangelienkanons (c) verändern⁷²:

- a) In der Figurenwelt des Markusevangeliums verkündet Jesus, der sich als *Menschensohn* zu verstehen scheint, das Evangelium von der angebrochenen Königsherrschaft Gottes.
- b) In der Erzählerwelt des Markusevangeliums verkündet die Erzählstimme das Evangelium von Jesus, dem gesalbten Gottessohn und eschatologischen Boten des Evangeliums der angebrochenen Königsherrschaft Gottes der jesajanischen Prophetie, der sich als Menschensohn zu verstehen schien. Schon beim Lesen des voranstehenden Satzes wird klar, dass diese Botschaft zu komplex für die (intergenerationelle) Weitergabe ist. Entsprechend fallen die beiden letzten Glieder des Satzes aus und das Selbstverständnis der Erzählfigur Jesus als Menschensohn wird vom Verständnis des Erzählers überlagert, sodass am Ende stehen bleibt, dass das Markusevangelium das Evangelium von Jesus, dem gesalbten Gottessohn ist, der den Anbruch der Königsherrschaft Gottes verkündet hat.
- c) Auf der Ebene des Vierevangelienkanons bleibt von der Botschaft des Markusevangeliums durch Komplexitätsreduktion und Nebeneinanderstellung unterschiedlicher Jesusbilder schließlich übrig, dass das Markusevangelium mit den drei anderen Evangelien das Evangelium von Jesus, dem Gesalbten und Sohn Gottes verkündet, der den Menschen durch Leben, Tod und Auferstehung einen Weg zum ewigen Leben eröffnet hat.

Allein diese Beobachtungen zeigen, wie stark sich die Wahrnehmung Jesu aufgrund von Weiterentwicklung und Anpassung der Theologie an neue Situationen und Herausforderungen verändert hat. Spätere theologische und vor allem christologische Ansätze neigen dazu, frühere im hegelschen Sinne *aufzuheben*, sodass sich auf der Ebene des Vierevangelienkanons zwar ein „kanonisches“ Jesusbild findet, aber nicht mehr unbedingt der spezielle markinische Beitrag. Das Jesusverständnis des Markusevangeliums geht schließlich in der kanonischen Christologie auf.

72. In ihrem Buch *Mark's Jesus*, hat Elizabeth Struthers Malbon überzeugend herausgearbeitet, wie stark sich die Auffassung des Erzählers des Markusevangeliums und der Erzählfigur Jesus in zentralen Punkten unterschieden. E.S. MALBON, *Mark's Jesus: Characterization as Narrative Christology*, Waco, TX, Baylor University Press, 2009. Zu den unterschiedlichen Ebenen im Text und dem Mehrwehrt für die exegetische Forschung, sie sauber auseinanderzuhalten vgl. HUEBENTHAL, *Markusevangelium* (Anm. 6), S. 309-354, ferner S. HUEBENTHAL, *A Possible New World: How the Possible Worlds Theory Can Enhance Understanding of Mark*, in *ASE* 32 (2015) 393-414.

Eine solche Verengung und schließlich Stilllegung des Traditionsstroms ist ein typisches Kanonisierungsphänomen im kulturellen Gedächtnis. Unterschiedliche Traditionen und Perspektiven werden auf eine Perspektive hin verengt⁷³. Entsprechend gehen im Laufe der Zeit bestimmte Vorstellungen und Interpretationsrahmen verloren. Anders formuliert: In neuen Kontexten erzeugen einige Worte und Konzepte keine Schwingungen mehr, andere lösen dafür ein umso stärkeres Echo aus. Dass Wahrnehmungen und Bedürfnisse sich verändern und dem Rechnung getragen werden muss, liegt in der Natur der Sache und es zeigt sich im kulturellen Gedächtnis einmal mehr, dass Geschichte nicht beschreibt, was passiert ist, sondern was erinnert wird⁷⁴. Das gilt auch und gerade für Jesus, denn mit dem Abschluss des Markusevangeliums bleibt die Entwicklung nicht stehen, sondern die Frage, wie Jesus adäquat zu verstehen ist, wird weiter diskutiert. Die vier kanonischen Evangelien lassen sich daher auch als Momentaufnahmen eines weitaus größeren und, wie die Weiterentwicklung von Jesusbildern zeigt, prinzipiell un abgeschlossenen Gesprächs- und Aushandlungsprozesses zur Frage „Wer ist dieser?“ lesen. Die bei Markus noch gut erkennbare adoptianistische Tendenz wird durch die anderen Jesusbilder im neutestamentlichen Kanon ausgeglichen⁷⁵, und selbst mit dem Vierevangelienkanon ist die Frage nicht abschließend beantwortet, denn die dogmatischen Entscheidungen der ökumenischen Konzilien bieten neue Rahmen, wie Jesus richtig zu verstehen ist.

73. Vgl. hierzu J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Beck, 2005, S. 93-97.

74. Jan Assmann hat diesen Gedanken an unterschiedlichen Stellen immer wieder formuliert, u.a. im Anschluss an Maurice Halbwachs: „Halbwachs hat nämlich die Ansicht vertreten, dass es die Vergangenheit als solche gar nicht gibt, sondern nur als das Produkt einer Gegenwart, die aus ihren jeweiligen Sinnbedürfnissen heraus und nach Maßgabe ihrer Rahmenbedingungen rekonstruiert. Genauso wenig, so könnte man argumentieren, gibt es den Textsinn an sich eines Werkes der Vergangenheit; dieser ereignet sich immer nur in der Interaktion mit Lesern, die ihn aus ihren Sinnbedürfnissen und nach ihren gesellschaftlichen Rahmenbedingungen konstruieren“. J. ASSMANN, *Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift: Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs*, in H. KRAPOTH – D. LABORDE (Hgg.), *Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877-1945)* (Jahrbuch für Soziologiegeschichte), Wiesbaden, Springer VS, 2005, 65-83, S. 68f.

75. An dieser Stelle ließe sich durchaus fragen, ob die Aufnahme durch die anderen Synoptiker als eine Weise getreuen Rezipierens oder nicht eher als Fundamentalkritik am theologischen Entwurf des Markusevangeliums zu verstehen ist. Die Möglichkeit, dass das Matthäusevangelium dazu konzipiert war, den Markustext nicht nur zu korrigieren oder neu zu akzentuieren, sondern gleichsam „aufzuheben“ ist durchaus diskussionswürdig. Vgl. hierzu M. KONRADT, *Das Matthäusevangelium als judenchristlicher Gegenentwurf zum Markusevangelium*, in Id., *Studien zum Matthäusevangelium* (WUNT, 358), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 43-68.

Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass heutige Christen Jesus nicht mehr in dem gleichen religiösen und kulturellen Rahmen verstehen wie diejenigen, die hinter dem Markusevangelium stehen. Die Erinnerungen an die Erfahrungen mit Jesus, seiner Botschaft und seinem Schicksal, die im Markusevangelium verschriftlicht sind, sind für heutige Christen zwar grundsätzlich anschlussfähig, aber gleichzeitig auch fremd, da heutige Christen nicht mit dem erinnerten Jesus des Markusevangeliums, sondern mit dem erinnerten und verkündeten Jesus ihrer jeweiligen Glaubensgemeinschaft sozialisiert sind. Die Erfahrung heutiger Christen mit Jesus wird innerhalb anderer Rahmen gedeutet als die Erfahrung der Markusleute im ersten Jahrhundert.

Wie stark sich heutige Jesusbilder vom Diskurs des Markusevangeliums unterscheiden, lässt sich insbesondere bei der Arbeit in der Pastoral erkennen. Ich habe Workshops in diesem Bereich zum Anlass genommen, nach einer Ganzschriftlektüre des Markusevangeliums und einer Kurzvorstellung seiner unterschiedlichen Jesusbilder den Teilnehmern die Arbeitsfrage zu stellen: „Wer ist dieser?“. Die Antworten bewegten sich nicht entlang dessen, was die Gläubigen gerade gehört hatten, sondern blieb im Rahmen traditioneller oder individueller Jesusbilder. Das ist nicht unbedingt überraschend, denn die kulturellen Rahmen, in denen ein Text wie das Markusevangelium die Erfahrung mit Jesus fasst, sind für heutige Christen fremd. Eine Antwort wie „*Geheimnis des Glaubens, der ICH BIN DA ist in Jesus nah, ich ziehe die Schuhe aus wie Mose und verhülle mein Gesicht wie Elija*“ zeigt, dass entsprechende Anknüpfungspunkte aus der biblischen Tradition durchaus vorhanden sind – in diesem Fall sogar Mose und Elija, die ebenfalls im Markusevangelium auftauchen. Die Verknüpfung sieht jedoch ganz anders aus, als es bei den Jesusnachfolgern im ersten Jahrhundert der Fall ist. Einen direkten Bezug zu Jesaja hat in den Workshops bislang niemand hergestellt, was auch zeigt, dass sich der Begriff *Gesalbter – Christus – Messias*, anders als es noch in den ersten Generationen der Jesusnachfolger der Fall war, längst von Jesaja gelöst und als genuin christlicher Rahmen verselbständigt hat.

V. DIE JESUSERFAHRUNG IN NEUEN KONTEXTEN NACHVOLLZIEHBAR UND VERSTÄNDLICH MACHEN

An diesem Punkt ließe sich weiter anknüpfen und mein Eindruck ist zunehmend, dass Neuevangelisierung sich als ein neuer Versuch verstehen lässt, die eigenen Erfahrungen mit Gott in Jesus auf der Basis der christlichen Tradition zu verstehen. Dazu braucht es freilich zunächst einmal die

Erfahrung selbst, die (sichtbar) gemacht oder gehoben werden muss, sonst bleibt der Glaube äußerlich und leer. Insbesondere in Lehramtsstudiengängen tun sich Studenten häufig deshalb schwer mit Paulus, weil ihnen die unmittelbare Begegnung mit Jesus fehlt und die Erfahrung, dass *es Gott gefiel, in mir seinen Sohn zu offenbaren* (vgl. Gal 2,15f.), auf der Paulus seine Theologie aufbaut, deshalb für sie nicht anschlussfähig ist. *Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir ...* (Gal 2,20) bleibt für die meisten jungen Menschen fremd.

Vor der Rahmung einer Erfahrung mit Jesus und seiner Botschaft muss die Erfahrung selbst stehen. In diesem Sinne lassen sich (Neu-)Evangelisierung und neue Bewegungen innerhalb der Kirche zunächst einmal als Versuch verstehen, neue Räume für die Erfahrung zu öffnen, sie zu heben oder sie zunächst einmal anzustoßen. Dabei sind pfingstliche, charismatische, befreiungstheologische oder mystische Bewegungen Facetten des gleichen Phänomens und bieten – ebenso wie frühchristliche Gruppen – in einem zweiten Schritt neben unterschiedlichen Erfahrungsräumen auch unterschiedliche Rahmungen dieser Erfahrungen an. Für Pastoraltheologen ist dabei vielleicht insbesondere die Frage interessant, wie sich diese Erfahrungsräume zu Gegenwartskulturen verhalten, Systematische Theologen wird vielleicht eher interessieren, wie sie sich zur kirchlichen Tradition verhalten und Kirchenhistoriker untersuchen womöglich, wie sich durch solche Bewegungen die kirchlichen Rahmen selbst weiterentwickeln. Wir Bibelwissenschaftler fragen eher, wie diese neuen Erfahrungsräume und Erklärungsmuster mit dem biblischen Zeugnis verbunden sind und ob und wie sie dieses aufgreifen. Welche Textbegriffe legen sie zugrunde und welche Referentialitätskonzepte kommen zum Einsatz? Wird die Bibel als Heiliger Text rezitiert und ausgelegt (auch liturgische Inszenierung ist Auslegung) oder als kultureller Text im Sinne von Zitaten und Versatzstücken als Erklärungsmuster genutzt?

Wie wenig es sich dabei um graue Theorie handelt, mag ein abschließender Ausflug in den kirchlichen Alltag verdeutlichen. Vor nicht allzu langer Zeit habe ich einer katholischen Trauung beigewohnt, die nicht mehr Gott und seine Liebe in den Mittelpunkt stellte, sondern das Paar selbst und die Liebe zwischen den Menschen als Erlösungsweg inszenierte. Oder andersherum formuliert: Für die Erklärung und Vergegenwärtigung dessen, was dort inszeniert und gefeiert wurde, den religiösen Rahmen gleichberechtigt neben andere popkulturelle Deute- und Erklärungsmuster stellte. Dass dies überhaupt passiert, hat mich weniger verstört als die Tatsache, dass es in einem kirchlichen Raum passierte. Daran, dass die überwältigende, existenziale Erfahrung der (Kraft der) Liebe in allen möglichen Kategorien gedeutet wird – und eben auch in popkulturellen Mustern –

haben wir uns alle längst gewöhnt. Dass dies aber so konsequent und unvermittelt im Kirchenraum stattfand und nicht nur an die Seite, sondern an die Stelle der traditionellen religiösen Rahmung trat und damit selbst pseudoreligiöse Züge bekam, bleibt irritierend. Der Kirchenraum und die kirchliche Zeremonie wurden hier lediglich als Hülle genutzt, die neu gefüllt wurde. Die christliche Exkulturation kulminierte darin, dass zum Auszug als fulminanter Schlusspunkt auf „Großer Gott wir loben dich“ ohne Überleitung das *main theme* aus *Star Wars* folgte. Es ist gut, dass die Zeremonie an dieser Stelle endete, denn der Satzsatz „Die Liebe wird mit Euch sein – immer“ in Anlehnung an *Ben Kenobis* Abschiedsworte lag förmlich in der Luft⁷⁶.

Wenn es um kollektives Gedächtnis, kulturelle Texte und das Markus-evangelium geht, steht die Frage im Vordergrund, welche Motive und Rahmen genutzt werden, um Erfahrungen zu deuten und zugänglich zu machen. Dass nichtreligiöse Motive für die Vermittlung religiöser Erfahrungen verwendet werden, ist nicht an sich problematisch. Jesus selbst spricht in den Evangelien in Gleichnissen aus dem Alltag, in der Sprache, die die Menschen kennen, von den Dingen, die sich nicht kennen. Ebenso ist es nicht ungewöhnlich, dass Alltagserfahrungen in religiösen Kategorien gerahmt und gedeutet werden, wie sich beispielsweise am Gebrauch der Begriffe „Wunder“ oder „Schutzengel“ zeigt. Das ist zunächst unproblematisch, denn in diesen Fällen wird auf einen kulturellen Rahmen ausgegriffen, auf eine gemeinsame Tradition die als Verstehenshilfe dient.

Die beschriebene Hochzeitsfeier hingegen zeigt, dass die gemeinsame Tradition im Schwinden oder vielleicht schon nicht mehr vorhanden ist und die religiösen Motive zum Ausdruck der eigenen Erfahrungen nicht mehr ausreichen. Mir ist dazu der Begriff „Heidenchristen“ im Sinne von Getauften, bei denen das Aufgehen in alternativen kulturellen Rahmen ihrer Zeit die christliche Identität überlagert, in den Sinn gekommen. Ich bin geneigt zu vermuten, dass ihnen die zentrale Erfahrung der Begegnung mit Gott in Jesus, die den Unterschied zwischen äußerer Form und innerer Beteiligung ausmacht, entweder fehlt oder durch andere intensive Erfahrungen überlagert wird. Diese neue Form von „Heidenchristen“ ist denen des ersten Jahrhunderts vielleicht gar nicht so unähnlich, wie es auf den

76. Wie stark solche Phänomene mittlerweile verbreitet sind und wie sehr sie uns gerade auch als Fachleute beschäftigen, zeigt sich auch daran, dass bei der Plenumsdiskussion des Papers in Leuven und noch stärker im Anschluss daran in privaten Gesprächen nicht die fachlichen Fragen dominierten, sondern diejenigen nach den möglichen Umgang mit dem skizzierten Phänomen, das vielen Kolleginnen und Kollegen in ähnlicher Form begegnet.

ersten Blick erscheint. Die neuen „Heidenchristen“, die mir bei dieser Hochzeitsfeier begegnet sind und die kirchliche Räume zur Inszenierung ihrer eigenen Vorstellungen genutzt haben, sind als ehemalige Sternsinger und Messdiener sowie heutige Mitglieder des Pfarrgemeinderates katholisch sozialisiert und ebenso mit Freude dabei wie die Generation der Christen in den Deuteropaulinen, die sich von verführerischen Alternativangeboten angezogen (wieder) mehr der Welt als dem Gott Israels zuwandten und die Grenzen dessen, was noch als christlich galt, überschritten. So gelesen, erweist sich beispielsweise der Kolosserbrief als ein interessanter Spiegel für die Probleme heutiger Christen in der westlichen Welt⁷⁷.

Im Neuen Testament ist die Reaktion auf solche Begegnungen auf der Grenze recht einfach. Auch wenn ein Text wie das Markusevangelium für Heidenchristen anschlussfähig ist, wird schnell klar, dass hier *mehr* ist als diese Verstehensrahmen, und dass sie nicht hinreichend sind, um Jesus und die Erfahrungen der Markusleute mit seiner Botschaft wirklich zu verstehen. Analog dazu mag auch die Filmmusik in der Kirche die Fernen in ihrer Verfasstheit abholen, aber sie kann den religiösen Rahmen nicht ablösen. Auf das Markusevangelium gewendet: *Evangelium, Gesalbter* und *Gottessohn* sind durchaus für heidnische Hörer anschlussfähig, aber nicht ausreichend, um zu verstehen, wer Jesus wirklich ist. Als Gegenentwurf zu römischen Kategorien und imperialer Propaganda kann Jesus erst dann dienen, wenn man ihn innerhalb der jüdischen Kategorien, die das Evangelium vermittelt und verhandelt, verstanden hat⁷⁸. Für die Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft des Markusevangeliums ist das der gesalbte Gottessohn jesajanischer Prägung, der als endzeitlicher Bote die Herrschaft Gottes verkündet und das Schicksal des Propheten und göttlichen Boten erleidet.

77. Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit dieser Fragestellung vgl. S. HUEBENTHAL, „*Verwurzelt in Christus und gegründet auf ihm, fest im Glauben*“: *Exegetische Betrachtungen zum Motto des Weltjugendtags 2011* / „*Enracinés et fondés dans le Christ, affermis par la foi*“. *Approche biblique du thème des JMJ*, in P. GUERIGEN – C. QUIRING – M.-A. SEIBEL (Hgg.), *Auf der Suche nach den Wurzeln – En quête des racines*, Trier, Altenberg, 2010, 18-61; und S. HUEBENTHAL, *Pseudepigraphie als Strategie in frühchristlichen Identitätsdiskursen? Überlegungen am Beispiel des Kolosserbriefs*, in *SNTU* 36 (2011) 63-94.

78. Für eine detaillierte Diskussion dieser Fragestellung aus kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretischer Perspektive s.a. S. HUEBENTHAL, *Anti-Gospel Revisited*, in J. SNYDER – K. ZAMFIR (Hgg.), *Reading the 'Political' in Jewish and Christian Texts* (BiTS), Leuven, Peeters, 2019 (im Druck).

Also doch ein Prophet wie einer der Propheten? könnte man fragen.
„*Nein, viel mehr als ein Prophet*“ sagen spätere Leser des Evangeliums
und ihre Lesart ist ein Teil unseres kulturellen Gedächtnisses geworden.

Department für Katholische Theologie
Universität Passau
Michaeligasse 13
DE-94032 Passau
Deutschland
Sandra.Huebenthal@uni-passau.de

Sandra HUEBENTHAL