

Anthropologie im Markusevangelium

Martin Meiser

I. Einleitung

Die Themenstellung bedarf einer gewissen Rechtfertigung.¹ Markus schreibt keinen anthropologischen Traktat, und in antiker Christentumskritik war nicht das spezifisch Markinische der Anthropologie strittig und konnte es auch nicht sein.² Auch in moderner Forschung werden anthropologische Aussagen des Markusevangeliums nicht selten in eine Gesamtdarstellung der Anthropologie der Synoptiker bzw. des historischen Jesus integriert.³ Trotzdem ist es sinnvoll, das im ältesten Evangelium zumeist implizit Vorausgesetzte zu erheben: Spezifisch markinische theologische Motive wie das Jüngerunverständnis gerade angesichts des Leidens Jesu stehen mit dem in Wechselwirkung, wie man seine Anthropologie beschreiben kann.

Ein weiteres Bedenken ergibt sich aus der Zielsetzung dieses Bandes, das Neue Testament mit Texten aus der griechisch-römischen Umwelt zu vergleichen: Es ist durchaus fraglich, ob Markus beispielsweise bei Exorzismen auf griechisch-römischer Tradition aufbaut.⁴ Auch werden anthropologische Sachverhalte manchmal gerade zu den biblischen Speise- und Reinheitsgeboten erörtert. Trotzdem kann man fragen, wie seine ersten Hörer, wohl aus griechisch-römischem Kulturkreis stammend, seine Anthropologie wahrgenommen haben mögen.

¹ Ich danke Heike Omerzu herzlich für die ebenso gründliche wie wohlwollend-kritische Lektüre. Für verbleibende Unstimmigkeiten bin selbstverständlich ich verantwortlich.

² Kritik an der schriftstellerischen Leistung des Markus entzündete sich anhand anderer Themen, z. B. an der problematischen Zuweisung des Mischzititates Mk 1,2f. an Jesaja, so Porphyrius, *Frgm.* 9, A. von Harnack (S. 48 f.); mitgeteilt bei Hieronymus, *in Marc.*, CC SL 78, 453.

³ Vgl. U. Schnelle, *Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes* (BThSt 18), Neukirchen 1991, 13–43 (ihm geht es um den historischen Jesus); O. Wischmeyer, *Menschsein – Neues Testament*, in: C. Frevel/O. Wischmeyer, *Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB Themen 11), Würzburg 2003, 61–117, hier 85–88 (ihm geht es um die Anthropologie der synoptischen Jesustradition).

⁴ G. S. Oegema, *Jesus' casting out of demons in the gospel of Mark against its Greco-Roman background*, in: *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt. Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment* (hg. v. H. Lichtenberger/A. Lange/K. F. D. Röhmel), Tübingen 2003, 505–518, hier 516.

Die Forschungsgeschichte zur Anthropologie zeigt ein Dreifaches: 1. Nach dem Bild des Menschen wird zunehmend nicht mehr nur hinsichtlich der (gestörten und zu heilenden) Gottesbeziehung des Menschen und dem von ihm geforderten Handeln, sondern auch hinsichtlich seiner psychologisch zu beschreibenden Selbstbeziehung und seiner Sozialbezüge gefragt. Damit verbindet sich 2., dass zugleich immer häufiger Theorien aus anderen Humanwissenschaften für die Darstellung fruchtbar gemacht werden. 3. wird auch nicht mehr in ungeschichtlicher Abstraktion nach zeit- und kulturunabhängigen Konstanten im Menschen gefragt, vielmehr werden historisch konkrete und gesellschaftlich bedingte anthropologische Entwürfe der Antike in ihrem umgebenden kulturellen Horizont gewürdigt.

Thea Vogt⁵ deutet Mk 4, 35–41 mit Hilfe der der kognitiven Emotionstheorie von R. S. Lazarus als Aufforderung zur Hoffnung, die Handlungskompetenz auch unter leidvollen Erfahrungen vermittelt⁶, Mk 5,25–34 mit Hilfe der Stigmatisierungstheorie E. Goffmans als Einladung zur Empathie gegenüber Stigmatisierten und Kranken sowie zur Neubewertung der Stellung der Frau in der Gemeinde⁷, Mk 10,17–31 mit Hilfe der von E. Erikson entwickelten Identitätskategorien und der Angsttypologie F. Riemanns als Aufforderung zum Loslassen innerhalb einer stabilisierenden Solidarität der Jünergemeinschaft⁸, Mk 14,32–42 mit Hilfe aller drei psychologischer Modelle als Kontrastgeschichte: Während sich in Jesus durch das Gebet eine kognitiven Umstrukturierung vollzieht, die ihn ich gestärkt in das Leiden einwilligen lässt, ist das Verhalten der Jünger letztlich Realitätsflucht⁹. So will das Markusevangelium in einer Krisenzeit jüdisch-christliche Identität ermöglichen und Angstbereitschaft einüben.

Joachim Gnilka¹⁰ zufolge wird im Markusevangelium vor allem die physische Not des Menschen betont, die seine Existenz bestimmt, während demgegenüber die Rede von seiner Sündhaftigkeit eher zurücktritt. Es ist das Anliegen des Markus, „das Interesse seiner Leser auf dieses konkrete Elend (scil. der Bedrohung der menschlichen Existenz durch Krankheit und Not) hinzuweisen“¹¹. Eine mögliche textpragmatische Funktion ergibt sich, wenn man Gnilkas Hinweis auf den Tadel der Jünger in Mk 9,18 f. ernst nimmt, in der Weise, dass man aus der Vielzahl der bei Markus berichteten Exorzismen und Therapien die Notwendigkeit einer Ethik diakonischen Handelns in der Nachfolge Jesu ableitet.

⁵ Th. Vogt, *Angst und Identität im Markusevangelium. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag* (NTOA 26), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1993.

⁶ A. a. O., 100.

⁷ A. a. O., 135–141.

⁸ A. a. O., 183.

⁹ A. a. O., 223.

¹⁰ J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments* (HThK N.T.S V), Freiburg/Basel/Wien 1994, 167–167.

¹¹ A. a. O., 165.

Nach Eckhart Reinmuth¹² enthält „der Weg des Menschensohnes [...] eine kritische anthropologische Komponente. Er lässt sichtbar werden, wie Menschen sich in Machtausübung (Mk 10,35–45), verweigerter Vergebung (2,1–12), Selbsterhaltung und verbrauchendem, einverleibendem Verstehen [...] definieren“¹³. Die Jesus-Christus-Geschichte hat unmittelbare anthropologische Relevanz¹⁴, indem das Humanum Jesu als „Kontrastentwurf zur Wirklichkeit der Menschen“¹⁵ zu stehen kommt. Das „verkennen die Zebedaiden in Mk 10,35–45 gründlich. Dass die Jünger gerade bei der Erkenntnis der Notwendigkeit des Leidens Jesu scheitern, zwingt die Leser dazu, „sich mit ihrem (scil. der Jünger) Weg auseinanderzusetzen und den eigenen zu reflektieren“¹⁶. Dabei helfen einige Randfiguren, der Blinde, der Jesus folgt (10,52), die Frau, die Jesus salbt, weil sie um den Tod weiß (14,7 f.), Simon von Kyrene, der Jesus das Kreuz trägt (das Verbum ist dasselbe wie in 8,34!), oder Joseph von Arimathia, der – statt der Freunde und Verwandten – Jesus begräbt.

Udo Schnelle¹⁷ zufolge ist die „Praxis des Zusammenlebens von Christen jüdischer und griechisch-römischer Religiosität“¹⁸ in der markinischen Gemeinde anthropologisch darin begründet, dass nicht mehr die Ritualvorschriften der Thora, sondern die aus dem „Herzen“ kommenden Gedanken des Menschen das Kriterium der Gottesbeziehung sind. Die Verweise auf den „Glauben“ bei den Hilfesuchenden wie den Jüngern ermuntern die Gemeindeglieder, „den rettenden Glauben zu ergreifen und zu handeln“¹⁹, d. h. den Weg in die Nachfolge zu gehen, wohl wissend, dass dies ein Weg der Leidensnachfolge ist.

Die Arbeit von Carsten Jochum-Bortfeld²⁰ fügt sich in eine heute stärker zum Zuge kommende romkritische Gesamtinterpretation des Markusevangeliums ein. Gegen den realpolitischen wie den ideologischen Machtanspruch des Imperium Romanum setzt Markus dieser Interpretationslinie zufolge²¹ subversive

¹² E. Reinmuth, *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen/Basel 2006.

¹³ A. a. O., 83.

¹⁴ Dass in der Reihenfolge Tiere – Mensch in Dan 7 ein Rückbezug zu Gen 1 vorliegen und auch der neutestamentliche Menschensohnbegriff „eine Anspielung auf die Erschaffung des Menschen und seine ursprüngliche Bestimmung enthalten“ (a. a. O., 73) soll, ist mir nicht evident geworden.

¹⁵ A. a. O., 78.

¹⁶ A. a. O., 90.

¹⁷ U. Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, 391–393.

¹⁸ A. a. O., 88.

¹⁹ A. a. O., 393.

²⁰ C. Jochum-Bortfeld, *Die Verachteten stehen auf: Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschbildern seiner Zeit (BWANT 178)*, Stuttgart 2008.

²¹ Allerdings ist sie nicht die einzige. H. N. Roskam, *The Purpose of the Gospel of Mark in its Historical and Social Context (NT.S 114)*, Leiden 2004, deutet das Markus als apologetischen Text, der u. a. durch seine Darstellung des politisch ungefährlichen Jesus im Hinblick auf die zu erwartenden oder bereits eingetretenen Verfolgungen, bei denen die jüdischen Autoritäten die Christinnen und Christen den Römern ausliefern, Ermutigung und Mahnung zuteil werden lassen will, in diesen Verfolgungen sich zu bewähren.

Signale, so etwa im Begriff *εὐαγγέλιον*²², in der Zeichnung von Mk 10,42–45 wie von Mk 10,29 f.²³ als Kontrastgesellschaft sowie in der unkonditionierten Zuwendung Jesu an den *ὄχλος*²⁴, in der Zuweisung des Gottessohntitels an den Gekreuzigten²⁵ wie allgemein in der Christologie²⁶, in der Charakterisierung der Dämonen²⁷, vor allem des Dämons „Legion“ (Mk 5,9)²⁸, und einiger menschlicher Akteure²⁹. Auch Wunder Jesu wie die Heilung eines Gelähmten³⁰ oder die Verfluchung des Feigenbaums³¹ können herrschaftskritisch gedeutet werden; selbst die urchristlichen Rituale Taufe und Abendmahl haben ihre subversive Spitze.³² So gilt das Markusevangelium dieser Auslegungsrichtung zufolge im Gegenüber zur Propaganda für die nicht durch Herkunft legitimierten Flavier manchen als „Anti-Evangelium“.³³ Ausgangspunkt für Jochum-Bortfelds Arbeit ist die Einsicht von Max Weber und Pierre Bourdieu, dass das Menschenbild

²² G. Theißen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (NTOA 8), Freiburg (Schweiz)/Göttingen ³1992, 270–284; M. Ebner, Evangelium contra Evangelium. Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavier, BN 16 (2003), 28–42; W. Carter, *The Roman Empire and the New Testament. An Essential Guide*, Nashville 2006, 17.

²³ W. Carter, *Roman Empire*, 52 (s. Anm. 22). Unter den Nachfolgern Jesu sollten natürliche wie geschaffene Ressourcen geteilt werden; sie sind nicht das Privateigentum eines einzelnen.

²⁴ V. Küster, Jesus und das Volk im Markusevangelium. Ein Beitrag zum interkulturellen Gespräch in der Exegese (BThSt 28), Neukirchen 1996, 93 f.

²⁵ E. Reinmuth, Anthropologie (s. Anm. 12), 84 f., zuvor schon M. Ebner, *Evangelium* (s. Anm. 22), 34 f., der die Tatsache, dass in Mk 15,39 der bestimmte Artikel fehlt, als „ungeheuerer Aufwertung Jesu“ (35) zu würdigen weiß, die noch „in der Phase der schwankenden Anerkennung Vespasians als neuem ‚Sohn Gottes‘“ (a. a. O.) erfolgt.

²⁶ A. Winn, *The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda* (WUNT II/245), Tübingen 2008.

²⁷ H. C. Waetjen, *A Reordering of Power. A Socio-Political Reading of Mark's Gospel*, Minneapolis 1989, xiii. Für Waetjen waren insgesamt eigene Erfahrungen mit Kolonialismus und Postkolonialismus in Kenia, Südafrika und Zimbabwe ausschlaggebend (xiv).

²⁸ W. Carter, *Roman Empire*, 17. Zu Mk 5,13 verweist er darauf, dass das Wappentier der an der Zerstörung Jerusalems beteiligten Legio X Fretensis eben das Schwein war. „The scene shows Jesus' power over Rome and the latter's destruction ... declares God's judgment on Rome's imperial order.“ (17 f.).

²⁹ S. Lücking, *Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von Mk 14,1–11* (SBS 152), Stuttgart 1993; H. Kinukawa, *Frauen im Markusevangelium. Eine japanische Lektüre*, Luzern 1995.

³⁰ S. Schroer/T. Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Gütersloh ²2005, 150.

³¹ W. Carter, *Roman Empire*, 50–51: Der Kontext von Mk 11,12–14 legt nahe, den Feigenbaum auf die städtische Elite Jerusalems mit ihrer Kontrolle über den Tempel zu deuten. Dass er zwar Blätter, aber keine Frucht trägt, symbolisiert nach Carter, dass Gottes Leben spendender Segen nicht mehr auf diesem System ruht, das einem Großteil der Bevölkerung so viel Elend bereitet hat.

³² C. Streck, *Macht – Tod – Leben – Körper. Koordinaten einer Verortung der frühchristlichen Rituale Taufe und Abendmahl*, in: *Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums* (hg. v. G. Theißen/P. von Gemünden), Gütersloh 2007, 133–153, mit eindrucksvoller Kontrastierung von Mk 6,30–44; 14,12–26 mit Mk 6,17–29.

³³ G. Theißen, *Evangelischreibung und Gemeindeleitung. Pragmatische Motive bei der Abfassung des Markusevangeliums*, in: *Antikes Judentum und Frühes Christentum*, FS H.

nicht überzeitlich feststeht, sich vielmehr gesellschaftlicher Konstruktion verdankt und insofern historisch bedingt ist. Ist das gängige Menschenbild griechisch-römischer Anthropologie dadurch charakterisiert, dass faktisch nur der männliche Angehörige der Oberschicht als vollwertiger Mensch gilt, so wird Jochum-Bortfeld zufolge im Markusevangelium gerade denen Subjektsein zugesprochen, die im griechisch-römischen Kulturbereich eher am unteren Ende der sozialen wie der materialen Skala standen: der Frau aus dem fremden Volk (7,24–30), dem blinden Bettler (10,46–52), der Witwe (Mk 12,41–44), der ‚öfentlichen Frau‘ (Mk 14,3–9).³⁴

Der vorstehende Überblick zeigt, dass die Themen „Glauben als Befreiung zum Handeln“ und „die christliche Gemeinde als Kontrastgesellschaft“ in einer Zeit als relevant empfunden werden, in der der einzelne, der nicht zur wirtschaftlichen und sozialen Elite westeuropäischer Gesellschaften zählt, leicht aus dem Blick gerät. Es ist zu begrüßen, dass mit der Betonung der gesellschaftskritischen Relevanz der Bibel implizit die Kirchen aufgerufen werden, das Christentum insgesamt in seiner gesellschaftskritischen Relevanz zur Geltung zu bringen. Der vorliegende Beitrag wird dies aufnehmen und zusätzlich auf die affirmativen Implikationen markinischer Anthropologie aufmerksam machen, die dem Menschen helfen, eine kritische Position überhaupt durchzuhalten.

II. Leiblichkeit und Personalität

Hinsichtlich der anthropologischen Terminologie setzt Markus, dessen religionsgeschichtliche Herkunft heute wieder umstritten ist³⁵, wohl gemeinchristliche Binnensprache voraus³⁶, die ihrerseits vornehmlich auf biblischer Terminologie

Stegemann (hg. v. B. Kollmann/W. Reinbold/A. Steudel, BZNW 97), Berlin/New York 1999, 389–414, hier 397.

³⁴ C. Jochum-Bortfeld (s. Anm. 20), Die Verachteten stehen auf, 172–195. S. Schroer/T. Staubli, Körpersymbolik (s. Anm. 30), 115, deuten Mk 7,32–35 ähnlich.

³⁵ Lange Zeit einflussreich war die Position von K. Niederwimmer, Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums, ZNW 58 (1967), 172–188, hier 183 f., der für die heidenchristliche Herkunft des Evangelisten votiert hatte. Für judenchristliche Herkunft plädiert R. Pesch, Das Markusevangelium (HThK 2/1), Freiburg/Basel/Wien 1978, 12, u. a. mit dem bedenkenswerten Argument, dass in früherer Zeit ein Heidenchrist kaum als die Jesustradition verantwortende Autorität in Frage kommt; vgl. ferner C. Focant, L'évangile selon Marc (Commentaire biblique: Nouveau Testament 2), Paris 2004, 33; A. Y. Collins, Mark (Hermeneia), Minneapolis 2007, 6; R. H. Stein, Mark (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids 2008, 8 f.; J. Marcus, Mark 1–8, New York 2000, 17–24.

³⁶ Methodisch erarbeiten lässt sich die gemeinchristliche Binnensprache durch Erhebung der unkommentiert eingeführten theologischen, anthropologischen etc. Begrifflichkeit in mehreren zeitnahen literarkritisch voneinander unabhängigen Quellen. In anthropologischer Hinsicht betrifft dies die Begriffe καρδία und ψυχή (s. u.).

beruht.³⁷ So gewiss Markus Einzeltraditionen aufnimmt, so sehr gilt doch auch, dass er sich wenig Mühe macht, die Terminologie für die Lesenden aus dem griechisch-römischen Kulturkreis verständlich zu machen.³⁸

Das Zentrum menschlichen Denkens, Fühlens und Wollens wird mit καρδία bezeichnet³⁹, während νοῦς fehlt⁴⁰, πνεῦμα hingegen auch vom menschlichen Geist gebraucht werden kann.⁴¹ Die Verwendung von ψυχή, σάρξ und σῶμα richtet sich meist nach biblischen Vorgaben. Das Wort ψυχή steht meist für **נפֿש** oder bezeichnet einfach das „Ich“⁴²; die Bedeutungsmöglichkeit „Seele“ wird für Mk 12,30 zugestanden⁴³ und für Mk 8,36f. kontrovers diskutiert⁴⁴, kann aber auch in Mk 14,34 anklingen: Autorenorientiert mag auf Ps 41 [42],6.12 angespielt sein, für griechisch-römisch gebildete Leser späterer Zeit konnten eine Plutarchstelle assoziieren, dergemäß unsere Seele in der Gegenwart von Tyrannen oder von Menschen, die uns eine grausame Strafe zufügen wollen, schwer betrübt ist.⁴⁵ Von den vier Belegen für σάρξ sind drei biblisch (Mk 10,8

³⁷ Vgl. wiederum die Begriffe καρδία und ψυχή (s. u.). Die Wendung πνεῦμα ἡγεμονικόν in Ps 50 (51),14 hat nicht sprachbildend gewirkt.

³⁸ G. Bornkamm, Das Doppelgebot der Liebe, in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem 70. Geburtstag (hg. v. W. Eltester, BZNW 21), Berlin ²1957, 85–93, hier 88: Markus setzt die Tendenz der Septuaginta fort, die Perikope in einer lexikalisch dem griechischen Empfinden angenäherten Weise wiederzugeben. Ähnlich D. R. A. Hare, Mark (Westminster Bible Companion), Louisville, KY 1996, 159: Den Zusatz διάνοια hat Markus vielleicht mit Rücksicht auf seine griechischen Leser hinzugefügt, die nicht wussten, dass biblisch die καρδία auch als Zentrum des Denkens und Wollens begriffen wird. Sachlich ist beides richtig, doch warum fällt Markus das erst am Ende seines Evangeliums bei seinem vorletzten Beleg für καρδία ein? Mindestens in Mk 4,15 wäre ein entsprechender Hinweis für den Leser doch sinnvoll gewesen, zum Zweck der effizienten Belehrung über christliches Leben. Man wird daher für Mk 12,30 wohl eher auf vormk Tradition schließen dürfen.

³⁹ Charakteristisch ist, dass der Lasterkatalog Mk 7,21f. als aus dem Herzen kommend benennt, was der griechische Leser am ehesten auf das ἐπιθυμητικόν im Sinne Platons zurückführen würde. – Für einen analogen Gebrauch von καρδία in Q vgl. Lk 6,45; 12,34.

⁴⁰ Immerhin verwendet Markus das Verbum νοέω dreimal (7,18; 8,17; 13,14).

⁴¹ Vom Geist in Jesus Mk 2,8; 8,12, vom Geist im Menschen Mk 14,38; dort ist nicht der göttliche Heilige Geist gemeint (so u. a. M. D. Hooker, The Gospel According to Saint Mark, Peabody MA 1991, 349), sondern der menschliche Geist (R. H. Stein, Mark [s. Anm. 35], 664), wie in Ps 76 (77),4.7.

⁴² Mk 3,4; 8,35; 10,45.

⁴³ R. H. Stein, Mark (s. Anm. 35), 561. Vgl. auch R. Feldmeier, Die Krisis des Gottessohnes (WUNT II 21), Tübingen 1987, 149f., mit Verweis auf Dtn 6,5 bzw. Mk 12,30: „Als Zentrum der Vitalität ist die ψυχή / **נפֿש** auch der Ort der Gemütsbewegungen ... So bezeichnet **נפֿש** dann vor allem die Personen in ihrer Innenseite und nähert sich der Bedeutung des deutschen „Seele“

⁴⁴ A. Y. Collins, Mark (s. Anm. 35), 409 übersetzt mit „soul“; J. Gnlika, Das Evangelium nach Markus II (EKK 2/2), Zürich/Neukirchen 1986, 21, übersetzt in Mk 8,36f. mit „Leben“, Hare, Mark, 97 (s. Anm. 38), und R. H. Stein, Mark (s. Anm. 35), 406, übersetzen in Mk 8,36f. einheitlich mit „life“. – Ähnlich oszilliert der Begriff ψυχή semantisch in Q: Auch da steht er überwiegend für „Leben“, aber in Mt 10,28 par. Lk 12,22 spielt der Leib-Seele-Gegensatz mit hinein, ohne dass die Unsterblichkeit der Seele behauptet würde.

⁴⁵ Plutarch, mor. 1101 E: ἡ ψυχή ἡμῶν περιλυτός ... ἐστίν. L. Hartman, Mark for the Nations. A Text- and Reader-Oriented Commentary, Eugene 2010, 567, verweist darauf, das Narcissus

ist Schriftzitat) oder biblisch geprägt (zu Mk 13,20 vgl. Jer 12,12), während für die semantische Opposition σάρξ – πνεῦμα in Mk 14,38 Anklänge an Paulus⁴⁶ oder an Qumrantexte diskutiert werden.⁴⁷ Von den fünf Belegstellen für σῶμα (Mk 5,29; 14,8.22; 15,43.45) weist Mk 14,22 auf aram. אָנפּא = „Ich“. Als Teil des σῶμα wird in Mk 7,19 die κοιλία benannt, in dem Zusammenhang nämlich, dass die eigentliche Verunreinigung des Menschen nicht durch bestimmte Speisen erfolgt, sondern durch das, was aus seiner καρδιά kommt.⁴⁸ Der Verweis auf die σπλάγχνα als Quelle positiven Handelns (Mk 6,34; 9,22) begegnet in der Septuaginta gelegentlich als Motivation menschlichen (Prov 12,10) wie göttlichen (Weish 10,5) Handelns, erscheint aber auch griechisch-römischen Leserinnen und Leser plausibel.⁴⁹

Dass Krankheiten in der antiken Volksmedizin auf dämonischen Einfluss zurückgeführt werden konnten, ist bekannt⁵⁰; trotzdem ist formgeschichtlich wie hinsichtlich anthropologischer Kategorien zwischen Krankheit und Besessenheit zu unterscheiden: Krankheit ist Verlust der Funktionsfähigkeit des Leibes bei bleibender Exzentrizität i. S. H. Plessners, d. h. bei bleibender Fähigkeit des Menschen zur Selbstreflexion⁵¹; Besessenheit ist (mindestens für die Dauer eines Besessenheitsanfalls) Verlust dieser Exzentrizität – eine „heterodynamische Affektkontrolle“⁵² liegt vor, d. h. eine Beherrschung der Affekte durch eine von der Person des Menschen verschiedene Macht. Ein an magischen Praktiken

laut der Aussage des Lucillus (1. Jhdt. n. Chr.; Anthologia Graeca XI 76 sich selbst bis zum Tode gehasst habe).

⁴⁶ W. Schmithals, Das Evangelium nach Markus, Bd. 2, Kapitel 9–16,18 (ÖTK 2/2) Gütersloh/Würzburg 1979, 639; D. Lührmann, Das Markusevangelium (HNT 3) Tübingen 1987, 244.

⁴⁷ R. Pesch, Das Markusevangelium, II. Teil, Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThK 2/2), Freiburg/Basel/Wien 1991, 393. Hartman, Mark (s. Anm. 45), 568, weist auf das für griechische Ohren Befremdliche hin.

⁴⁸ Wie sehr wir uns hinsichtlich der anthropologischen Terminologie auf dem Feld unhinterfragter Voraussetzungen für alle drei Synoptiker bewegen, zeigt ein Vergleich mit Lukas, der ja doch deutlicher den Anspruch erhebt, sich seinen griechischen christlichen Leserinnen und Lesern als gebildeter Autor (und damit das Christentum als eine Sache auch für die Gebildeten) zu präsentieren: Bei ihm steht νοῦς nur in Lk 24,45, und auch er macht sich wenig Mühe, die anthropologische Terminologie an das von ihm avisierte Milieu anzugleichen, wie der Gebrauch von καρδιά in Lk 16,15; Apg 16,14 und die Verwendung von πνεῦμα für den menschlichen Geist in Apg 17,16; 19,21 zeigt. Der Biblizismus τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ in der Einleitung der Areopagszene (!) spricht für sich.

⁴⁹ Vgl. Theocrit, Id. 7,99; Dionys. Hal. 11,35,4.

⁵⁰ Vgl. O. Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe (BWANT 10), Stuttgart 1970, passim.

⁵¹ H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1975, 291 f.; vgl. U. Jäger, Plessner, Körper und Geschlecht. Exzentrische Positionalität im Kontext konstruktivistischer Ansätze, in: Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert (hg. v. H.-P. Krüger/G. Lindemann), Berlin 2006, 215–234, hier 228.

⁵² P. von Gemünden, Affekte und Affektkontrolle im antiken Judentum und Urchristentum, in: Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums (hg. v. G. Theißen/P. von Gemünden), Gütersloh 2007, 249–269, hier 250.

Interessierter kann für sich selbst das magische Ritual vollziehen⁵³; der oder die Kranke kann für sich selbst den Kontakt zu dem Heiler herzustellen suchen (Mk 1,40; 5,25; 10,47). Dem von einem Dämon Befallenen ist dies – mindestens für die Zeit des akuten Befalls⁵⁴ – nicht mehr möglich⁵⁵. Der Exorzismus wird daher entweder durch die Begegnung des Dämonen mit dem Exorzisten und die Gegenwehr des Dämons veranlasst⁵⁶ oder durch eine Gesandtschaft⁵⁷ oder aber durch das Aufspüren des bisher unerkannt gebliebenen Dämons durch den Exorzisten.⁵⁸

Das Markusevangelium ist jedoch in zweierlei Hinsicht von Texten aus der griechisch-römischen Umwelt unterschieden. Zum einen kennt es keinen positiven⁵⁹, sondern nur einen rein negativen Dämonenbegriff.⁶⁰ Zum anderen setzt sich Markus nicht mit dem Umstand auseinander, dass das in älterer mesopotamischer wie in jüdischer Kultur unbeanstandete Wirken eines Exorzisten in griechisch-römischem Umfeld in die Nähe magischer Praktiken gerückt und

⁵³ Das ist vorausgesetzt bei vielen magischen Papyri, die Ritualanweisungen für verschiedene Fälle magischen Bedarfs bereithalten.

⁵⁴ So z.B. im Fall der Epilepsie; vgl. Aretaeus I 5,7 (Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus, Bd. I/1.1 Texte zum Markusevangelium, hg. v. U. Schnelle unter Mitarbeit von M. Lang und M. Labahn, Berlin/New York 2008 [= NW I/1.1], 446 f.) einerseits, Mk 9,18 (ὄρου ἐάω) andererseits.

⁵⁵ Bekannt ist das Motiv, dass der Dämon im Kranken redet, während der Kranke schweigt, vgl. Mk 1,24; Lukian, Philopseudes 16; Philostrat II, Vit Ap IV 20. – Mk 13,11 zeigt aber auch, dass an eine positive Außensteuerung des Christen gedacht sein kann. Damit steht Markus nicht allein im Vergleich zu griechisch-römischer wie jüdischer Umwelt.

⁵⁶ Mk 1,24; 5,6–8, vielleicht auch Josephus, Ant VIII 45–49.

⁵⁷ Mk 7,24–30 (zum Begriff „Gesandtschaft“ vgl. G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur synoptischen Tradition, Gütersloh 1975, 59); Philostrat II, Vit Ap III 38.

⁵⁸ Philostrat II, Vit Ap IV 10.20.25. Im Neuen Testament ist diese Konstellation nicht realisiert. Sofern Apollonios, den Lukian von Samosata als Scharlatan zeichnet (Lukian, Alex. 5), von Philostrat II als überbietendes Gegenüber zu Jesus stilisiert wird (E. Koskenniemi, Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion [WUNT II 61], Tübingen 1994, passim), ist das einer der Züge, der die Überlegenheit des Apollonios gegenüber Jesus begründet.

⁵⁹ Lukas hingegen lässt in der komplizierten Wendung πνεῦμα δαμονίου ἀκαθάρτου in Lk 4,33 das Wissen um einen auch möglichen positiven Begriffsgebrauch durchscheinen (H. Schürmann, Das Lukasevangelium I [HThK 3/1], Freiburg³ 1984, 247).

⁶⁰ Ein differenziertes Dämonenbild ist laut Plutarch offenbar erstmals von Xenokrates (ca. 395–312 v. Chr.), dem dritten Leiter der Akademie nach Platon und Speusipp, vertreten worden, der den Dämonen verschiedene Grade von Tugend und Laster zusprach (Plutarch, De Iside et Osiride 25 = mor. 360 E), und lebt vor allem in mittelplatonischer Tradition weiter, vgl. Apuleius, Plat. I 12,205–206: „Die Dämonen aber, die wir Genien und Laren nennen können, hält Platon für Diener der Götter und Beschützer der Menschen und ihre Dolmetscher, wenn sie etwas von den Göttern wünschen.“ Markus hat kein Interesse an theoretischen Definitionen eines Dämons, wie sie bei Apuleius, de Deo Socratis 13 vorliegen: „Die Dämonen sind der Gattung nach Lebewesen, ihrer Anlage nach vernunftbegabt, ihrer Seele nach beeinflussbar und erregbar, ihrem Körper nach luftartig, ihrer Lebenszeit nach ewig.“ Die ersten drei Eigenschaften haben sie mit den Menschen gemein, die zuletzt genannte mit den Göttern; die Luftartigkeit des Körpers ist nur ihnen eigen (NW I/1.1, 81).

somit stigmatisiert wird.⁶¹ Das könnte im Übrigen ein Indiz für die Herkunft des Markus aus dem Judentum sein.

Die Auswirkungen von Besessenheit und deren Behebung hingegen werden im Markusevangelium ähnlich wie in Texten aus der griechisch-römischen Umwelt beschrieben⁶²: Besessenheit treibt den Menschen in die Einsamkeit⁶³ und veranlasst ihn zu lebensminderndem Verhalten⁶⁴ und selbsterstörerischem Handeln⁶⁵.

Die Folgen einer Heilung sind, wie unmittelbar einsichtig, die Wiedergewinnung körperlicher Integrität, körperliche Beweglichkeit⁶⁶, Vernünftigkeit⁶⁷, Gesundheit⁶⁸, Wiedererlangung der Kommunikationsfähigkeit⁶⁹, Wiedererlangung der körperlichen wie kultischen Reinheit.⁷⁰ Die Folge eines Exorzismus besteht vor allem in der Wiedererlangung der Selbstkontrolle und Exzentrität.⁷¹

Schwangerschaft und Geburt werden im Markusevangelium nicht thematisiert. Die Terminologie des Sterbens im Markusevangelium in Mk 5,23; 15,37 ist in der Septuaginta nicht belegt, begegnet jedoch gelegentlich in griechisch-römischer Literatur.⁷²

Das Ansinnen der Nachfolge seitens des Geheilten kann abgelehnt (Mk 5,19) oder (implizit) akzeptiert werden.⁷³ Bei den einzelnen Texten lässt sich das jeweils unterschiedlich begründen: In Mk 5,19 liegt möglicherweise eine Gemeindegündungstradition vor; in Mk 1,31 geht es darum, dass Frauen innerhalb

⁶¹ E. Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (WUNT II 157), Tübingen 2002, 222 f.

⁶² Eine ethische Schädigung des Menschen wird in den Exorzismuserzählungen bei Markus nicht erwähnt. Biblische Wendungen wie πνεῦμα ζηλώσεως (Num 5,14.30) oder πνεῦμα πορνείας (Hos 4,12; 5,4) werden in den synoptischen Evangelien nicht nachgeahmt.

⁶³ Aristophanes, *Lys* 787–794 (NW I/1.1, 227); Aretaeus III 6,10 (NW I/1.1, 224); Philostrat II, *Vit Ap* III 38; vgl. aber schon Dan 4,29 [32]. Speziell vom Aufenthalt der nicht geläuterten Seele an den Gräbern spricht Platon, *Phaidon* 81cd.

⁶⁴ Der Dämon hofft, einen Menschen in Furcht versetzen zu können (Lukian, *Philopseudes* 31).

⁶⁵ Fußfesseln sind im Gefängnis üblich (Platon, *Phaidon* 60c; Horaz, *ep.* I 16,77) und werden in Schilderungen von Gespenstern (z. B. dem Geist von Toten) erwähnt, Plinius, *ep.* VII 27,11.

⁶⁶ Mk 2,12 nach Lähmung; Mk 5,42 nach Tod.

⁶⁷ Mk 5,15.

⁶⁸ Mk 3,5; 5,34; 7,37; Lukian, *Philopseudes* 16.

⁶⁹ Mk 7,35.

⁷⁰ Mk 1,42; 5,34. Die in Mk 5,25–34 genannte Frau war keineswegs sozial völlig isoliert. Der Besuch des Tempels und der Synagoge waren ihr verwehrt, der Geschlechtsverkehr verboten; ansonsten musste sie durchaus ihrer täglichen Arbeit nachgehen; so jedenfalls C. Jochum-Bortfeld, *Die Verachteten stehen auf* (s. Anm. 20), 172 f.

⁷¹ Mk 5,15; 9,27 am Ende zweier Exorzismen; Philostrat II, *Vit Ap* IV 20.

⁷² Für die Wendung ἐσχρατῶς ἔχειν in Mk 5,23 vgl. Artemidor 3,60; für ἐκπνεῦω in Mk 15,37 vgl. Sophokles, *Aiax* 1026; Euripides, *Hercules furens* 886; Plutarch, *Mor.* 597 F.

⁷³ Mk 10,52; Philostrat II, *Vit Ap* IV 20 sowie Mk 1,31 in der Auslegung durch L. Schottruff, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, 313.

einer christlichen Gruppe Verantwortung übernehmen; in Mk 10,52 besteht das Interesse des Evangelisten daran, den ehemals Blinden als nachfolgewillig auf dem Weg des Leidens zu bezeichnen; bei Philostrat II, VitAp IV 20 wird die Person des Apollonius literarisch nochmals aufgewertet, indem der Jüngling sein Schüler wird.

Krankheit und Besessenheit gelten im Markusevangelium ebensowenig wie in der griechisch-römischen Umwelt als unabwendbares Schicksal. Spezifisch christlich mit biblischer Grundlage ist, dass der Heilungstätigkeit Jesu eschatologische Dimension zukommt.⁷⁴ Dabei schließt diese eschatologische Dimension eine aktive Haltung der von Krankheit Betroffenen keineswegs aus, wie am Beispiel der in Mk 5,25–34 geschilderten Frau verdeutlicht werden kann: Ihr Leid ist körperlich schwerwiegend; ihr Wille hingegen, eine Heilung herbeizuführen und dazu einen eigenen Beitrag zu leisten⁷⁵, ist ungebrochen. Darüber hinaus haben die Heilungen Jesu in der Auslegungsgeschichte nicht nur die Frage nach der Überwindung von Naturgesetzen aufgeworfen, sondern paränetisch als Mahnung zur Bekräftigung unseres Wortes mit der Tat fungiert.⁷⁶

III. Verstand und Affekte

Das Thema „Verstand und Affekte“ hat im Markusevangelium naheliegenderweise viel mit der Frage nach gelingendem und misslingendem Leben des Menschen zu tun. Die Unterscheidung zwischen rational und affektiv gesteuertem Handeln ist Markus trotz seines unphilosophischen Habitus wichtiger als es der terminologische Befund nahe legen würde.⁷⁷

Manchmal wird nur das nach außen Tretende der Affekte beschrieben, die Anrede an Jesus (Mk 4,38) bzw. der Aufschrei der Jünger (Mk 6,49) statt der Angst,

⁷⁴ Vgl. Mk 1,27 („eine neue Lehre in Vollmacht“ – der Begriff des „Neuen“ meint die eschatologische Neuheit) mit der Endzeitprophetie Sach 13,2^{LXX}: „Und ich werde jeden unreinen Geist austreiben aus dem Lande“ sowie AssMos 10,1: „Und dann wird seine [scil. Gottes] Herrschaft über seine ganze Schöpfung erscheinen, und dann wird der Teufel nicht mehr sein, und die Traurigkeit wird mit ihm hinweggenommen werden“.

⁷⁵ Nicht die Unterordnung der Wunder unter das Kreuzesgeschehen, sondern der eigene Beitrag des Hilfesuchenden, der nicht passiv auf ein Wunder wartet, ist das Wesentliche an der markinischen Wunderkritik; so jedenfalls Th. Vogt, *Angst* (s. Anm. 5), 92. Nach G. Theißen unterscheidet sich christlicher Wunderglaube vom gemeinantiken eben in der Vorstellung, dass der Glaube nicht erst Reaktion auf die Wunder ist, sondern sie vielmehr bewirkt (G. Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007, 247; Jesus verweist die Kranken auf eine Kraft in ihnen selbst; hierin „hat ein überragend klar urteilender Wundercharismatiker gesehen, dass ohne Selbstaktivierung von Vertrauen bei den Kranken und ihrer sozialen Umwelt keine Besserung geschehen kann“ [S. 248]).

⁷⁶ Theophylakt, Mc., PG 123, 508 C; Euthymius Zigabenus, Mc., PG 129, 784 B.

⁷⁷ Der Oberbegriff πάθος fehlt ebenso wie der Begriff ήδονή; ein einziges Mal begegnen die Nomina επιθυμία (Mk 4,19; das zugehörige Verbum fehlt) und φόβος (Mk 4,41), hingegen ist das Verbum φοβέομαι häufiger belegt.

das Gespräch der Jünger statt der Sorge (Mk 8,16), das Schweigen der Jünger statt der Beschämung (Mk 9,34a), das Gespräch der Jünger statt des Geltungsstrebens (Mk 9,34b). Auch in der Zeichnung Jesu ist dies erkennbar, wenn es um die Schelte dieser ungläubigen Generation (Mk 9,19) oder um das Jüngerunverständnis geht (Mk 4,13; 7,18; 8,17). Das kann aus mangelnder Vertrautheit mit abstrakter Terminologie ebenso herrühren (so für Mk 6,49; 8,16; 9,34a), wie es der Abkürzung dient (Mk 9,34b). Diese Technik wird in der Gethsemane-Erzählung gerade nicht angewendet, da werden Affekte durchaus betont (der Alten Kirche hat dies nicht geringe Schwierigkeiten eingetragen; dazu s. u.) – Soll das die Leserinnen und Leser trösten, die in Extremlagen ähnliche psychische Kämpfe durchzustehen haben⁷⁸, ähnlich wie in griechisch-römischer Literatur?⁷⁹

Die zahlreichen Epiphaniereaktionen⁸⁰ sind, sofern sie von Außenstehenden geäußert werden (zu dieser Einschränkung s. u.), leserorientierte Belehrung über den Glaubensgrund, indem sie die Macht Jesu betonen, ihr Gegenstand ist hingegen nicht der Vollzug christlicher Existenz⁸¹ bzw. gelingendes oder misslingendes Leben. Anthropologisch aussagekräftiger sind die Verhaltensweisen, die sich nicht als Epiphaniereaktionen erklären lassen.

Theologisch unproblematische Affekte Hilfesuchender wie ihrer Angehörigen, so etwa die Angst der Frau vor der Entdeckung (Mk 5,33), die Furcht des Jairus (Mk 5,36) und die Klage im Trauerhaus (Mk 5,38), werden durch Jesu Wort bzw. Hilfeleistung aufgehoben⁸², unterliegen insofern also keiner Kritik.

Affektives Verhalten wird nur bei den Jüngern und bei der Gemeinde durch Belehrung korrigiert oder getadelt. Dabei sind die klassischen Themen des markinischen Jüngerunverständnismotives angesprochen: Neben der Belehrung hinsichtlich der Frage nach der Heilsmöglichkeit angesichts der Gefahr des Reichtums (Mk 10,26) steht vor allem der Tadel, dass die Jünger Jesu helfender

⁷⁸ So jedenfalls Origen, Cels II 25 (SC 132, 354).

⁷⁹ Die Mysterien der Isis, die ihrer Leiden und Irrfahrten gedenken, „spenden Lehren der Frömmigkeit und Trost für Männer und Frauen in ähnlichen Nöten“ (Plutarch, de Iside 27, 361 e).

⁸⁰ Epiphaniereaktionen gelten Jesu Wirken allgemein (Mk 10,32, durch Jünger wie durch „Nachfolgende“; 11,18 durch die Menge), Jesu machtvollen Taten (Mk 1,27; 2,12; 4,41 durch die Jünger; 5,15; 7,37 durch diejenigen, die von dem Geschehen hören), seinem Wort (Mk 1,22 seitens der Menge; 10,24 seitens der Jünger) sowie der Engelsbotschaft und der Entdeckung des leeren Grabes (Mk 16,8). Oder wird in Mk 16,8 das Jüngerunverständnismotiv auf die Frauen angewandt, die bisher positiv als Nachfolgerinnen Jesu geschildert worden waren (Mk 15,40 f.47)?

⁸¹ M. Meiser, Die Reaktion des Volkes auf Jesus. Eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien (BZNW 96), Berlin, New York 1998, 213–215. – Die zum Ärgernis führende Verwunderung der Nazarener in Mk 6,2f. darf nicht zu einem generellen negativen Urteil über die Reaktionen des Erstaunens, Erschreckens etc. führen.

⁸² Eine implizite auktoriale Negativzensur durch die kompositionelle Integration an der jetzigen Stelle ist nur bezüglich des „und sie verlachten ihn“ gegeben; dieser Spott stellt zusammen mit dem Verhalten der Jünger (Mk 4,38.40) und der Gerasener (Mk 5,17) eine Reaktion des Unglaubens dar und begründet die Klage Jesu Mk 6,4.

Macht nicht vertrauen (Mk 6,52⁸³; 8,14–21), dass sie nicht die Konsequenzen des durch Jesu ἐξουσία legitimierten Sonderwegs ihrer Gruppe erkennen (Mk 7,18), dass sie hinsichtlich des geforderten Leidens nicht den Standpunkt Gottes übernehmen (Mk 8,33), d. h. den Leidensweg nicht gehen wollen⁸⁴ und dass sie nicht mitvollziehen, dass in der christlichen Gemeinde andere Maßstäbe gelten als in der erfahrbaren politischen Welt.⁸⁵ Die Jünger sollen vielmehr verstehen⁸⁶ und daraus Konsequenzen ziehen. Die Terminologie lässt erkennen, was gemeint ist: In Mk 6,52 wird συνίημι, in Mk 7,18; 8,14–21 wird νοέω, in Mk 8,33 φρονέω verwendet, das Verbum οἶδα in Mk 10,42 zeigt ebenfalls an, dass die Unterscheidung des Maßstäbe von einem Erfahrungswissen ausgeht.⁸⁷

Bei Jesus wird als positiver Affekt das Erbarmen mit dem Kranken (Mk 1,41)⁸⁸ und der Volksmenge (Mk 6,34; 8,2) benannt⁸⁹; dieser Affekt ist ein möglicher Affekt des in der Situation Überlegenen.⁹⁰ Ansonsten fällt die Vielzahl negativer Affekte auf: Eine inzwischen geheilte Krankheit erweckt seinen Zorn (Mk 1,43), der Unverstand der Gegner⁹¹ Betrübnis und Zorn (Mk 3,5). Gegenüber den Jüngern kann er Unwillen (Mk 10,14) und Zorn (Mk 8,32) äußern. Das soll weniger Jesus kennzeichnen als das Fehlverhalten der Gegner bzw. der Jünger brandmarken. Der griechisch-römische Leser kann das noch als Reaktionen des

⁸³ Th. Vogt, *Angst* (s. Anm. 5), 62–69, bietet einen Überblick über das Vokabular der Angst im Markusevangelium.

⁸⁴ Mk 8,31–33. Das lässt für den Leser auch die in Mk 9,32 erwähnte Furcht der Jünger, Jesus zu fragen, in einem negativen Licht erscheinen.

⁸⁵ Mk 10,14.41–45; Jesus macht sich sogar den Unwillen der anderen Jünger über die Zebedaiden zu eigen.

⁸⁶ Insofern ist von ihnen durchaus eine extreme autodynamische Affektkontrolle gefordert, d. h. die Ausrottung der Affekte. Zur Unterscheidung von moderater und extremer autodynamischer Affektkontrolle vgl. P. von Gemünden, *Affekte* (s. Anm. 52), 250: Moderate Affektkontrolle ist die Eindämmung, extreme Affektkontrolle die Ausrottung der Affekte; autodynamisch heißt, dass das Subjekt selbst die Affektkontrolle leisten muss. In der Antike war es durchaus Gegenstand philosophischer Diskussion, ob man die Affekte nur eindämmen oder aber völlig ausrotten müsse (vgl. Seneca, *ep. moral.* 116,1).

⁸⁷ Aber auch von den Nichtjüngern werden „Hören“ (Mk 4,23) und „Wissen“ gefordert (Mk 12,24) bzw. wird ihnen verständige Rede bescheinigt (Mk 12,34); bei den Gegnern wird Selbstverweigerung wider besseres Wissen unterstellt (Mk 12,12).

⁸⁸ Von ihm gefordert wird es in Mk 9,22.

⁸⁹ Die Erbarmensreaktion wird (anders als Jesu Weg ans Kreuz in Mk 10,45) paränetisch nicht unmittelbar fruchtbar gemacht – die Auslegungsgeschichte hat hier zu Recht ergänzt.

⁹⁰ Die Überlegenheit kann außerhalb des Markusevangeliums auch den sozialen Status betreffen, vgl. Mt 18,27.

⁹¹ Affektgeleitete Reaktion der Gegner des Täufers (Mk 6,20; 11,32) wie Jesu (Mk 11,18; 12,12) ist die Furcht, die auktorial als Zeichen des Opportunismus gebrandmarkt wird: Nach Mk 12,12 verstehen die Gegner die Botschaft Jesu rational sehr wohl! Auch die Betrübnis des Herodes Antipas angesichts des bevorstehenden Todes des Täufers (Mk 6,26) hat keine positiven Folgen; Herodes Antipas ist in dieser Erzählung alles andere als souverän, während Jesus in Gethsemane (vgl. dasselbe Stichwort περίλυπος in Mk 6,26; 14,34) seine Souveränität durch die Einwilligung in den Willen Gottes erreicht, der ihm das Leiden auferlegt. Herodes Antipas wird dadurch schuld am Tod eines anderen, während Jesus den Tod für sich selbst zu akzeptieren lernt.

unverstanden gebliebenen Lehrers empfinden. Hingegen haben das Erschrecken (Mk 14,33) und die Betrübnis (Mk 14,34) über sein eigenes Todesgeschick nachweisbar den Missmut nichtchristlicher antiker Bibelleser erweckt.⁹² Zwar bearbeitet Jesus diese Negativaffekte durch Einwilligung in den Willen Gottes, trotzdem ist diese Kritik nicht unverständlich: Als der wahre Weise hätte Jesus überhaupt nicht in diese Affekte hineingeraten dürfen!⁹³

Auch die Frage nach den zu erwartenden Verhaltensweisen in der nachösterlichen Zeit wird im Markusevangelium aufgeworfen.

Außenstehende scheinen affektgeleitet: Ihre Freude ist nicht von Dauer und daher nicht positiv zu werten (Mk 4,16); die Sorgen dieses Äons, die Verführung des Reichtums (vgl. schon Mk 10,22⁹⁴) und die übrigen Begierden ersticken das Wort und lassen es nicht Frucht bringen (Mk 4,19). Affektives Verhalten kann aber auch Gemeindeglieder prägen, nämlich die Angst vor Krieg und die Sorge um das rechte Wort vor Gericht (Mk 13,7.11). Die Gemeindeglieder sollen hier autodynamische Affektkontrolle leisten, und zwar, wie die mit μή eingeleiteten Vetitive zeigen, extreme Affektkontrolle, nämlich die Affekte ausrotten.⁹⁵ Sie sollen, ähnlich wie es von den Jüngern gefordert war, nicht erschrecken (13,7 θροεῖν), sondern sehen (Mk 13,5.23.33 βλέπειν), lernen (Mk 13,28 μανθάνειν), erkennen (Mk 13,29 γινώσκειν), wachen (Mk 13,35.37 γρηγορεῖν)⁹⁶, anders als die Jünger in Gethsemane⁹⁷, denn Nachfolge kann leicht scheitern.⁹⁸ Zur Begründung verweist Jesus auf göttliche Notwendigkeit (Mk 13,8) wie göttlichen Beistand (Mk 13,11) – beides soll die Gläubigen dessen vergewissern, dass sie in summa (nicht, was das Einzelschicksal betrifft) nicht aus der Hand Gottes fallen.

Der synoptische Vergleich zeigt, dass Matthäus und Lukas sich in der Behandlung der Affekte von Markus abheben; das ist aber nicht mit Interessen theoretischer Anthropologie, sondern mit der geänderten Konzeption der Erzählfiguren zu begründen.⁹⁹ Bei Matthäus sind, anders als bei Markus, die Jünger diejenigen, denen dank göttlicher Offenbarung¹⁰⁰ eine prinzipielle Ein-

⁹² Celsus, nach Origenes, Cels. II 24 (SC 132, 348). Vor allem nach stoischer Doktrin ist die λύπη als eine der Hauptaffekte unbedingt zu meiden (Diogenes Laertios VII 110; Epiktet, Diss. I 9,7; III 11,2).

⁹³ Diogenes Laertios VII 123.

⁹⁴ Das Verbum λυπέω ist nicht auf die Bedeutung „Schmerz, Kummer, Trauer verursachen“ eingeeengt, sondern kann auch die Bedeutung von „ärgern, erzürnen“ annehmen (H. Balz, Art. λυπέω, EWNT II, ²1992, 895–899, hier 896).

⁹⁵ Vgl. wiederum P. von Gemünden, Affekte (s. Anm. 52), 250.

⁹⁶ Die in Mk 13 verwendeten Verben begegnen auch bei Matthäus und Lukas (Ausnahme nur: θροεῖν ist in Lk 21,9 durch πτοεῖν ersetzt). Trotzdem kann man sagen: Markus hat diese Terminologie in Mk 13 inauguriert.

⁹⁷ E. Reinmuth, Anthropologie (s. Anm. 12), 89.

⁹⁸ A. a. O., 92.

⁹⁹ Im Folgenden können nur die bemerkenswertesten Veränderungen gegenüber Markus aufgelistet werden.

¹⁰⁰ Mt 11,27; 13,11.16f.; 16,17.

sicht um Jesu Gottessohnschaft und ein Verständnis seiner Worte gegeben ist¹⁰¹; wozu Matthäus mehr als Markus (Mk 3,35) mahnt, ist das Tun des Willens Gottes, vgl. Mt 7,21–23; Mt 12,50; 21,31. Affekte der Jünger beziehen sich auf das Leiden Jesu (Mt 17,23). Negative Affekte Jesu, die er anderen gegenüber äußert, werden bei Matthäus manchmal getilgt¹⁰², allerdings ist Mt 9,30 eine Affektreaktion erwähnt. In der Gethsemaneszene wird Jesu Außersichgeraten zur Trauer abgeschwächt (λυπεῖσθαι statt ἐκθαμβεῖσθαι), was den matthäischen Jesus allerdings, wie die Wirkungsgeschichte zeigt, den griechisch Gebildeten nicht näher bringt. Lukas führt das Motiv des Jüngerunverständnisses hinsichtlich des Leidens Jesu in Lk 9,45; 18,34 vorwiegend mit kognitiven termini durch. Negative Affekte Jesu gegenüber anderen werden ebenfalls getilgt (Mk 3,5; 10,14). In der Gethsemaneszene werden Mk 14,33 f. nicht zitiert; dadurch sind die Affekte Jesu unterdrückt. Der textkritisch unsichere Vers Lk 22,44 bietet stattdessen eine äußere Beschreibung Jesu, aus der sich der innere Kampf nur erahnen lässt.

Dass das rationale Handeln höher gewertet wird als das affektgesteuerte, ist für einen Leser aus dem griechisch-römischen Kulturkreis nicht erstaunlich.¹⁰³ Trotzdem ist das Markusevangelium natürlich alles andere als ein philosophischer Traktat, denn die Inhalte der Erkenntnis sind keineswegs jedermann kraft seiner eigenen Vernunft nachvollziehbar. Aber warum soll sich der Verstand des Christenmenschen gerade an den Wundern Jesu bewähren, wie Mk 8,14–21 sowie Mk 6,53–56 als Kontrastparallele zu Mk 6,45–52 nahelegen¹⁰⁴? Die Verlässlichkeit der helfenden Macht Jesu wird herausgestellt¹⁰⁵ – textpragmatisch steht das auch für die Verlässlichkeit dessen, dass man auch bei Ausgrenzung und Verfolgung, auch bei der Verborgenheit des nahen Gottes¹⁰⁶ die Kraft erhält, in der Gewissheit der Gebetsanhörung am Glauben an Gott festzuhalten (Mk 11,22–24)

¹⁰¹ Mt 14,33; 16,16 bzw. Mt 16,12; 17,13.

¹⁰² Die entsprechenden Angaben in Mk 1,43; 3,5; 10,14 haben bei Matthäus keine Parallele.

¹⁰³ Freude gilt in der gemäßigten Stoa als einer der erlaubten Affekte (Diogenes Laertios VII 116), ist aber rationalem Handeln immer noch unterlegen. – Ungeachtet ihrer Warnung vor affektgesteuertem Handeln zielen aber gelegentlich auch stoische Philosophen auf den Affekt des Schmerzes, um ihre Leser und Hörer zur Einsicht in die Notwendigkeit der Besserung zu führen. W. Shiner, *Proclaiming the Gospel. First-Century Performance of Mark*, Harrisburg/London/New York 2003, 67 verweist auf Epiktet, *Diss. III* 23,28–30.37.

¹⁰⁴ M. Meiser, *Reaktion* (s. Anm. 81), 160 f.

¹⁰⁵ So bereits Origenes, *Cels. I* 38 (SC 132, 180–182). Der Alexandriner will Jesus von einem μάγος abgrenzen und betont, dass die christliche Lehre Zauberhandlungen verbietet. Doch die Wirklichkeit auch im Christentum sah erheblich anders aus; vgl. nur Did 3,4 u. a. sowie M. Labahn/B. J. Lietaert Peerbolte (Hg.), *A Kind of Magic: Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environment* (European Studies on Christian Origins 306), London/New York 2007 u. a.

¹⁰⁶ W. Fritzen, *Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen*, Stuttgart 2008, 263: Es geht nicht um die Verlassenheit durch Gott, sondern um die Verborgenheit des nahen Gottes.

und das Richtige zu sagen (Mk 13,11) bzw. zu tun.¹⁰⁷ Die in Angstgeschichten wie Mk 4,35–41 symbolisch vermittelte Hoffnung „macht fähig, Angst, die aus Existenzbedrohungen resultiert, zu binden, so daß diese nicht determinant für das Denken und Handeln wird. [...] In der Haltung glaubender Hoffnung partizipieren die LeserInnen an der Macht Gottes. Damit verschaffen sie sich, die Verfolgungen und Denunziationen ausgesetzt waren, eine Kompetenz, die zum Durchhalten und Widerstand befähigt.“¹⁰⁸ Dem griechisch-römischen Leser kann das als modifiziertes Verständnis der Gottheit als des Garanten der *salus privata* verständlich werden¹⁰⁹, ein Motiv, das im griechisch-römischen Kulturkreis ebenfalls der Kontingenzbewältigung dienlich ist. Über die Verwendung in Angst- und Mangelgeschichten hinausgehend kann das von Markus angemahnte Vertrauen dazu helfen, die innergemeindliche Solidarität als Entwurf einer Kontrastgesellschaft durchzuhalten.

In das bisher Gesagte fügt sich auch das im Markusevangelium vorausgesetzte Zeitverständnis ein, das insgesamt jedoch weniger griechisch-römischen als biblisch-jüdischen Mustern folgt. Die Gegenwart des Menschen ist durch die Vergangenheit geprägt und auf die Zukunft bezogen: Die Erinnerung an Jesu Tat und Wort soll Vertrauen (Mk 8,14–21), aber auch Wachsamkeit erwecken (13,21–23; 14,72); Glaube ist Vorgriff auf das, was von Gott her schon innerweltlich als Möglichkeit auf den Menschen zukommt; rechtes christliches Leben ist Leben in Erwartung des göttlichen Gerichtes (Mk 9,42–48; 13,26 f.35). Gerade die Unbestimmtheit des Termins soll die Stetsbereitschaft evozieren (Mk 13,35 f.).

IV. *Der Mensch als Frau bzw. Mann*

Die Arbeitswirklichkeit von Frauen wird im Markusevangelium nur in Ansätzen sichtbar. Genannt werden die Tätigkeit des Aufnähens von Flickern (Mk 2,21 f.) und die Arbeit als Sklavin (Mk 14,66.69); zu vermuten ist ferner, dass Frauen wie die in Mk 15,40 f. genannten auch in der Fischerei gearbeitet haben.¹¹⁰

Frauen empfangen therapeutische (Mk 1,29–31; 5,21–43) wie exorzistische Hilfeleistung (Mk 7,24–30) ebenso wie Männer; ein zahlenmäßiges Ungleich-

¹⁰⁷ Die Forderungen des Vertrauens wie der Leidensnachfolge erscheinen noch deutlicher verknüpft, wenn man mit Th. Söding, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetslaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiathologie und Christologie (SBB 12), Stuttgart 1985, 444, darauf achtet, dass ἀπόλλυμι in Mk 3,6; 11,18 das bevorstehende Schicksal Jesu, in Mk 4,38 das befürchtete Schicksal der Jünger benennt.

¹⁰⁸ Th. Vogt, Angst (s. Anm. 5), 100.

¹⁰⁹ Vgl. den Dank des römischen Matrosen Apion an seinen „Herrn Serapis“ für die Rettung aus Seenot (abgedruckt bei A. Deissmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 41923, 147) sowie die Bitte des Plinius d. J. für seinen Freund Titius Aristo in Krankheitsnot (Plinius, ep. 1,22,11).

¹¹⁰ L. Schottroff, Lydias ungeduldige Schwestern (s. Anm. 73), 125–129.

gewicht mag dem verfügbaren Traditionsbestand geschuldet sein. Immerhin sind in Mk 5,21–43 zwei Geschichten mit Frauen bewusst ineinander komponiert worden; Markus wollte wohl auch Frauen in seiner Gemeinde damit ein Identifikationsangebot unterbreiten, ähnlich wie für die Attestierung des Glaubens an Frauen (Mk 5,34) und Männer (Mk 10,52) gilt: Menschen beiderlei Geschlechts sollen sich mit Erzählfiguren im Evangelium identifizieren können. Die gelegentliche Zurückhaltung in der Schilderung der Not einer Frau bzw. eines Mädchens (z. B. in Mk 7,24–30) will weniger Frauen benachteiligen¹¹¹ als vielmehr das Interesse des Lesers auf das Wort Jesu führen und hat die Implikation, dass voyeuristische Lektürevorgänge eher vermieden werden.

Ein Zusammenhang zwischen Krankheit und (neuer) Arbeitswelt wird im Falle der Frau nur in Mk 1,31 thematisiert, im Fall des Mannes nur implizit darin, dass die Lähmung des Körpers insgesamt (Mk 2,2), die gelähmte Hand (Mk 3,1), die Taubstummheit (Mk 7,32) und die Blindheit (Mk 8,22) ihn vom normalen Arbeitsleben ausschließen. In Mk 10,46 wird dies mit der Bezeichnung des Bartimäus als Bettler explizit vermerkt.

Frauen gehören nach 3,35 selbstverständlich neben Männern zur familia Dei, deren ekklesiologisches Ideal als „auffallend nicht patriarchalisch“¹¹² bezeichnet werden kann, und werden oft im Gegenüber zu den Zwölf als Vorbilder genannt: Die Schwiegermutter des Petrus verwirklicht Nachfolge, versteht Jesu Heilungstätigkeit besser als die wundersüchtige Menge und die Zwölf, die sich zu deren Fürsprecher machen¹¹³, und sie übernimmt Verantwortung in der Gemeinde¹¹⁴; die kranke Frau wird für Jairus zum Vorbild des Glaubens (Mk 5,34.36); die Syrophönizierin versteht, anders als die Jünger, das Programm der Ausweitung der familia Dei auf die nichtjüdische Welt¹¹⁵ und legt als erster

¹¹¹ So aber G. Guttenberger, *Besessene Frauen in der Antike. Zum Profil von Exorzismus-erzählungen an weiblichen Besessenen*, in: *Körper und Kommunikation. Beiträge zur theologischen Genderforschung* (hg. v. K. Greschat/H. Omerzu), Leipzig 2003, 95–123, hier 100.

¹¹² M. Fander, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe* (MThA 8), Altenberg 1898, 332; für eine ähnliche Wertung vgl. dies., *Das Evangelium nach Markus*, in: *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, (hg. v. L. Schottroff/M.-Th. Wacker), Gütersloh 1998, 499–512, hier 511. Trotzdem ist, so Fander, a. a. O., „die Darstellung von Frauen als Nachfolgende androzentrisch, denn ihr Part wird erst in 15,41 sichtbar.“ Dass der Zwölferkreis nur aus Männern besteht, wird der Tradition geschuldet sein.

¹¹³ M. Fander, *Stellung* (s. Anm. 112), 341–343.

¹¹⁴ L. Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern* (s. Anm. 73), 313.

¹¹⁵ M. Fander, *Stellung* (s. Anm. 112), 345. Die Syrophönizierin muss sogar eine durch Jesus selbst vorgenommene Stigmatisierung überwinden! Der Vergleich eines Menschen mit einem Hund muss nicht auf die Sinnenebene Juden – Heiden bezogen werden, ist aber in jedem Fall „in höchstem Maße beleidigend“ (S. A. Strube, „Wegen dieses Wortes ...“. *Feministische und nicht-feministische Exegese im Vergleich am Beispiel der Auslegungen zu Mk 7,24–30* [Theologische Frauenforschung in Europa 3], Münster/London/Hamburg 2000, 62).

Mensch ein christologisches Bekenntnis ab, noch vor den Jüngern¹¹⁶; die arme Witwe von Mk 12,44 verwirklicht das Ideal der Spendenbereitschaft; die ungenannt bleibende Frau von Mk 14,3–9 weiß, anders als die Jünger, um Jesu bevorstehendes Leiden¹¹⁷, und „maßt sich eine Männerrolle an“¹¹⁸, wenn sie den ins Leiden gehenden Jesus zum Messias salbt; Frauen bewähren sich, anders als die Jünger, schon in Galiläa in Nachfolge und Dienst¹¹⁹, und sie bewähren sich in der Passion (Mk 15,40 f.47).¹²⁰ Von daher kann man vermuten, dass Frauen in den Gemeinden des Markus führende Positionen einnahmen.¹²¹ Aus feministischer Perspektive können Perikopen wie Mk 5,25–34 unter dem Vorzeichen des Niederreißens patriarchalischer Schranken gelesen werden.¹²² Weniger vorbildlich wird die Frau des Herodes Antipas in Mk 6,17–29 gezeichnet: Sie tritt als intrigante Frau im Gegenüber zu einem schwächlichen Mann vor Augen, obwohl letztlich dieser für den Tod des Täufers verantwortlich ist. Man kann überlegen, ob man diese Darstellung eher als frauenfeindlich¹²³ oder, weil Pilatus letztendlich ebenso schwächlich wider besseres Wissen sich durch die jüdischen Hierarchen umstimmen lässt, als Kritik an einem verbreiteten Opportunismus unter Angehörigen der politischen Eliten auffassen soll.

V. Der Mensch in seiner Gottesbeziehung

Die Gottesbeziehung der ersten christlichen Generationen ist eine Sache des freiwilligen Entschlusses; die Leserinnen und Leser des Markusevangeliums haben insofern den ersten Akt der in Mk 1,15 geforderten Buße bereits durch den Anschluss an die Gemeinde geleistet.¹²⁴

¹¹⁶ M. Fander, Stellung (s. Anm. 112), 344f: Die Anrede κύριε ist nicht nur Höflichkeitsanrede.

¹¹⁷ vgl. grundsätzlich dazu E. Schüssler Fiorenza, „Zu ihrem Gedächtnis ...“ Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, aus dem amerikanischen Englisch übers. v. C. Schaumberger, München/Mainz 1988.

¹¹⁸ E. Moltmann-Wendel, Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus (GTB 1006), Gütersloh 1980, 101.

¹¹⁹ E. Moltmann-Wendel, Mensch werden (s. Anm. 118), 114f.: Mk 15,41 (καὶ διηκόνουσαν αὐτῷ) attestiert den Frauen, das geleistet zu haben, was von den Jüngern in Mk 9,35; 10,44f. gefordert worden war.

¹²⁰ M. Fander, Stellung (s. Anm. 112), 347f. U.E. Eisen, Amtsträgerinnen im frühen Christentum, Epigraphische und literarische Studien (FKDG 61), Göttingen 1996, 57, verweist darauf, dass Hippolyt von Rom, Cant. XV 3,1–4 (GCS 1, 350–355) die Frauen am Grab als Erstzeugninnen der Auferweckung durchaus als Apostelinnen begreifen konnte: Christus sei am Ostermorgen den Frauen begegnet, „damit auch Frauen Christi Apostel werden“ (Hippolyt, Cant. XV 3,4, GCS 1, 355).

¹²¹ E. Moltmann-Wendel, Mensch werden (s. Anm. 118), 115.

¹²² H. Kinukawa, Frauen im Markusevangelium (s. Anm. 29), 72 u. ö.

¹²³ M. Fander, Markus (s. Anm. 112), 504.

¹²⁴ Für diese Verwendung von μετανοέω gibt es aber kaum traditionsgeschichtliche Vor-

Im zeitlich nahestehenden Epheserbrief wird der Entschluss der werdenden Christen theologisch in der vorauslaufenden göttlichen Erwählung begründet (Eph 1,4), ein Gedanke, der auch in nichtchristlicher Antike möglich ist.¹²⁵ Im Markusevangelium ist das nicht expliziert, weil die vorösterliche Perspektive erzählerisch konsequent durchgehalten wird.

Die Anforderungen, die den markinischen Christinnen und Christen aus der Gottesbeziehung erwachsen, sind in der Eigenart des biblischen Gottesbegriffes begründet: Gott ist der einzige (Mk 12,29) und allein von ihm gilt: er ist gut (Mk 10,18). Er ist Schöpfer (Mk 10,6; 13,19), und er hat die Macht, die Toten aufzuerwecken (Mk 12,24). Vor allem aber: Religion und Ethos sind im Christentum wie im Judentum enger verknüpft als dies bei vielen anderen antiken Religionen wenigstens der Theorie nach der Fall ist. So werden die Christen im Markusevangelium gemahnt, den Standpunkt Gottes und nicht den der Menschen zu übernehmen, d. h. leidensbereit zu sein (Mk 8,33), den Willen Gottes zu tun (Mk 3,35), die Gebote zu halten (Mk 7,10; 10,19). Als nähere Spezifikationen des Willens Gottes gelten das Tun des Guten auch am Sabbat (Mk 3,4), die moralische Reinheit (Mk 7,15–23), die Unauflöslichkeit der Ehe (Mk 10,2–12), die Anerkennung seines Anspruchs in ideeller wie materieller Weise (Mk 12,17). Dass radikaler Gehorsam gefordert ist, zeigt Mk 9,43–48, ebenfalls Mk 10,5 f., wo die in der Thora erlaubte Ehescheidung als Konzession verstanden wird, die den ursprünglichen Schöpferwillen verfehlt.¹²⁶ Die Betonung des Willens Gottes, der Gehorsam fordert, ist wohl ein Spezifikum jüdisch-christlicher Religiosität¹²⁷, doch ist allgemein der Nachahmungsgedanke, in Mk 10,45 auf Jesus fokussiert, auch einem griechisch-römischen Leser nicht unverständlich.¹²⁸

Gefährdet ist die Gottesbeziehung in zweierlei Weise. Einmal besteht die Gefahr, grundsätzlich an ihr irre zu werden, z. B. in Zeiten allgemeiner Bedrängnis gegen die Anhänger Jesu (Mk 4,16 f.¹²⁹). Dem sucht Mk 4,30 Abhilfe zu schaffen: Gott wird seine Herrschaft durchsetzen. Diejenigen, die sich der

gaben. Das Verbum μετανοέω bezieht sich in griechisch-römischer Literatur auf den Einzelfall, nicht auf eine generelle Änderung der Lebensrichtung. In LXX steht es für נָחַם, während שׁוּב zumeist mit ἐπιστρέφειν übersetzt wird (H. Merklein, Art. μετάνοια κτλ., EWNT II ²1992, 1022–1031, hier 1024).

¹²⁵ Dass man das Hineingelangen in eine neue Gottesbeziehung als glückliche Fügung des Schicksals empfinden konnte, dafür vgl. Apuleius, Metam. XI 22,5.

¹²⁶ Keinen Widerspruch dagegen stellt dar, dass in Mk 9,7; 10,45 die Orientierung an dem Wort Jesu wie an seiner Lebenshingabe gefordert sind. Die Mahnung ἀκούετε αὐτοῦ in Mk 9,7 steht nicht umsonst am Anfang, der Verweis auf Jesu Vorbild in Mk 10,45 am Ende der markinischen Gemeinderegeln Mk 9–10; vgl. C. Senft, L'évangile selon Marc (Essaies Bibliques 19), Genf 1991, 71 f.

¹²⁷ So jedenfalls K. Mertens, Die Leiblichkeit des Handelns, in: Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 2, hg. v. F. Jaeger/J. Straub, Stuttgart/Weimar 2004, 327–340, hier 328.

¹²⁸ Vgl. Eph 5,1 mit Musonius, Frg. 8 (ed. O. Hense, 37: der König als ζῆλωτης des Zeus) und Frg. 17 (ed. Hense 90: der Mensch als μίμημα Gottes hinsichtlich der Tugenden).

¹²⁹ Dort ist die in Mk 8,34–38; 13,19.24 gezeichnete Situation angesprochen.

Gemeinde Jesu anschließen, sind auf dem richtigen Weg. Die Textpragmatik von Mk 4,30 ist Vergewisserung. Die Aufforderung „Glaubt an Gott“ und die Betonung der Erhörungsgewissheit (Mk 11,22–24) sind in nachösterliche Zeit hinein formuliert das, was in Mk 8,14–21 als Vertrauen auf die helfende Macht Jesu nahegelegt worden war. Allerdings ist auch die Leidensbereitschaft in der Nachfolge Jesu gefordert (Mk 8,34–38), die Einwilligung in den Willen Gottes, wie sie Jesus geleistet hat (vgl. Mk 14,36). Die andere Gefahr besteht bei intentional aufrechterhaltener Gottesbeziehung in der Sünde. Da wo Sündhaftigkeit nicht spezifiziert ist (Mk 2,5), soll der Leser seine eigene Geschichte des Sündigens eintragen. Deutlicher spezifiziert wird die mögliche Sündhaftigkeit in Mk 4,18 f. Hier wird neben den ängstlichen Sorgen des Lebens und den übrigen Begierden¹³⁰ die Verführung des Reichtums genannt, die auch in Mk 10,17–27 thematisiert ist.¹³¹ Reichtum hindert nicht selten *an* und *behindert in* der Nachfolge Jesu (erstes Mk 10,22; letzteres Mk 4,18 f.). In beiden Fällen steht wohl einerseits die Loslösung vom luxuriösen Lebensstil dahinter, an den der Reiche bisher sich gebunden hatte (vgl. 1 Tim 6,9), andererseits möglicherweise die auch in Apk 3,17–19 wie im *Hirten des Hermas* angesprochene Gefahr¹³², dass gerade reiche Menschen in Interessenskonflikte zwischen der Christusbindung und den mit dem Reichtum einhergehenden Bindungen an diese Welt geraten.

Als Verheißung wie aber auch als Warnung vor Selbstgerechtigkeit ist aber betont, das Gott mächtig ist, eine gestörte Gottesbeziehung zu heilen, bzw. eine verhinderte Beziehung zu ihm doch noch zu ermöglichen (Mk 10,27).

VI. Der Mensch in seinen sozialen Beziehungen

1. Die Wahrnehmung der nichtchristlichen Gesellschaft

Wie ist die nichtchristliche Gesellschaft wahrgenommen worden? Auf Jochum-Bortfelds Arbeit wurde schon verwiesen: Im Markusevangelium wird gerade denen Subjektsein zugesprochen, die im griechisch-römischen Kulturbereich eher am unteren Ende der sozialen wie der materialen Skala standen¹³³, und sie können von den Leserinnen und Lesern des Markusevangeliums als Identifikationsangebot wahrgenommen werden. Anders werden diejenigen dargestellt, die nach den Maßstäben der Geschichtsschreibung der griechisch-römischen Oberschicht zu den verantwortlichen Eliten zählen: Auf die Schwäche des Herodes

¹³⁰ Sie werden auch bei Philo, Leg III 248 mit den Dornen verglichen.

¹³¹ Die Warnung vor den Gefahren des Reichtums ist griechisches (Diodorus Siculus 21,1,4; Dio Chrysostomus, or. 67 [17], 6.7; Plutarch, Cato maior 18,5 u. a.) wie jüdisches (Sir 11,18 f.; Philo, De congressu eruditionis gratia 27) Gemeingut.

¹³² Auf Past vis. III 6,5/14,5 hat J. Gnlika, Das Evangelium nach Markus I (EKK 2/1), Zürich/Neukirchen 1986, 175, verwiesen.

¹³³ C. Jochum-Bortfeld, Die Verachteten stehen auf (s. Anm. 20), 172–195.

Antipas und des Pilatus wurde schon verwiesen; die Hohenpriester sind in der karikierenden Sicht des Markus nichts anders als „dumm, feige und skrupellos“¹³⁴. Der eine positiv gezeichnete Schriftgelehrte von Mk 12,28–34 ist die Ausnahme von der Regel und bestätigt sie somit.¹³⁵ Von Joseph von Arimathia, der ebenfalls der Führungsschicht angehört¹³⁶, heißt es, er habe nicht eingewilligt in den Todesbeschluss, aber beides hat apologetischen Zweck: Die Verstockung der Oberen soll so als schon menschlich nicht einsichtig gezeichnet werden.

Inwieweit sich im Markusevangelium die Situation des besetzten Galiläa widerspiegelt, wird u. a. zu dem Dämonennamen *λεγιών* in Mk 5,9 diskutiert. Sehen einige hierin ein ironisches antirömisches Ressentiment¹³⁷ bzw. sozialgeschichtlich ein subversives indirektes Protestverhalten der unterdrückten Bevölkerung¹³⁸, ist anderen zufolge der Name wie in der Parallele TestSal 11,3–7 lediglich ein Verweis auf die große Zahl.¹³⁹ Mindestens für die Ebene der markinischen Endredaktion wird aufgrund von Mk 15,39 entgegnet, dass der Evangelist dem Imperium Romanum nicht einfach völlig negativ gegenüber gestanden haben wird¹⁴⁰ – allerdings kann Mk 15,39 auch anders verstanden werden: Wenn ein Vertreter der Besatzungsmacht die moralische Überlegenheit des von ihm Hingerichteten mit dem Sohn-Gottes-Titel konzidiert, dann ist damit implizit auch die Relativierung der ideologischen Ansprüche der Staatsmacht verbunden.

Auch Mk 10,42–45 mit seinem Modell einer Kontrastgesellschaft mit seiner Stellungnahme gegen die „Reduplikation von Machtpolitik (innerhalb der christlichen Gemeinde)“¹⁴¹ ist kein Einzelfall markinischer Herrschaftskritik: Mk 6,17–29 wird die Lebenswelt des galiläischen Herrscherhauses insgesamt negativ gezeichnet. Die Blindenheilung Mk 10,46–52 wird als Kontrast zu einer kaiserlichen Audienz gestaltet¹⁴², und ökonomisches Denken kommt im Verhalten der Kritiker an der Salbung Jesu (Mk 14,4f.) zum Zuge¹⁴³, ist aber damit gerade nicht als vorbildhaft für die Gemeinde gewertet.

¹³⁴ S. Lücking, *Mimesis* (s. Anm. 29), 114.

¹³⁵ C. Focant, Marc (s. Anm. 35), 463.

¹³⁶ H. C. Waetjen, *Reordering* (s. Anm. 27), 239f.

¹³⁷ H. C. Waetjen, *Reordering* (s. Anm. 27), 115–117; D. R. A. Hare, *Mark* (s. Anm. 38), 65; R. A. Horsley, „My Name is Legion“. Spirit Possession and Exorcism in Roman Palestine, in: *Experientia*, vol. I: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity, hg. v. F. Flannery et al. (SBL Symposium Series 40), Atlanta 2008, 41–58.

¹³⁸ G. Theißen, *Erleben* (s. Anm. 75), 244, hält für möglich, dass der in Mk 5,1 ff. genannte Mann einmal das Opfer einer Fesselung durch römische Soldaten war „und sich gewaltig gegen sie aufbäumt“.

¹³⁹ R. H. Stein, *Mark* (s. Anm. 35), 255.

¹⁴⁰ A. Y. Collins, *Mark* (s. Anm. 35), 269f.: Das Thema der „himmlischen Armeen“ ist ja auch im Buch Daniel, in der Johannesoffenbarung sowie in Mt 26,53 präsent. Collins gesteht aber zu, dass die ersten Rezipientinnen bzw. Rezipienten wiederum anders denken konnten.

¹⁴¹ M. Ebner, *Evangelium* (s. Anm. 22), 39 (Klammersetzung M. E.).

¹⁴² M. Ebner, *Evangelium* (s. Anm. 22), 39f.

¹⁴³ M. Fander, *Markus* (s. Anm. 112), 508.

Andererseits sollen sich Christen, so Mk 13,21–23 in der klassischen Auslegung, nicht zum Anschluss an falsche Messiasprätendenten führen lassen.¹⁴⁴ Beides zusammengenommen ergibt dann wieder die im frühen Christentum auch sonst feststellbare Haltung: Man steht den ideologischen Ansprüchen des Imperium Romanum reserviert gegenüber, leistet aber keinen gewaltsamen Widerstand.

2. Beziehungen innerhalb der Gemeinde

In der neutestamentlichen Briefliteratur spiegelt sich die hierarchische Gliederung der griechisch-römischen Gesellschaft in Teilen auch innerhalb der christlichen Gemeinde (vgl. 1 Kor 1,26–31¹⁴⁵; Jak 2,1–7), und Paulus kämpft energisch dafür, dass daraus keine soziale Spaltung innerhalb der Gemeinschaft wird.¹⁴⁶ Was ist davon im Markusevangelium zu spüren?

Unschwer lässt sich erkennen, dass in Mk 8,27–10,52 neben dem Leiden Jesu zugleich Gemeindeprobleme (Mk 8,34–38; 9,33–50; 10,35–45) wie Regelung längerfristiger Lebensverhältnisse (Mk 10,2–12.17–27) thematisiert werden, wobei Mk 8,34–38 eher im Hinblick auf die Außenkommunikation der Gemeinde zu bedenken ist, die anderen genannten Texte hingegen eher innere Probleme betreffen. Schlagwortartig lassen sich die Forderungen an die Gemeindeglieder¹⁴⁷ innerhalb von Mk 9,33–50 so zusammenfassen: Man soll nicht danach streben, „groß zu sein“ (Mk 9,35)¹⁴⁸, fremde Exorzisten nicht ausgrenzen (Mk 9,38–40), nicht Anlass zum Ärgernis geben (Mk 9,42), eher auf sich selbst achten, dass man nicht versucht wird (Mk 9,43–48), Frieden üben (Mk 9,50).¹⁴⁹ In Mk 10,42–45 wird das Bild der christlichen Jünergemeinde als Kontrastgesellschaft zur politischen Realität gezeichnet und wie in anderen neutestamentlichen Texten¹⁵⁰ mit dem Vorbild der dienenden Selbsthingabe Jesu begründet.¹⁵¹ Schließlich wird das Anliegen der Vergebungsbereitschaft in Mk 11,25 gefordert – bei den

¹⁴⁴ Die Auslegung ist nicht erst neueren Datums, vgl. Beda Venerabilis, Mc., CC SL 120, 596.

¹⁴⁵ Vgl. G. Theißen, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen ²1983, 231–271.

¹⁴⁶ G. Theißen, Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von I Cor. XI 17–34, NT 16 (1974), 179–206.

¹⁴⁷ Dass in 9,35 die Zwölf angeredet werden, heißt nicht, dass nur die führenden Personen avisiert werden; so zu Recht A. Y. Collins, Mark (s. Anm. 35), 444 f.

¹⁴⁸ Der Begriff μέγας für die hier anstehende Thematik begegnet auch in Sir 3,18.

¹⁴⁹ Mk 9,50 bildet zu Mk 9,33 f. eine Inklusion (so auch A. Y. Collins, Mark [s. Anm. 35], 443).

¹⁵⁰ Das Vorbild der Selbsthingabe Jesu wird nicht nur für die allgemeine Ethik (Eph 5,25 ff.; 1 Petr 2,20–24; 3,16–18), sondern auch für die Gestaltung der Beziehungen innerhalb der Gemeinde (Röm 15,2 f.8; Eph 4,32) und zwischen den Gemeinden (2 Kor 8,9) herangezogen.

¹⁵¹ Die Nähe von Mk 9,33 f. zu Mk 9,30–32 ist kaum belanglos (D. Lührmann, Das Markusevangelium [s. Anm. 46], 165), vielmehr kann man gegenüber dem Jüngerunverständnismotiv in Mk 8,31–33 eine Weiterführung erkennen: Dort verstehen die Jünger die Notwendigkeit des Leidens Jesu nicht, hier in Mk 9,33 f. verkennen sie, dass Jesu Leiden auch Konsequenzen für das

damaligen kleinen Gemeinden war das nicht nur eine geforderte nette Geste, sondern schlichtweg überlebensnotwendig.

Es fällt auf, dass Markus und Paulus (vgl. Phil 2,1–11) ähnliche Probleme bearbeiten müssen, die aber auch in antiken Kultvereinen von Bedeutung sind. Die Fragestellung ist spezifisch für eine Kleingruppe, in der die Rolle des einzelnen nicht von vornherein durch Abstammung, Reichtum, politischen Einfluss gekennzeichnet ist. Offensichtlich ist die Dualität von Ehre und Schande auch bei Mitgliedern der jungen christlichen Gemeinde nicht sofort gegenstandslos¹⁵² und auch noch in nachmarkinischen Zeiten präsent.¹⁵³ Ob die Ansprüche einiger, „groß“ zu sein, in ihrer sozialen Stellung in der nichtchristlichen Gesellschaft begründet sind, ist dem Markusevangelium allerdings nicht zu entnehmen.

Dass die Interaktion zwischen Jesus und den Jüngern Vorbild für die Gemeinde sein soll, lässt sich nicht erweisen. Deutlich allerdings ist: Das Handeln Jesu ist Vorbild für das der Jünger, vgl. Mk 10,45. Jesu Weg ist nicht nur normierend für den Weg der Gemeinde als Leidensweg, sondern normiert auch das Verhalten der Gemeindeglieder untereinander.

Mk 14,18–21 zeigt jedoch: Auch der Christ ist vor Fehlverhalten nicht geschützt. Dabei ist nicht nur bewusstes, sondern auch unbewusstes Fehlverhalten anvisiert: Die Frage der Jünger „Bin ich es?“ in Mk 14,19 ist nicht die historische Erinnerung an den letzten Abend vor Jesu Tod, sondern ist die Frage des Christen, der darüber erschrickt, dass möglicherweise sein eigenes Verhalten, auch ungewollt, fatale Folgen für andere nach sich ziehen kann.¹⁵⁴

3. Kontakte nach außen

Mk Gemeinde ist missionierende Gemeinde (Mk 4,13–20; 13,10; 14,9), aber die einzelnen Gemeindeglieder müssen nicht nur mit verständnislosem Desinteresse (Mk 4,10–12), sondern mit explizit negativen Reaktionen ihrer nicht-

eigene Verständnis christlicher Führerschaft hat (M. D. Hooker, *Mark*, 227 [s. Anm. 41]; R. H. Stein, *Mark* [s. Anm. 35], 443).

¹⁵² Mk 9,33–37 lässt sich leicht unter diese Thematik fassen, vgl. B. J. Malina, *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten*, übers. v. W. Stegemann, Stuttgart 1993, 66.

¹⁵³ Die Mahnung an den Gemeindeleiter, gerade angesichts seiner Jugendlichkeit umso mehr auf seine Eignung als Vorbild bedacht zu sein (1 Tim 4,12), setzt voraus, dass ein zu junges Alter leicht als der Autorität abträglich empfunden werden konnte. Auch im Ersten Clemensbrief sind Spannungen thematisiert, die sich auf diesem Hintergrund deuten lassen. In EpPolyk 5,2 wird Christus als *διάκονος πάντων* („Diener aller“) bezeichnet, nach dessen Wahrheit es zu wandeln gilt. Die Mahnung ergeht speziell für die *διάκονοι*; so ist noch der ursprüngliche Kontext solcher Paränese im Rahmen der Gemeindeglieder erkennbar.

¹⁵⁴ So auch Beda Venerabilis, *Mc.*, CC SL 120, 610, unter Voraussetzung der Historizität: Die Jünger wussten, dass sie selbst nichts Derartiges geplant hatten, aber sie vertrauten eher dem Meister als sich selbst und fürchteten ihre fragilitas; daher fragten sie in Trauer nach einer Sünde, die ihnen nicht bewusst sein könnte.

christlichen¹⁵⁵ Familienangehörigen rechnen (Mk 13,12), mit Lästerungen des in der Gemeinde wirkenden Geistes (Mk 3,28 f.), ebenso mit der Notwendigkeit öffentlichen Bekenntens (Mk 8,38). Deshalb sind in der familia Dei (Mk 3,35) ja auch Kompensationsleistungen wichtig, d. h. in diesem Leben innergemeindliche Solidarität und für das Jenseits das ewige Leben als Ausgleich (Mk 10,29 f.). Im griechisch-römischen Kontext war das Christentum für manche Teile der Gesellschaft attraktiv¹⁵⁶, für andere hingegen unattraktiv, nämlich für diejenigen, die in ihren bisherigen Kulturen bzw. Gesellschaftssegmenten verwurzelt waren, unabhängig davon, ob sie diese Kulte in ihrer Heimat oder in ihrer Fremde praktizieren konnten.¹⁵⁷ Dort, wo das Christentum für die religiös oder ethnisch wenig Gebundenen attraktiv sein konnte, musste es wiederum mit anderen privaten Kultvereinen konkurrieren.

Mk 13,5 f.21 f. zeigt aber noch in anderer Weise, wie Teile der nichtchristlichen Öffentlichkeit den Kontakt zu Christen suchen: Die Anhängerschaft Jesu soll möglicherweise als Parteigänger des antirömischen Aufstandes¹⁵⁸ vereinnahmt werden. Allerdings soll das „Verstehen“ hier zur Ablehnung führen.

Mk 9,38–40 behandelt einen Spezialfall: Es geht um Exorzisten, die in Jesu Namen agieren, aber sich nicht der markinischen Gemeinde anschließen.¹⁵⁹ Ob es andere Christen sind oder Exorzisten mit nichtchristlichem Hintergrund, die sich der exorzistischen Macht des Namens Jesu bedienen, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, wenngleich das erstere m. E. wahrscheinlicher ist. Die Gemeinde soll darauf vertrauen: Wer den Namen Jesu zu exorzistischen Zwecken verwendet, wird ihn nicht in Verruf und üble Nachrede bringen.¹⁶⁰

¹⁵⁵ So J. Gnllka, *Markus II* (s. Anm. 44), 192; R. Pesch, *Das Markusevangelium II* [s. Anm. 47], 286 (anders noch ders., *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13* [KBANT], Düsseldorf 1968, 134); D. R. A. Hare, *Mark* (s. Anm. 38), 172; R. H. Stein, *Mark* (s. Anm. 35), 601 (als bevorzugte Auslegung).

¹⁵⁶ Vgl. P. Pilhofer, *Die ökonomische Attraktivität christlicher Gemeinden*, in: ders., *Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von J. Börstinghaus und E. Ebel* (WUNT 145), Tübingen 2002, 194–211.

¹⁵⁷ Vgl. das Bekenntnis des mittlerweile nach Rom übersiedelten Lucius „*eram cultor (sci. Isis) denique adsiduus, fani quidem advena, religionis autem indigena*“ (Apuleius, *metam.* XI 26,3).

¹⁵⁸ Die Worte „in meinem Namen“ in Mk 13,6 sind am ehesten dann sinnvoll, wenn die „Verführer“ mit dem Hinweis auf ihre beanspruchte Messianität gezielt die Anhängerschaft Jesu umworben haben. Die „Zeichen und Wunder“ dieser Propheten werden aber von Josephus stets als Teil des antirömischen Aufstandes gesehen.

¹⁵⁹ Für die These, dass Mk 9,38–40 ein Vorkommnis aus dem Leben Jesu wiedergibt, wurde der Widerspruch zu Apg 19,13–17 (R. H. Stein, *Mark* [s. Anm. 35], 445) sowie die Wendung *κακολογῆσαι με* (R. Pesch, *Markusevangelium II* [s. Anm. 47], 109) namhaft gemacht. Aber das Wort *ἡμῖν* in V. 38 lässt wohl doch eher auf Gemeindeprobleme schließen (J. Gnllka, *Markusevangelium II* [s. Anm. 44], 56; M. D. Hooker, *Mark* [s. Anm. 41], 229; D. Lührmann, *Markusevangelium* [s. Anm. 46], 166). Auch ist *δύναμις* verallgemeinernde Ausweitung (D. Lührmann, a. a. O.)

¹⁶⁰ So deutet R. Pesch, *Markusevangelium II* (s. Anm. 47), 109, zu Recht das *Verbum* *κακολογήω*. Es geht nicht speziell um eine Verfolgungssituation.

VII. Zusammenfassung

In heutiger anthropologischer Forschung zum Neuen Testament lässt sich eine Ausweitung der Fragestellung wie der Methoden des Erkenntnisgewinns feststellen: Gefragt wird nach dem Menschen nicht nur hinsichtlich seiner Gottesbeziehung, sondern auch u. a. hinsichtlich seiner Verfasstheit als Mann bzw. Frau, hinsichtlich seiner sozialen Bezüge und seinem gesellschaftlichen Eingebundensein. Die Terminologie, in der der Mensch hinsichtlich seines handlungssteuernden Selbst im Markusevangelium beschrieben wird, ist wesentlich biblisch-jüdisch geprägt. Die Wertung des Verstehens im Vergleich zu derjenigen der Affekte ist mit dem speziell markinischen Thema des Jüngerunverständnisses zu koordinieren. Das von den Jüngern geforderte Verstehen (Mk 8,14–21) der helfenden Macht Jesu ist wie die Konstatierung des „Glaubens“ in Mk 5,34 o.ä. textpragmatisch die Aufforderung zum Vertrauen auf Gottes Hilfe auch in Zeiten der Bedrängnis um des Christseins willen, also in Zeiten, in denen Durchhaltevermögen und Leidensbereitschaft gefragt sind. Leserinnen und Leser aus dem griechisch-römischen Kulturkreis können hier eine spezielle und auch modifizierte Anwendung des Verständnisses Gottes als des Garanten der *salus privata* wiederfinden. Dass Frauen wie Männern Glauben attestiert werden kann (Mk 5,34; 10,52), ermöglicht faktisch, dass sich Menschen beiderlei Geschlechts mit Erzählfiguren im Evangelium identifizieren können. Die Gottesbeziehung ist gefährdet durch Sündhaftigkeit in Missachtung des kompromisslosen (Mk 9,43–48) Willens Gottes und wirkt sich u. a. in falscher Sorge und Weltanpassung (Mk 4,18 f.; 10,22) aus. Die Gemeinderegel Mk 9–10 fordert Verhaltensweisen ein, die i. w. den Zusammenhalt und damit das Überleben der kleinen Gemeinden ermöglichen sollen. Die gesellschaftliche Realität wird im Markusevangelium „von unten“ wahrgenommen; Personen mit hohem sozialem Rang sind nur selten als Vorbilder dargestellt (z. B. Joseph von Arimathia), häufiger hingegen Personen, die am unteren Ende der gesellschaftlichen Pyramide zu stehen kommen. Dies ermöglicht eine christliche Selbstidentifikation der Adressatinnen und Adressaten des Markusevangeliums.