

# MARKUSFORSCHUNG IN DER (SELBST-)KRITIK

*Martin Meiser*

Die vergangenen Jahrzehnte der Markusforschung sind durch methodische, vor allem literaturwissenschaftliche Neuaufbrüche gekennzeichnet, die zugleich den Einfluss anglophoner Exegese und das Ende der Relevanz konfessioneller Prägung signalisieren. Deutlich sind die Notwendigkeit komplementärer exegetischer wie historischer Zugänge, um ein plausibles Gesamtbild dieser Schrift zu erarbeiten, und die bleibenden Grenzen dessen, was wir über das Markusevangelium überhaupt wissen können.

## I EINLEITUNGSFRAGEN

### I.1 VERFASSERFRAGE

Über den historischen Wert der Papiasnotiz, dass Markus ein Schüler des Apostels Petrus gewesen sein soll, besteht nach wie vor kein Konsens; gelegentlich wird auch heute zugestanden, dass man die Rückführung auf einen Apostelschüler statt auf einen Apostel nicht freiwillig erfindet. Auch ist heute die Herkunft des Evangelisten aus griechisch-römischem Kulturkreis wieder umstritten. Die klassischen Argumente dafür (Unkenntnis der Geographie Israels; pauschalierende Darstellung jüdischer Sitten; römische Tageszählung in Mk 14) haben teilweise an Überzeugungskraft verloren; die schmale Quellenbasis hinsichtlich des zeitgenössischen Judentums wird in Rechnung gestellt, ebenso die Vertrautheit des Evangelisten mit der Heiligen Schrift und mit jüdischen Argumentationstechniken. Hinzu kommen seine Anthropologie, sein rein negativer Dämonenbegriff, ferner seine Prägung durch eine externe Krankheitswahrnehmung, in welcher Rückschlüsse auf das körperliche Innere des Menschen zumeist fehlen. Als Missionsschrift gegenüber nicht an Jesus glaubenden Juden ist das Markusevangelium allerdings

nicht geplant und auch nicht geeignet. Die religionsgeschichtlichen Parallelen sind u. a. in den Kommentaren von A. Y. Collins und L. Hartman geboten sowie in dem von B. Chilton u. a. erarbeiteten »Handbook« einerseits, dem »Neuen Wettstein« andererseits. Parallelen aus dem »Judentum des Zweiten Tempels« werden in einer neu projektierten Kommentarreihe (»Corpus Iudaeo-Hellenisticum Novi Testamenti«) einer (erneuten) Prüfung und Auswertung unterzogen werden.

## 1.2 DATIERUNG UND LOKALISIERUNG

Datiert wird das Markusevangelium zumeist in die Zeit kurz nach dem jüdisch-römischen Krieg. Die These, in dem Qumran-Fragment 7Q5 sei Mk 6, 52 f. geboten, hat sich mit Recht nicht durchgesetzt. Die Lokalisierung in Rom aufgrund von Mk 7, 26 (»Syrophönizierin«); 12, 44 (»Quadrans«) und 13, 14 (»Flucht auf die Berge« – dort standen die römischen Legionen!) ist umstritten: Der Quadrans mag als kleinste Münze überall sprichwörtlich gewesen sein; der Ausdruck »Syrophönizierin« ist auch im östlichen Mittelmeerraum sinnvoll. Für eine Herkunft von dort her könnten auch die aramäischen Fremdwörter sprechen, ebenfalls die aktualisierenden Warnungen Mk 13, 5 f. 21–23.

## 1.3 SPRACHE UND STIL

Zu *Sprache und Stil* des Markusevangeliums wurden 1984 zwei Arbeiten veröffentlicht, die im Ergebnis völlig divergieren: P. Dschulnigg zufolge war der Verfasser semitischsprachiger palästinischer Judenchrist (586); nach M. Reiser hingegen beschränken sich Semitismen im Markusevangelium fast ganz auf Wortschatz, Semantik und Phraseologie; Voranstellung des Verbuns, asyndetische Fügungen sowie parataktisches »und«, gemeinhin als Zeichen eines semitisierenden Griechisch angesehen, finden sich auch in hellenistischer Volksliteratur wie Achilles Tatius und dem Alexanderroman aus dem 3. Jh. n. Chr (164 f.). Heute wird zumeist dieser letztere Ansatz favorisiert.

## 1.4 HÖRER-/LESERSCHAFT

Der Adressatenkreis ist mehrheitlich heidenchristlich; aramäische Fremdwörter werden übersetzt, jüdische Sitten erklärt (Mk 7, 3 f.). Vorkenntnisse über grundsätzliche Lehren des Christentums sind vorausgesetzt (viele Begriffe werden nirgends erklärt), typisch heidenchristliche Probleme hinsichtlich des Monotheismus und der Sexualmoral (vgl. 1 Kor 6, 12–20; 10, 20 f.) werden nicht angesprochen.

## 2 DIE FRAGE DER GATTUNG

Die früher gängige Bezeichnung des Evangeliums als einer Gattung *sui generis* war nicht selten von apologetischen Wertungen geleitet (das Christentum hat auch literarisch etwas Neues in die Welt gebracht). Als Gattungsmuster werden heute vor allem antike Historiographie und antike Biographie diskutiert; antike Historiographie sucht den Ablauf von Geschichte zu begründen; antike Biographie stellt eine Person vor Augen, deren Ethos in pädagogischer Absicht dem Leser nahegebracht werden soll.

E.-M. Becker charakterisiert den Evangelisten aufgrund der Benutzung von Quellen (z. B. Mk 2, 1–3, 6) und einzelnen lokal verorteten Traditionen (z. B. Mk 2, 23–28; 10, 46–52; 12, 35–37) sowie der redaktionellen Bearbeitung all diesen Materials als prähistoriographischen Autor. Doch zeigt sich der Evangelist um eine chronologische Einordnung der von ihm berichteten Ereignisse nirgends bemüht (es sind stets wir, die wir unser entsprechendes Vorwissen eintragen müssen) und lässt nirgends das Gespür für eine kritische Infragestellung der ihm vorliegenden Traditionen erkennen; politische Eliten werden entweder mit falschem Titel (Herodes Antipas) oder völlig ohne Titel vorgestellt (Pontius Pilatus).

Bevorzugt wird heute zumeist die von Ch. Talbert entwickelte und vor allem durch D. Dormeyer propagierte Einordnung in die antike Biographie. Eine antike Biographie schließt nicht immer die Schilderung der Entwicklung eines Charakters ein – insofern ist die Zuordnung des Markusevangeliums unproblematisch (ein gewisser Sondercharakter besteht eher darin, dass das Markusevangelium für Leser gedacht ist, die bereits im Christentum sozialisiert sind). Für die Nähe der Evangelien zur antiken Philosophen- und Herrscherbiographie ist der Dreitakt: »Vorbereitung zum öffentlichen Auftreten – öffentliches Auftreten – Tod« in Anschlag gebracht worden. Speziell in der Passionsgeschichte fließen, so D. Dormeyer, griechisch-römische Exitus-Literatur (Mk 14, 1–42), hellenistische Märtyrerakte (Mk 14, 43–15, 20) und jüdische Martyriumstradition (Mk 15, 20b–41) zusammen. Nach D. Wördeermann (287 f.) besteht zwischen Evangelium und *bíos* (z. B. einer Biographie Plutarchs) ein Verhältnis der Analogie: Gleichartigkeit besteht darin, dass aus der Kenntnis der Person und ihres Wirkens die Erkenntnis dessen erwächst, was an ihr zur Darstellung gebracht werden soll; die Differenz besteht in der Orientierung des Helden an der philosophisch-ethischen Tugend bzw. dem Willen Gottes.

### 3 METHODEN DER EXEGESE

#### 3.1 NARRATIVE CRITICISM

Schon seit längerem hat die redaktionskritische Synoptikerforschung aufgrund der Divergenz der erzielten Ergebnisse ihre Dominanz zugunsten einer literaturwissenschaftlich orientierten Exegese verloren, die einen Text wie das Markusevangelium als kohärente und literarisch autonome Größe ernst nimmt. Im sog. *narrative criticism* (vgl. Rhoads; Hahn; Eisen) analysiert man die Rolle des Autors (genauer: des »impliziten« Autors, wie er von den Lesenden wahrgenommen zu werden wünscht) gegenüber den Lesenden. Der Autor ist narrativ (!) allwissend, d. h. er kennt die Gefühle (Mk 14, 11.19), Gedanken (Mk 2, 6–8) und Handlungsmotive (Mk 8, 11; 11, 32) der Akteure. Dadurch sowie durch hintergrunderhellende Kommentierungen (vgl. Mk 7, 3 f.; 7, 19 fine; 12, 18) verschafft er sich Vertrauen auf die Zuverlässigkeit seiner Erzählung. Durch die Zuweisung von Reden und Handlungen an die einzelnen Akteure und durch bewertende Kommentare erzeugt er ein bestimmtes Bild dieser Akteure; die Lesenden sollen dahin gebracht werden, vom Standpunkt des impliziten Autors Stellung für oder gegen die Akteure zu beziehen. Der theologische Standpunkt des Erzählers ist mit dem des Protagonisten Jesus identisch, dessen Standpunkt wiederum mit dem Standpunkt Gottes (vgl. Mk 8, 33). In einem zweiten Schritt ist es, da Markus nicht fiktionale Literatur schreiben will, angemessen, diese Textwelt mit der realen Welt der erzählten Geschichte oder auch des Autors ggfs. kritisch zu korrelieren.

#### 3.2 READER-RESPONSE CRITICISM

Literaturwissenschaftliche Beobachtung zum Akt des Lesens ergab, dass ein Text keineswegs nur ein einziges Sinnpotential enthält, und darüber hinaus, dass der Bedeutungsgehalt eines Textes in gewissem Sinne nicht nur durch textinterne Signale präjudiziert wird, dass vielmehr die Lesenden ihn allererst konstituieren. Ausschlaggebend dafür sind die Welt, in der die Lesenden leben, mit den ihr eigenen kulturellen Prägungen, sowie andere Texte, die die Lesenden schon kennen. So werden Assoziationen zur außertextuellen Welt ebenso hergestellt wie innerhalb des Textes, ohne Rücksicht darauf, ob der Autor diese Assoziationen im Sinne hatte. Kombiniert man diesen Zugang mit dem i. F. dargestellten Zugang der Intertextualität, so erscheint das Problem der unmarkierten Zitate (Stellen, an denen u. E. aus der Schrift zitiert wird, ohne dass dies mit einer Einleitungsformel gekennzeichnet wird) in neuem Licht: Inwieweit kann man sicher sein, dass das, was wir dank

heutiger wissenschaftlicher Hilfsmittel als Anspielung seitens des Autors vermuten können, auch für die Lesenden als Anspielung durchschaubar war?

### 3.3 INTERTEXTUALITÄT

Der Begriff Intertextualität nimmt das Verhältnis eines Textes zu (möglichen) Prätexten in den Blick. Es geht aber nicht einfach um eine statistische Erfassung dessen, dass und was der Evangelist aus dem Alten Testament zitiert, vielmehr um eine hermeneutische Kategorie: Das Selbstverständnis eines Textes im Gegenüber zu Prätexten wird bedacht. Deutlich ist, dass der Evangelist Markus trotz deutlicher Distanz zu Teilen der Tora (vgl. Mk 2, 23–28; 7, 19) nicht auf den Rückbezug auf die Heilige Schrift Israels verzichten will (vgl. schon die Einleitung Mk 1, 2 f., deren Gewicht zunehmend Beachtung findet). Es liegt auf der Hand, dass Fragen des christlich-jüdischen Gesprächs berührt werden. B. van Iersel hat erstmals umfassend von diesem Paradigma aus das Markusevangelium kommentiert.

### 3.4 SOZIALGESCHICHTLICHE EXEGESE

Sozialgeschichtliche Exegese hat sich als Gegenpol gegen eine einseitig am Individuum in existentialer Interpretation interessierte Theologie und gegen eine zu einseitig auf die Textwelt gerichtete Exegese des Strukturalismus etabliert. Als typische Fragen können gelten: In welchen sozialen Gegebenheiten und Prozessen lebten die Gruppen der ersten Anhänger Jesu? Welche ökonomischen Abhängigkeiten, welche Kommunikationsvorgänge werden sichtbar? Wie wird in der Textwelt Gesellschaft wahrgenommen? Für das Markusevangelium zeigt sich: Politische und wirtschaftliche Eliten sind Teil der Textwelt (Pontius Pilatus muss nicht eigens vorgestellt werden), werden jedoch zumeist (Ausnahme: Joseph von Arimathia) aus einer Perspektive »von unten« betrachtet: Statthalter und Klientelkönige erscheinen nur als Gegner des Täufers (Mk 6, 14–29), Jesu (Mk 15, 1–15) und der Anhänger Jesu (Mk 13, 9); eine Bemerkung über die Überzeugungskraft des Christentums auch für Höhergestellte (das ist die Textpragmatik von Apg 26, 28) ist im Markusevangelium (noch) nicht im Blick.

## 4 THEOLOGISCHE THEMEN DES MARKUSEVANGELIUMS

Das »Messiasgeheimnis« hat seine dirigierende Funktion weithin verloren, auch wenn nach wie vor die Zuordnung der (im Markusevangelium reichlich fließenden) Wundertradition mit der Passionstradition als Aufgabe bestehen

bleibt. In der Diskussion der letzten Jahrzehnte sind andere Themen in den Vordergrund getreten.

#### 4.1 MARKUS UND DIE HEILIGE SCHRIFT ISRAELS

Neuere Forschungen bestätigen grundsätzlich den schon von A. Suhl erhobenen Unterschied des Markusevangeliums zu den Evangelien nach Matthäus und Lukas: Markus denkt nicht im Schema »Weissagung-Erfüllung« (so Matthäus) oder in einer nach Epochen gegliederten Heilsgeschichte (so Lukas), bei Markus hingegen werden »... vom gegebenen ntl. Tatbestand aus ... atl. Wendungen in die Schilderung aufgenommen« (65; vgl. 169). Markus benutzt Strukturmuster und Themen des Alten Testaments, um seinen biblisch gebildeten Lesern verschiedene Aspekte der Identität Jesu und seiner Beziehung zu der durch sein Geschick inaugurierten Gemeinschaft klarzustellen (Marcus, 199–203). Er hat keineswegs nur einzelne Schrifttexte vor Augen, die er in dem Jesusgeschehen erfüllt sieht, sondern sieht dieses als Ganzes als Erfüllung des Willens Gottes, wie er in der Hl. Schrift insgesamt zu finden ist. So können Schriftworte (Mk 1, 2 f.; 14, 27) als Worte der 1. Sg. gelten, in denen Gott direkt spricht (E. M. Boring, 407). C. Breytenbach beobachtet anhand von Mk 7, 10; 10, 4; 12, 19 wie Markus »Jesus als entscheidenden Interpreten des Gesetzes dramatisch in Szene gesetzt« hat (43). Nach F. Wilk ist die Heilige Schrift Israels an wesentlichen Punkten Fundament der Lehre Jesu, diese wiederum Schlüssel zum rechten Schriftverständnis, wie überhaupt im Kontext der durch Jesus inaugurierten Gottesherrschaft ihr eigentlicher Sinn offenbar wird. So ist der Weg Jesu insgesamt in der Schrift vorgezeichnet (207 f.). H. Omerzu zeigt anhand der markinischen Rezeption der Traditionen über Mose und Elia und des Jesajabuches, dass Markus jüdische Geschichte als Geschichte Jesu fortschreibt, die zugleich die Geschichte der Adressaten des Evangeliums konstituiert (99).

In der Rückschau auf die bisherige Diskussion erweist sich methodisch gesehen, dass die Frage, inwieweit der ursprüngliche Kontext eines alttestamentlichen Zitates auch für Markus von Bedeutung ist, nur von Fall zu Fall entschieden werden kann.

#### 4.2 DIE ZEIT JESU UND DIE ZEIT DER GEMEINDE

Sah die traditionelle redaktionskritische Markuskforschung das Evangelium als bestimmt von der Verkündigung des Erhöhten, der zugleich als in der Gemeinde gegenwärtig gedacht wird, so wird in neueren Untersuchungen der Abstand zwischen der Zeit der irdischen Anwesenheit Jesu und der

Gegenwart der Gemeinde deutlich akzentuiert. Die Zeit der irdischen Anwesenheit Jesu war, so D. S. du Toit, eine Heilszeit, die Abwesenheit Jesu bedingt Unheil (Mk 2, 20), bestehend in gesellschaftlicher Ausgrenzung und Verfolgung (Mk 13, 9–13), aber auch (Mk 13, 5 f.) in Falschprophetie, die den Anspruch erhebt, »die Gegenwart des Auferstandenen ... in den nachösterlichen Gemeinden zu vermitteln« (442). Die Stelle des Irdischen vertritt in der Gegenwart der Gemeinde nicht der Erhöhte, sondern das Evangelium: »Die nachösterliche Verkündigung des Evangeliums besteht ... im fortgesetzten Verkündigen des zukünftig und eschatologisch ausgerichteten Evangeliums des irdischen Jesus, das vom baldigen Anbrechen des Gottesreiches handelte, das das Kommen des Menschensohnes endgültig herbeiführen wird, welcher jedoch zuvor leiden, sterben und auferstehen müsse« (440 f.). Die Worte des Irdischen bleiben immer gültig (Mk 9, 7) und bedürfen keiner nachösterlichen Ergänzung (Mk 13, 23). Bei Unterschieden im Einzelnen ist auch eine gewisse Nähe zu Joh 13–16 zu beobachten.

### 4.3 ANTHROPOLOGIE

Anthropologie wird heute nicht mehr nur zu Paulus und Lukas, sondern auch zu Markus erörtert, und sie wird nicht mehr nur als Frage der Gottesbeziehung des Menschen diskutiert, sondern auch als Frage nach der Darstellung seiner Selbst- und Sozialbezüge; Theorien aus anderen Humanwissenschaften werden fruchtbar gemacht. M. Fander veranschaulicht, dass die Integration von Frauen in die Gemeinschaft der Nachfolgenden keineswegs eine (Wieder-)Anpassung an gesellschaftliche Normen bedeutet. In Mk 5, 25–34 ist die Frau die Hauptperson, deren Aktivität durch Jesus bestätigt wird; in Mk 7, 24–30 wird Jesus durch das Argument der Syrophözinierin überwunden (eine vergleichbare Erzählung mit einem männlichen Gegenpol existiert nicht), und auch in Mk 14, 3–9 wird das gängige Frauenbild verlassen (178 f.). T. Vogt deutet die Sturmstillungsgeschichte als Aufforderung zur Hoffnung, die Handlungskompetenz auch unter leidvollen Erfahrungen vermittelt, Mk 5, 25–34 als Einladung zur Empathie gegenüber Stigmatisierten und als Aufforderung zur Neubewertung der Rolle der Frau in der Gemeinde, die Gethsemanegeschichte als Kontrastgeschichte: Jesus willigt ichgestärkt in das Leiden ein, das Verhalten der Jünger ist letztlich Realitätsflucht (100.135–141.183). Nach E. Reinmuth kommt das Humanum Jesu als »Kontrastentwurf zur Wirklichkeit der Menschen« (78) zu stehen; der Weg Jesu lässt sichtbar werden, wie Menschen sich u. a. »in Machtausübung (Mk 10, 35–45), verweigerter Vergebung (2, 1–12), Selbsterhaltung« (83) definieren. P. von Gemünden hat die Wertung der Affekte im Neuen

Testament untersucht. Der Evangelist Markus fordert, dass Gemeindeglieder angesichts der Situation sozialer Ausgrenzung und Verfolgung extreme Affektkontrolle leisten, nämlich die Affekte ausrotten (250). C. Jochum-Bortfeld zufolge (172-195) spricht das Markusevangelium gerade denen Subjektsein zu, die dem gängigen griechisch-römischen Vollkommenheitsideal des erwachsenen Mannes der Oberschicht nicht entsprechen: der Frau aus dem fremden Volk (7,24-30), dem blinden Bettler (10,46-52), der Witwe (12,41-44).

#### 4.4 IMPERIUMSKRITISCHE AUSLEGUNG

Seit ca. 20 Jahren wird das Markusevangelium nicht selten als mehr oder minder subtile Kritik am Imperium Romanum und seiner faktisch auf militärischer Gewalt beruhenden Ideologie gelesen. Als Textelemente, die einer imperiumskritischen Markuslektüre zugänglich sind, gelten die Begriffe »Evangelium« (Theißen, 270-284; Ebner; Carter, 17) und »Sohn Gottes«, gerade in Anwendung auf den Gekreuzigten (Reinmuth, 84 f.; Ebner, 34 f.; Winn), die Vorstellung von der Gottesherrschaft (Beck, 90-93), der Dämonenname »Legion« in Mk 5,9 (Carter, 17) und die Schweineherde in Mk 5,13; ferner Mk 10,35-45 als Zeichnung einer Gegengesellschaft (Roloff, 95; Schreiber, 82 f.) sowie Mk 12,17, bei dem das Schwergewicht auf der zweiten Hälfte ruht (Wengst, 78-80; Bünker, 95), ferner die urchristlichen Rituale Taufe und Abendmahl (Strecker, 133-153, mit eindrucksvoller Kontrastierung von Mk 6,30-44; 14,12-26 und Mk 6,17-29). Das Markusevangelium sei ein Gegen-Evangelium gegen Vespasian, der sich nach Ende des Mehrkaiserjahres 68/69 und des jüdisch-römischen Krieges als Friedensbringer feiern ließ (Ebner, Winn). In Abgrenzung davon deutet H. N. Roskam das Markusevangelium als apologetischen Text, der das Christentum als politisch ungefährlich darstellt, aber den Christen helfen will, sich in der Situation der Verfolgung zu bewähren.

An der Infragestellung des Systems des Prinzipats haben sich Christen nicht beteiligt. Allerdings ließen manche von ihnen für die von Mk 12,17; 1 Petr 2,17 genährte Unterscheidung zwischen der Verehrung für den Kaiser und der Anbetung, die nur Gott gebührt, ihr Leben. Veränderte politische Rahmenbedingungen heute (neue Möglichkeiten der Demokratie einerseits, neue Probleme im Zuge des Neoliberalismus andererseits) lassen jedoch auf ideologiekritische Interpretationsmöglichkeiten neu aufmerksam werden. Die Motive »Glaube als Befreiung zum Handeln« und »die christliche Gemeinde als Kontrastgesellschaft« können erneut die gesellschaftskritische Relevanz des Christentums zur Geltung bringen.



## 5 SCHLUSS

Die neuere Markusforschung zeigt, dass sich Exegetinnen und Exegeten deutlich selbstkritischer als früher dessen bewusst sind, was wir über dieses älteste Evangelium naturgemäß nicht wissen können. Mancher Konsens hat sich etabliert, u. a. in der Anwendung des *narrative criticism* auf den als Gesamtwerk zu lesenden Endtext sowie im Grundsätzlichen (!) hinsichtlich seiner Einbindung in einen doppelten religionsgeschichtlichen Kontext. Offen ist nach wie vor die adäquate Beschreibung seiner sprachlichen Gestalt, an der schon Matthäus und Lukas Verbesserungen vornahmen. Theologische Herausforderungen bestehen in der Interpretation des Markusevangeliums hinsichtlich seines Verhältnisses zur Heiligen Schrift Israels und seiner Situierung in dem und für das Milieu griechisch-römischer Unterschichten.

### LITERATUR

- N. Beck*, *Anti-Roman Cryptograms in the New Testament*, Studies in Biblical Literature 127, rev. ed. New York 2010.
- E.-M. Becker*, *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie*, WUNT 194, Tübingen 2006.
- R. von Bendemann*, Christus der Arzt. Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums, BZ NF 54, 2010, 36–53; 162–178.
- M. E. Boring*, *Mark: A Commentary*, The New Testament Library, Louisville-London 2006.
- C. Breytenbach*, Die Vorschriften des Mose im Markusevangelium, ZNW 97, 2006, 23–43.
- M. Bünker*, »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist!« – Aber: Was ist des Kaisers? Überlegungen zur Perikope von der Kaisersteuer, Kairos 29, 1987, 85–98.
- W. Carter*, *The Roman Empire and the New Testament. An Essential Guide*, Nashville 2006.
- B. Chilton*, *A Comparative Handbook to the Gospel of Mark. Comparisons with Pseudepigrapha, the Qumran Scrolls, and Rabbinic Literature*, Leiden 2010.
- A. Y. Collins*, *Mark: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2007.
- D. Dormeyer*, *Das Markusevangelium*, Darmstadt 2005.
- P. Dschulnigg*, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, SBB 11, Stuttgart 1984.
- D. S. du Toit*, Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen, WMANT 111, Neukirchen 2006.
- M. Ebner*, *Evangelium contra Evangelium. Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavier*, BN 16, 2003, 28–42.

- U. E. Eisen, Das Markusevangelium erzählt. Literary Criticism und Evangelienauslegung, in: S. Alkier, R. Brucker (Hg.), Exegese und Methodendiskussion, TANZ 23, Tübingen 1998, 135-153.
- M. Fander, Die Stellung der Frau im Markusevangelium, MThA 8, Altenberge 1989.
- P. von Gemünden, Affekte und Affektkontrolle im antiken Judentum und Urchristentum, in: G. Theißen, P. v. Gemünden (Hg.), Erkennen und Erleben, 249-269.
- F. Hahn (Hg.), Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markuskforschung, Stuttgart 1985.
- L. Hartman, Mark for the Nations. A Text- and Reader-Oriented Commentary, Eugene 2010.
- B. van Iersel, Markus: Kommentar (ndl. 1986), Düsseldorf 1993.
- C. Jochum-Bortfeld, Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit, BWANT 178, Stuttgart 2008.
- J. Majoros-Danowski, Elija im Markusevangelium. Ein Buch im Kontext des Judentums, BWANT 180, Stuttgart 2008.
- J. Marcus, The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark, Louisville 1992.
- H. Omerzu, Geschichte durch Geschichten. Zur Bedeutung jüdischer Traditionen für die Jesusdarstellung des Markusevangeliums, Early Christianity, 2, 2011, 77-99.
- E. Reinmuth, Anthropologie im Neuen Testament, Tübingen-Basel 2006.
- M. Reiser, Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur, WUNT 2/11, Tübingen 1984.
- D. Rhoads, J. Dewey, D. Michie, Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel, Minneapolis 32012.
- J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, NTD.E 10, Göttingen 1993.
- H. N. Roskam, The Purpose of the Gospel of Mark in its Historical and Social Context, NTS 114, Leiden 2004.
- U. Schnelle, M. Labahn, Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus, Teilband 1,1: Texte zum Markusevangelium, Berlin 2008.
- S. Schreiber, Caesar oder Gott, BZ 48, 2004, 64-85.
- Chr. Strecker, Macht - Tod - Leben - Körper. Koordinaten einer Verortung der frühchristlichen Rituale Taufe und Abendmahl, in: G. Theißen, P. von Gemünden (Hg.), Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums, Gütersloh 2007, 133-153.
- A. Suhl, Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium, Gütersloh 1965.
- G. Theißen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien, NTOA 8, Fribourg-Göttingen 31992.
- Th. Vogt, Angst und Identität im Markusevangelium. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag, NTOA 26, Fribourg-Göttingen 1993.
- K. Wengst, Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986.

- F. *Wilk*, Die »Schriften« bei Markus und Paulus, in: *O. Wischmeyer u. a.* (Hg.), *Paul and Mark. Comparative Essays Part I: Two Authors at the Beginning of Christianity*, BZNW 198, Berlin-Boston 2014, 219.
- A. *Winn*, *The Purpose of Mark's Gospel*, WUNT 2/45, Tübingen 2008.
- D. *Wördemann*, *Das Charakterbild im bíos nach Plutarch und das Christusbild im Evangelium nach Markus*, SGKA 1, 19, Paderborn 2002.