

## Evangelium contra Evangelium

Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavier

Martin Ebner, Münster

Für Johann Maier zum 70. Geburtstag

„Johannes Markos an seinen Landsmann Joseph ben Mattitjahu!

Mit gespannter Aufmerksamkeit habe ich Deine schon in Umlauf befindlichen Kriegsberichte gelesen ... Offenbar hast Du Deinen Frieden mit dem System gemacht ... Du nennst Deine Trauer über die Katastrophe eine ‚Stimmung‘, den Krieg selbst, der uns in die Katastrophe getrieben hat, einen ‚originellen Stoff‘. Ich frage Dich: Bist Du wirklich so zynisch oder ist dieser Zynismus auch noch einmal Teil ... Deiner eleganten Einfühlung in den Sieger? ... Da, ‚wo die Propheten aufhören‘, soll Deine Darstellung beginnen ... Aber Du solltest Dich nicht mit den Propheten messen, nur weil Du dem General Vespasian die Kaiserwürde geweihsagt und damit Deine Haut gerettet hast! ... Wenn Dir jetzt – wie man hört – Titus aus der Plünderung des Tempels ausgerechnet unsere Heiligen Schriften geschenkt hat, dann könntest Du sie bei Gelegenheit ja auch noch einmal neu studieren ... Ich nehme an, dass Deine Bücher demnächst in der öffentlichen Bibliothek stehen und die kaiserlichen Verlage Dir hinterher rennen werden ... Trotz allem, mir liegt nicht daran, Dein ‚Geschichtswerk zu verkleinern [oder es] als Übungsbuch [hinzustellen], wie es etwa von jungen Leuten in der Schule angefertigt wird‘<sup>1</sup>. Im Gegenteil: es wird sicher sehr vielen sehr nützlich sein. Ich möchte Dir nur sagen, dass meine eigene Intention und Methode eine ganz andere ist als die Deine ... Mein Anliegen ist es, wenn dies nicht allzu vermessen klingt, aber das wird die Zukunft zeigen, genauso anspruchsvoll wie Deines: auch ich werde da ansetzen, ‚wo die Propheten aufgehört haben‘,<sup>2</sup> aber sicher nicht in Deinem Sinne eines vorgeblichen Fortschreibens von ‚Tatsachen‘ ...

Es grüßt Dich Markos, der ohne kaiserliche Genehmigung eine ‚kaiserliche Botschaft‘ verfassen wird ...“

Dieser Text ist – leider – weder die Übersetzung eines neuen Papyrus-Fundes noch eines bisher nicht edierten Qumran-Fragmentes. Es handelt sich schlicht und einfach um Auszüge aus einem fiktiven Brief des Evangelisten Markus an den jüdischen Geschichtsschreiber Jo-

<sup>1</sup> Vgl. Jos., Ap I 10.

<sup>2</sup> Vgl. Mk 1,2f.

sephus. Die reale Autorin hat sich geoutet: Eva Füssel – in ihrem gemeinsam mit Kuno Füssel verfassten Buch „Der verschwundene Körper“.<sup>3</sup>

In diesem Brief prallen literarisch Welten aufeinander. Auf der einen Seite steht Josephus, dem Siegesgeschichtsschreibung in die Schuhe geschoben wird, auf der anderen Seite Markus mit seiner hartnäckigen Verweigerung, sich den neuen „Herren“ der Welt, Vespasian und Titus, also dem gerade aufstrebenden neuen Kaiserhaus der Flavier, zu beugen und ihre Perspektive einzunehmen.

Hinter den Formulierungen mögen Gedanken von Walter Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen hervorlugen,<sup>4</sup> der Standpunkt mag verdächtig an die materialistische Exegese erinnern,<sup>5</sup> in der Sache wird ein Faden aufgegriffen, den insbesondere Gerd Theißen schon seit längerer Zeit verfolgt: das Markusevangelium vor dem Hintergrund des Aufstiegs der Flavier zu lesen.<sup>6</sup> Ich möchte diese Lesart auf die Christologie und die Ethik des Evangeliums zuspitzen, sie zuvor aber knapp hermeneutisch reflektieren, um dann zunächst entscheidende Ansatzpunkte des markinischen Kontrastentwurfs zu benennen. Es geht also nicht um Detailanalysen, sondern um große Linien.

Um das Jahr 70 geschrieben,<sup>7</sup> fällt das Markusevangelium zeitgeschichtlich genau in die Phase des Aufstiegs des flavischen Kaiserhauses. Nach den Bürgerkriegen im Dreikaiserjahr 69 n. Chr. scheint sich mit Vespasian und seinen Söhnen Titus und Domitian eine neue Herrscherdynastie zu etablieren und damit wieder Ruhe, Ordnung und Sicherheit ins Römische Reich einzukehren. Ganz unabhängig davon, ob unser Autor Bezüge bewusst herstellen will oder nicht, wird seine Schrift, die schon von ihren vielen Latinismen<sup>8</sup> her in einem römisch

<sup>3</sup> K. FÜSSEL/E. FÜSSEL, Der verschwundene Körper. Neuzugänge zum Markusevangelium, Luzern 2001, 13–17.

<sup>4</sup> W. BENJAMIN, Geschichtsphilosophische Thesen, in: Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Hrsg. v. Siegfried Unseld, Frankfurt/Main 1969, 268–279.

<sup>5</sup> Vgl. die beiden von K. Füssel (mit)übersetzten Bücher: F. BELO, Das Markusevangelium materialistisch gelesen (Übers. K. Füssel, F. Fehlen, D. Schlechter), Stuttgart 1980; M. CLÉVENOT, So kennen wir die Bibel nicht. Anleitung zu einer materialistischen Lektüre biblischer Texte. Mit einem Vorwort von Gerd Theißen und einer Einführung in die materialistische Bibellektüre von Kuno Füssel (Übers. F. Fehlen, K. Füssel, D. Schlechter), München<sup>2</sup> 1980.

<sup>6</sup> G. THEISSEN, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (NTOA 8), Freiburg (Schweiz)/Göttingen<sup>2</sup> 1992, 270–284; DERS., Evangelien-schreibung und Gemeindeleitung. Pragmatische Motive bei der Abfassung des Markusevangeliums, in: B. Kollmann/W. Reinbold/A. Steudel (Hrsg.), Antikes Judentum und Frühes Christentum (FS H. Stegemann) (BZNW 97), Berlin 1999, 389–414, hier: 394–399.

<sup>7</sup> Vgl. vor allem die scharfsichtigen Argumente von G. THEISSEN, Evangelien-schreibung (s. Anm. 6) 394–396.

<sup>8</sup> Vgl. etwa μόδιος (Mk 4,21); σπεκουλάτωρ (Mk 6,27); φραγελλώω (Mk 15,15); τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι (Mk 15,15); eine ausführliche Auflistung bietet R. H. GUNDRY, Mark: a Commentary on his Apology for the Cross, Grand Rapids (MI) 1993, 1044. Die *lingua franca* im Osten des Römischen Reiches war Griechisch, das Lateinische konnte sich nur in der Verwaltung, im Recht und im Militär durchsetzen; vgl. L. ZGUSTA, Die Rolle des Griechischen im römischen Kaiserreich, in: G. Neumann/J. Untermann (Hrsg.), Die Sprachen im Römischen Reich der Kaiserzeit. Kolloquium vom 8. bis 10. April 1974 (BoJ.B 40), Bonn 1980, 121–145. Für die Stadt Rom, einem Schmelztiegel für Einwanderer aus dem Osten (vgl. Juv. 3,61: *Graeca urbs*), werden wir generell von Zweisprachigkeit (Latein, Griechisch) ausgehen müssen. In der römischen Oberschicht wird sie gepflegt (*utraque lingua*). Die Söhne aus besseren Häusern werden oft von griechischen Freigelassenen erzogen. Von allerhöchster Bedeutung gerade für die infrage kommende Zeit ist das Bildungsprogramm Quintilians, der unter Vespasian erster besoldeter Rhetorikprofessor Roms, später

geprägten Milieu verankert werden muss, im Kontext dieses Herrschaftswechsels gelesen. Bewusste Anspielungen des Autors lassen sich dann vermuten, wenn erzählerische Auffälligkeiten im Zusammenhang mit der Zeitgeschichte besser erklärt werden können als mit dem erzählten Geschehen: der Jesusgeschichte in Palästina.<sup>9</sup>

## 1. Kontrast-Entwurf

### 1.1. Caesarea Philippi

Eine dieser erzählerischen Auffälligkeiten hängt mit dem Gesamtaufriß des Evangeliums zusammen, präziser mit seinem Wendepunkt in Mk 8,27 in Caesarea Philippi. Nach längeren Vorarbeiten in Galiläa nimmt Jesus ab dieser Passage seinen Weg nach Jerusalem in den Blick, programmatisch angesprochen in den Leidensankündigungen (Mk 8,31; 9,31; 10,33). Aber seine Reiseroute erscheint, geographisch-logistisch betrachtet, ziemlich umständlich: Jesus befindet sich in Betsaida am See Genesareth (Mk 8,22) und bricht dann zuerst in den hohen Norden nach Caesarea Philippi auf (Mk 8,27), um in den Süden nach Jerusalem zu reisen (Mk 8,31–11,11).

Höchst künstlich. Aber höchst kunstvoll, wenn der *genius loci* berücksichtigt wird. Caesarea Philippi wurde vom Herodessohn Philippus (4 v. Chr. – 34 n. Chr.) gegründet und mit einem Namen versehen, der eine politische Allianz zum Sprechen bringt: römischer Caesar und jüdischer Kleinfürst.<sup>10</sup> Im Markusevangelium wird Jesus genau an diesem Ort von Petrus als  $\acute{\alpha}\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$  identifiziert: als jüdischer König.<sup>11</sup> Allerdings nicht im Sinn eines Handlangers von Rom wie Philippus oder andere Herodessöhne, die nach hellenistischer Manier ein Dia-

Prinzenzercher am Hof Domitians war: „Mit der griechischen Sprache soll der Knabe am besten anfangen ... Doch möchte ich auch nicht, dass dies so übertrieben geschieht, dass der Knabe lange Zeit nur Griechisch spricht oder lernt, wie das weithin üblich ist. Denn hierdurch kommt es zu zahlreichen Fehlern in der Aussprache der Laute, die durch den fremden Klang verdorben werden, wie auch in der Ausdrucksweise, in der die griechischen Wendungen, wenn sie durch ständige Gewohnheit festsitzen, auch bei den so verschiedenen Ausdrucksformen der anderen Sprache aufs hartnäckigste weiter wirken“ (Inst Orat I 1,12f.). Im Alltagsleben der Stadt, auf den Straßen und Märkten, wird die Verständigung auf Griechisch stattgefunden haben. In welcher Sprache die christliche Gemeinde von Rom zu Hause war, wird durch den Römerbrief des Paulus eindeutig dokumentiert.

<sup>9</sup> Vgl. die analogen Überlegungen von G. THEISSEN, Auferstehungsbotschaft und Zeitgeschichte. Über einige politische Anspielungen im 1. Kapitel des Römerbriefes, in: S. Bieberstein/D. Kosch (Hrsg.), Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute (FS H.-J. Venetz), Luzern 1998, 59–68, hier: 59 mit Anm. 1, zum Präsikript des Römerbriefes.

<sup>10</sup> Vgl. Jos., Bell II 168; Gründung zu Ehren des Augustus oder Tiberius. Herodes Agrippa II. erweitert die Anlagen (vgl. Jos., Bell III 514) und ändert (z. Zt. des Kaisers Nero!) den Namen der Stadt in  $\text{Νερωϊαδ}\acute{\alpha}$ . Beste Informationen zur Archäologie und Geschichte der Stadt bietet G. GUTTENBERGER, Why Caesarea Philippi of all Sites? Some Reflections on the Political Background and Implications of Mark 8:27–30 for the Christology of Mark, in: M. Labahn/J. Zangenberg (Hrsg.), Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft. Vorträge auf der ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies (TANZ 36), Tübingen 2002, 119–131.

<sup>11</sup> Zur Bedeutung des „Gesalbten“ im Rahmen der Königsideologie Israels ist entscheidend der Aufsatz von J. MAIER, Messias oder Gesalbter? Zu einem Übersetzungs- und Bedeutungsproblem in den Qumrantexten, in: RdQ 17 (1996) 585–612.

dem als Zeichen ihrer Königswürde tragen,<sup>12</sup> sondern als „Gesalbter“ in der authentisch jüdischen Königstradition der Davididen, wobei die Salbung theologisch die Erwählung durch Gott signalisiert.<sup>13</sup>

Das politisch höchst brisante Szenario in Caesarea Philippi entwirft Markus nur wenige Jahre, nachdem der Kriegsherr Vespasian in Palästina die endgültige Unterwerfung der Juden betrieben hat (ab 67 n. Chr.). Aus Josephus wissen wir: Nach ersten erfolgreichen Vorarbeiten in Galiläa legt Vespasian eine Winterpause ein: in Caesarea Philippi. Er ist zu Gast beim römischen Klientelfürsten Antipas II., einem der Nachfolger des Philippus, um von dort aus die zweite Phase der Unterwerfung einzuleiten, den Zug in den Süden mit dem Ziel: Jerusalem.<sup>14</sup> Ob diese Einzelheiten jedermann bekannt waren, ist fraglich. Bekannt aber war, dass Josephus, der in Galiläa die jüdische Befreiungsfront anführte, sich freiwillig den Römern stellte und als Kriegsgefangener – zeitlich unmittelbar vor der genannten Ruhepause in Caesarea Philippi – dem Feldherrn Vespasian prophezeite, dass er Kaiser werden und die Weltherr-

<sup>12</sup> Vgl. exemplarisch Jos., Bell I 671: Hier wird das Diadem unter den königlichen Insignien genannt, die beim Leichenzug des Herodes seine Bahre schmücken. Schon die Hasmonäer Könige ließen sich nicht mehr salben, sondern trugen als Zeichen ihrer Königswürde ein Diadem (vgl. Jos., Bell I 70). Für das biblische Wissen um den hellenistischen Usus vgl. 1 Makk 13,31f. Zum Abbruch der Salbungspraxis unter den Hasmonäern vgl. M. KARRER, Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels (FRLANT 151), Göttingen 1991, 161–172.

<sup>13</sup> Vgl. J. MAIER, Messias (s. Anm. 11) 593. Für die frühjüdischen Texte, die einen „Gesalbten“ beschreiben, ist typisch, dass sie auf eine aktuelle Königskonzeption reagieren, diese kritisieren und einen Gegenentwurf mit einer bestimmten verfassungsrechtlichen Option vorstellen. So erklären sich die z. T. sehr disparaten Entwürfe. Zwei Beispiele: Diejenigen Qumrantexte, die zwei Gesalbte erwarten (Gesalbter Aarons/Gesalbter Israels: vgl. IQS 9,9–11; IQSa 2,11–22) rekurrieren auf die traditionelle „Gewaltenteilung“, wie sie in David (König) und Zadok (Hoherpriester) paradigmatisch und ideell verankert ist, und opponieren damit gegen die hasmonäische Königskonzeption, die beide Ämter in Personalunion vereint. PsSal 17 dagegen schein Herodes d. Großen vor Augen zu haben: Nicht nur die eindeutige davidische Abstammung des „Gesalbten“ wird herausgestellt (V. 21), sondern vor allem als dessen Königsprogramm die Befreiung von den Heiden. Herodes dagegen bekleidet als Vasall der Römer sein Amt. Zur Spätdatierung und Situierung von PsSal 17 vgl. K. ATKINSON, On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalm of Solomon 17, in: JBL 118 (1999) 435–460, bes. 436–445; DERS., Herod the Great, Light from Psalm of Solomon 17, in: NT 38 (1996) 313–322; zur Sosius, and the Siege of Jerusalem (37 B.C.E.) in Psalm of Solomon 17, in: NT 38 (1996) 313–322; zur Verortung der PsSal generell vgl. DERS., Toward a Redating of the Psalms of Solomon: Implications for Understanding the Sitz im Leben of an Unknown Jewish Sect, in: JSPE 17 (1998) 95–112. Zu den diversen Gesalbtenvorstellungen im Frühjudentum vgl. J. J. COLLINS, The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature (The Anchor Bible Reference Library), New York (NY) 1995; S. SCHREIBER, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenervartung in frühjüdischen und christlichen Schriften (BZNW 105), Berlin 2000, bes. 145–389.

<sup>14</sup> Zur Ruhepause des Vespasian in Caesarea Philippi vgl. Jos., Bell III 443–446. Eine kritische Lektüre der Quellen bieten A. SCHALIT, Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus, Talmud und Midrasch. Zur Geschichte einer messianischen Prophetie, in: ANRW II/2 (1975) 208–327, hier: 280–287; B. LEVICK, Vespasian, London, New York 1999, 23–42. Die „Pause“ in Caesarea Philippi als *Auftakt* zur Unterwerfung Galiläas zu sehen (so: A. BEDENBENDER, Orte mitten im Meer. Die geographischen Angaben des Markusevangeliums, in: TeKo 23 [2000] 31–60, hier: 38; DERS., Römer, Christen und Dämonen. Beobachtungen zur Komposition des Markusevangeliums, in: TeKo 18 [1995] 3–52, hier: 3–5. 43f.), dürfte kaum textgemäß sein.

schaft antreten wird (Bell III 402; vgl. Suet., Vesp 5,6; Dio Cass. LXVI 1,3f.). Damit beginnt der römische Siegeszug des Josephus.<sup>15</sup>

Denn es kommt ganz genau so: Vespasian wird auf seinem Weg nach Jerusalem von römischen Legionen in Ägypten, Syrien sowie den von ihm selbst befehligten Truppen in Palästina als Kaiser ausgerufen,<sup>16</sup> die Sache mit Jerusalem erledigt sein Sohn Titus. Die Münzen verkünden stolz: *Judaea capta*.<sup>17</sup> Aus. Ende.

In dieser Situation erzählt Markus: Der wahre jüdische König Jesus zieht von Caesarea Philippi nach Jerusalem; dort wird er gefangen genommen; ihm wird der Prozess gemacht; von römischen Soldaten wird er – gekrönt mit einem Dornenkranz und bekleidet mit einem Purpurgewand – als „König der Juden“ verspottet (Mk 15,16–20)<sup>18</sup> und dann hingerichtet. Aber der im Grab Verschlossene wird nicht gefunden. Seinen Anhängern verheißt er eine neue Zukunft (vgl. Mk 14,28; 16,7), in der er, wie gewohnt, ihnen vorausgeht.

### 1.2. Evangelium, Vorzeichen und Wunder

Diese Geschichte nennt Markus ein „Evangelium“. Das muss in den Ohren seiner Zeit provokativ klingen. Denn „Evangelien“ sind mündliche Botschaften. Zur Zeit des Markus stehen „Evangelien“ im Imperium Romanum vornehmlich mit dem Kaiserhaus im Zusammenhang, wie die berühmte Inschrift von Priene (9 v. Chr.) klarmacht, die den Geburtstag des Kaisers Augustus als „Anfang aller Evangelien“ rühmt.<sup>19</sup> Schenkt man Josephus Glauben, so hatten „Evangelien“ Hochkonjunktur im Zusammenhang mit Vespasians Weg zum Kaiserthron: Im Osten, in Ägypten, verbreiten sich die „Evangelien“ von der Proklamation Vespasians zum Kaiser wie im Flug von Stadt zu Stadt. Im Westen ist Rom der Ausgangspunkt für die „Evangelien“ von der Bestätigung Vespasians durch den Senat.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Vgl. dazu die ausführliche Untersuchung von A. SCHALIT, Erhebung (s. Anm. 14), mit einer eigenen, spitzfindigen Theorie zur Ereignisabfolge (ebd. 297–300).

<sup>16</sup> Vgl. Tac., Hist II 79–81; Suet., Vesp 6,2. Vgl. B. LEVICK, Vespasian (s. Anm. 14) 43–64; vgl. auch den knappen, aber instruktiven Überblick bei J. MALITZ, Vespasian, in: M. Clausa (Hrsg.), Die römischen Kaiser. 55 historische Portraits von Caesar bis Justinian, München 1997, 86–94.

<sup>17</sup> Vgl. H. MATTINGLY/E. A. SYDENHAM, The Roman Imperial Coinage, Bd. 2, London 1926, 68, Nr. 424–427; vgl. Plate II, Nr. 29 (Rom 71 n. Chr.); sowie ebd. 16, Nr. 15f.; vgl. Plate I, Nr. 1 (Rom 69–71 n. Chr.); vgl. auch die Abbildungen bei J. P. C. KENT, Die römische Münze, München 1973: Tafel 58, Nr. 225 und Tafel 59, Nr. 228.

<sup>18</sup> Vgl. dazu die Huldigung für Vespasian und Titus vor deren Triumphzug, wie sie Josephus in Bell VII 124–127 erzählt, sowie den äußerst diskutablen Versuch von T. E. SCHMIDT, Mark 15,16–32: The Crucifixion Narrative and the Roman Triumphal Procession, in: NTS 41 (1995) 1–18; DERS., Jesus Triumphal March to Crucifixion. The Sacred Way as Roman Procession, in: BiRe 13 (1997) 30–37, den Kreuzweg Jesu als Parodie auf einen römischen Triumphzug zu lesen.

<sup>19</sup> Zu Text und Interpretation dieser Inschrift vgl. nur C. Ettl, Der „Anfang der ... Evangelien“. Die Kalenderinschrift von Priene und ihre Relevanz für die Geschichte des Begriffs *εὐαγγέλιον*. Mit einer Anmerkung zur Frage nach der Gattung der Logienquelle, in: S. H. Brandenburger/Th. Hieke (Hrsg.), Wenn drei das gleiche sagen. Studien zu den ersten drei Evangelien. Mit einer Werkstattübersetzung des Q-Textes (Theologie 14), Münster 1998, 121–151, hier: 124–139; zur Diskussion des jüdischen und hellenistischen Hintergrunds des Begriffs „Evangelium“ in der Forschungsgeschichte vgl. H. FRANKEMÖLLE, Evangelium – Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht (SBB 15), Stuttgart 1994, 64–93.

<sup>20</sup> Vgl. Jos., Bell IV 618.656; vgl. A. BEDENBENDER, Römer (s. Anm. 14) 22f.

Allerdings stand diesen „Evangelien“ ein Hindernis im Weg: Vespasian mag ein ausgezeichnete Soldat gewesen sein, aber um das ehrwürdige julisch-claudische Kaiserhaus (mit Augustus an der Spitze) zu beerben, dafür fehlte ihm nun doch die aristokratische Herkunft. Sein Vater war Steuereintreiber (Suet., Vesp 1,2; Nero 4,5). Vespasians Propagandisten allerdings waren diesbezüglich nicht verlegen. Sie verbreiteten Gerüchte von göttlichen Zeichen und Vorhersagen,<sup>21</sup> womit – viel besser als die Berufung auf eine hohe Geburt es vermocht hätte – die Vorsehung der Götter als Legitimation des neuen Herrschers in die Waagschale geworfen wurde. Damit nicht genug. Sie inszenierten Heilungsszenen in Alexandrien und setzten entsprechende Wundergeschichten über die Heilkräfte des Vespasian in Umlauf (s. u. 3.2). Und man raunte sich sogar zu, im vollbesetzten Hippodrom von Alexandrien sei bei einem offiziellen Empfang des Vespasian durch den Statthalter Tiberius Alexander der Titel „Ammons Sohn“ gefallen (vgl. PFouad 8).<sup>22</sup>

Das vor Augen, müssen wir sagen: Markus hat ein Anti-Evangelium geschrieben. Jesus, ein „Niemand“ aus Nazaret, wird durch prophetische Worte (des Täufers) angekündigt und durch göttliche Zeichen (bei der Taufe und der Verklärung) bestätigt. Mit seinem Auftreten beginnt ein universaler Herrschaftswechsel. Aber der Repräsentant dieser Herrschaft sitzt nicht auf dem Thron,<sup>23</sup> sondern stirbt am Kreuz. Er verbietet die Propaganda seiner Wunder.<sup>24</sup> Denn seine Wunder dienen nicht seiner Legitimation, sondern sind Ausdruck der bereits begonnenen neuen Herrschaft Gottes. Und es ist ausgerechnet ein römischer Hauptmann, der als erster Mensch für Jesus den Titel beansprucht, mit dem Vespasian seinen Siegeszug nach Rom antritt: „Sohn Gottes“. Im Markusevangelium wird der Titel aber nicht ausgesprochen im Zusammenhang mit Wunderheilungen – das tun hier nur die Dämonen (vgl. 3,11; 5,7)<sup>25</sup> –, sondern angesichts des Kreuzestodes Jesu.

<sup>21</sup> Vgl. Tac., Hist IV 81f.; Suet., Vesp 5,7; zur historischen Auswertung dieser Quellen vgl. H. SCHWIER, Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n. Chr.) (NTOA 11), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1989, 293–297; K. SCOTT, The Imperial Cult Under the Flavians, Stuttgart 1936, 1–19.

<sup>22</sup> Für die Interpretation und Situierung von PFouad 8 immer noch grundlegend: P. JOUGUET, Vespasian acclamé dans l'hippodrome d'Alexandrie, in: A. Ernout (Hrsg.), Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, Paris 1940, 201–210. G. ZIETHEN, Heilung und römischer Kaiserkult, in: Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte 78 (1994) 171–191, hier: 182f., möchte die Heilungsszenen im Rahmen einer Audienz in die von PFouad 8 erzählte Szenerie verlegen: ins Hippodrom von Alexandrien.

<sup>23</sup> Nur für die Zukunft verheißen (Mk 14,62) bzw. erwartet (Mk 10,37).

<sup>24</sup> Vgl. Mk 1,44; 5,43; 7,36.

<sup>25</sup> Auffällig ist, dass der Terminus *προσκυνεῖν*, der auf das offizielle Kaiserzeremoniell verweist (vgl. dazu G. THEISSEN, Lokalkolorit [s. Anm. 6] 218–222) im Markusevangelium nur im Blick auf römische Soldaten (Mk 15,19) und Dämonen (vgl. Mk 5,6) verwendet wird, und zwar jeweils im Zusammenhang mit Titulaturen: Im einen Fall wird Jesus als „König der Juden“ (Mk 15,18) verspottet, im anderen Fall als „Sohn des höchsten Gottes“ (Mk 5,7) betitelt. Gemäß der Selbstidentifikation des Dämons in Mk 5,9 ist es in der Gerasenergeschichte eine ganze Legion die vor Jesus die Proskynese vollzieht. Nach dem Markusevangelium ist genau das dämonisch! Terminologisch streng getrennt davon werden die Annäherungsversuche gläubiger Menschen erzählt, die vor Jesus in die Knie gehen (vgl. Mk 1,40; 5,22.33; 7,25).

## 2. Kontrast-Christologie

### 2.1. Das Bekenntnis des Hauptmanns

„Wahrhaftig, dieser Mensch war ein Sohn Gottes“, dieses Bekenntnis des Hauptmanns in Mk 15,39 klingt in christlichen Ohren alles andere als orthodox: Der bestimmte Artikel fehlt. Die Vergangenheitsform irritiert. Wohlgemerkt: Es handelt sich nicht um Flüchtigkeitsfehler des Markus. Wenn die Gottesstimme spricht, bei der Taufe (Mk 1,11), der Verklärung (Mk 9,7) und im Schriftzitat des Initiiums (Mk 1,2f.), weiß Markus sehr wohl, die Einzigartigkeit des Sohnes Gottes herauszustellen und seine Präexistenz anzudeuten.<sup>26</sup> Warum dann diese Unschärfe im Bekenntnis des Hauptmanns? Jesus in einer Reihe von Gottessöhnen, Gottessohnschaft gebunden an seine Lebensdauer?

Beleuchten wir diese prekären Ungenauigkeiten von der Kaiserideologie her! Ein Sohn Gottes, lateinisch *divi filius*, in den griechischen Inschriften mit  $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  wiedergegeben,<sup>27</sup> ist der offizielle Titel der römischen Kaiser zu ihren Lebzeiten, sofern sie sich auf einen Vorfahren berufen können, der durch den rituellen Akt der Apotheose vergöttlicht und dann *divus* genannt wird.<sup>28</sup> So zum ersten Mal geschehen bei Augustus, der seinen Stiefvater Caesar vergöttlichen (*Divus Julius*) und sich selbst dann *divi filius* betiteln ließ.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Liest man das Zitat Mk 1,2f. in erzähltheoretischer Perspektive als Rede Gottes an seinen Sohn (vgl. Mk 1,1), dann findet dieses Gespräch tatsächlich vor und außerhalb der Erzählzeit statt. Insofern kann man tatsächlich von einem „Vorspiel im Himmel“ sprechen. Die Vorbehalte von H.-J. KLAUCK, Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (BThSt 32), Neukirchen-Vluyn 1997, 106–108, gegenüber einer Präexistenztheologie im Markusevangelium, sind deswegen verwunderlich. Vgl. aber auch die Zurückhaltung bei D. ZELLER, New Testament Christology in its Hellenistic Reception, in: NTS 47 (2001) 312–333, hier: 325f., und M. E. BORING, Markan Christology: God-Language for Jesus?, in: NTS 45 (1999) 451–471, bes. 464; demgegenüber aber L. SCHENKE, Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?, in: ZNW 91 (2000) 45–71, bes. 67–69. Das entscheidende Argument für eine Präexistenztheologie im Markusevangelium resultiert nicht aus einer gegenseitigen Aufrechnung der verwendeten Titel, sondern aus einer konsequenten Anwendung erzähltheoretischer Kriterien auf dem Hintergrund der religionsgeschichtlichen Möglichkeiten (dazu vgl. D. ZELLER, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte, in: Ders. [Hrsg.], Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen [NTOA 7], Freiburg [Schweiz]/Göttingen 1988, 141–176, 173: „In hellenistischer Umgebung lag es nahe, die messianische Sohn-Gottes-Prädikation so zurück zu verfolgen, dass er [sc. der Sohn Gottes] schon von dorthier [sc. vom Himmel] kam“).

<sup>27</sup> Vgl. die Bilingue von Alexandria (10/11 n. Chr.); Text und Besprechung bei F. J. DOLGER,  $\text{IX}\Theta\Upsilon\text{E}$ . Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit (Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen 1), Rom 1910, 391f. Bevorzugt findet sich  $\theta\epsilon\omicron\upsilon$   $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$  (so auch dreimal bei Mt: 14,33; 27,43,54; dazu vgl. R. L. MOWERY, Son of God in Roman Imperial Titles and Matthew, in: Bib. 83 [2002] 100–110); aber auch  $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  ist bezeugt; vgl. V. EHRENBERG/A. H. M. JONES, Documents Illustrating the Reigns of Augustus & Tiberius, Oxford 1955, Nr. 115 (einmal für Augustus, einmal für Tiberius).

<sup>28</sup> Vgl. die ausgezeichnete Studie von S. PRICE, From Noble Funerals to Divine Cult. The Consecration of Roman Emperors, in: D. Cannadine/S. Price (Hrsg.), Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies, Cambridge 1987, 56–105, sowie seine Studien zur Terminologie: DERS., Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult, in: JHS 104 (1984) 79–95, bes. 79.

<sup>29</sup> Vgl. H.-J. KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis (KStTh 9,2), Stuttgart 1996, 47f.; zur Propaganda dieses Titels auf Münzen vgl. P. ZANKER, Augustus und die Macht der Bilder, München 1990, 42–65. Neuerdings mehrten sich die Stimmen, Mk 15,39 auf diesem Rezeptionshintergrund zu hören: T. H. KIM, The Anarthrous  $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  in Mark 15,39 and the Roman Imperial Cult, in: Bib. 79 (1998) 221–241; A. Y. COLLINS, Mark and His Readers. The Son of God

Schwieriger war das für Vespasian, mit dem eine neue Dynastie begann. Wir haben schon von den Hilfskonstruktionen gehört, die seine Propagandisten einsetzten, um ein ähnliches „Bekenntnis“ – trotz des fehlenden göttlichen Kaiservaters – zu provozieren.<sup>30</sup>

Auf diesem Hintergrund klingt es geradezu gefährlich, was Markus erzählt. Noch in der Phase der schwankenden Anerkennung Vespasians als neuem „Sohn Gottes“ lässt er einen römischen Hauptmann eine alternative Option aussprechen: Nicht der Kriegsherr Vespasian, sondern der eben unter einem seiner Vorgänger hingerichtete Jude verdient in Wahrheit diesen Titel. So, im römischen Horizont gelesen, bedeutet die scheinbar unscharfe Akklamation des Hauptmanns sogar eine ungeheure Aufwertung Jesu. Der Hauptmann beansprucht für Jesus den höchsten religiösen Titel, den seine Kultur für einen Menschen bereithält, allerdings unter völlig entgegengesetzten Voraussetzungen: Träger ist nicht der, der gesellschaftlich und politisch die höchste Position einnimmt, sondern einer, der am untersten Ende, wenn nicht als Gekreuzigter sogar außerhalb der gesellschaftlichen Skala steht; nicht der Garant von Sicherheit und Ordnung, sondern ein offiziell als Rebell Gebrandmarkter. Oder, aus der Perspektive von unten formuliert: Nicht der mit eisernem Fuß über die militärischen Opfer zum Thron schreitet, sondern der selbst den Weg der Opfer geht.

### 2.2. Der erwartete Herrscher aus dem Osten

Jesus am Kreuz mit der Titulatur der Caesaren, das ist nicht nur ein Hohn für das Herrscherhaus; Markus stellt sich damit auch ins Interpretations-Kreuzfeuer eines uralten Orakels, das Männer aus dem Osten prophezeit, die sich der Weltherrschaft bemächtigen,<sup>31</sup> sprich: Nicht den Garaus machen werden. Dieses Orakel, das seit der Expansion Roms in den kleinasiatischen Raum zum festen Bestandteil des geistigen Widerstands des Ostens gegen die aufstrebende Weltmacht im Westen gehört, wurde schon oft in Krisenzeiten aktualisiert<sup>32</sup> –

among Greeks and Romans, in: HThR 93 (2000) 85–100, bes. 93–97; C. A. EVANS, Mark 8:27–16:20 (Word Biblical Commentary 34), Winona Lake (IN) 2000, 510 (mit einer erstaunlichen Materialsammlung zum Kaisertitel im Zusammenhang mit der Intention des Markusevangeliums: ebd. 80–93); speziell zur Kaisertitulatur „Sohn Gottes“: ebd. 81–83; vgl. A. Y. COLLINS, Mark 94–97; T. H. KIM, Anarthrous 225–238; U. B. MÜLLER, „Sohn Gottes“ – ein messianischer Hoheitstitel Jesu, in: ZNW 87 (1996) 1–32, bes. 26f.

<sup>30</sup> Vermutlich versuchte man, Vespasians Besuch des Serapistempels mit der Erscheinung des Basilides in Analogie zu Alexanders Besuch des Ammon-Orakels in der Oase Siwa zu stellen. Die schriftlichen Traditionen (Phut., Alex 27; Arr., Anab III 3f.; Strabo XVII 1,43; für Alexander; Tac., Hist IV 82; Suet., Vesp 7,1: für Vespasian) konvergieren auffälligerweise in verschiedenen Motiven: dem „Begehren“ ( $\pi\acute{\omicron}\theta\omicron\varsigma$ ; *cupido*), zum Orakel zu kommen bzw. in den Tempel zu gehen; sich über die Herrschaft zu beraten sowie dem Ausschluss von Begleitern; vgl. die Analyse von A. HENRICHs, Vespasian's Visit to Alexandria, in: ZPE 3 (1968) 51–80, hier: 55–57.

<sup>31</sup> Texte: Tac., Hist V 13,2; Suet., Vesp 4,5; Jos., Bell VI 312f.; Paulus Orosius, Hist VII 9,2.

<sup>32</sup> Phlegon-Orakel: FGH 257 F 36 III: Die älteste Schicht reflektiert die Niederlage der seleukidischen Großmacht unter Antiochos III 191/190 v. Chr., eine jüngere den ersten Krieg gegen Mithridates (88 v. Chr.); vgl. auch Sib III 350–355 und das so genannte Hystaspes-Orakel, das in Lact., Inst VII 15,11.18f.; 17,11; 18,5, überliefert ist und gewöhnlich auf persischen Ursprung zurückgeführt wird, wobei die Datierung sehr schwankt (H. WINDISCH, Die Orakel des Hystaspes [VAWL NR 28,3], Amsterdam 1929, 96–101; I. Jh. v. Chr. – I. Jh. n. Chr.; F. CUMONT, La fin du monde selon les mages occidentaux, in: RHR 52 [1931] 29–96, hier: 65; Zeit nach der Niederlage des Mithridates 64 v. Chr.; C. COLPE, Der Begriff „Menschensohn“ und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen [III, 1], in: Kairos NF 12

und man hatte in Rom Angst vor seiner Verwirklichung. So auch im Dreikaiserjahr. Deshalb auch der militärische Overkill gegenüber den messianischen Bewegungen in Palästina, die seit der Einstellung des Tempelopfers für den römischen Kaiser 66 n. Chr. wieder gehäuft auftreten.<sup>33</sup> Aber wie bei jedem Orakel kommt es auf die Deutung an. Hören wir die diesbezüglich typische Version des römischen Kaiserbiographen Sueton (75–150). Er schreibt: „Über den ganzen Orient hatte sich die alteingewurzelte Meinung verbreitet, es stehe in den Sprüchen der Gottheit, dass um jene Zeit Männer aus Judäa aufbrechen und sich der Weltherrschaft bemächtigen werden. Diese Voraussage betraf – wie später aus den Ereignissen deutlich wurde – einen römischen Kaiser, doch die Juden hatten sie auf sich bezogen und einen Aufstand angezettelt“ (Vesp 4,5). Soweit Sueton.

Vermutlich war der Jude Josephus der Erste, der dieses Orakel zugunsten Vespasians deutete.<sup>34</sup> „Du wirst Autokratoren über Länder und Meer und über alle Völker“, prophezeit er ihm als Gefangener.<sup>35</sup> Im Klartext: Vespasian, der siegreiche Kriegsherr im Osten, ist der erwartete Weltherrscher. Diese Deutung hat sich römischerseits, wie an Sueton und Tacitus zu sehen ist, durchgesetzt. Und die Flavii haben sie für ihre eigene Propaganda bestens brauchen können. Sie selbst lieferten sozusagen den handgreiflichen Beweis: in der Niederschlagung des Jüdischen Aufstands – und in der Zerstörung des Jerusalemer Tempels. Denn für römische Augen zeigte das die Niederlage des jüdischen Gottes und den Sieg Jupiters, der hinter und zu den Flavii steht.<sup>36</sup>

Die Flammen des Tempels dienen dem Glanz der aus dem Osten aufbrechenden neuen Weltherrscher. Wie wichtig dieser Gedanke war, zeigt sich an einer Münze dieser Jahre. Vermutlich zur Ankunft Vespasians in Rom geprägt, zeigt diese Münze auf der einen Seite Vespasian, der mit erhobener Hand eine Rede (vor den Soldaten) hält, auf der anderen Seite

[1970] 81–112, hier: 85.104–107: 200 v. Chr. mit späteren Aktualisierungen). Eine quellenkritische Diskussion der Texte findet sich bei A. SCHALIT, Erhebung (s. Anm. 14) 218–221; H. SCHWIER, Tempel (s. Anm. 21) 232–245 mit einer speziellen traditionsgeschichtlichen These ebd. 243f.; soziologische Differenzierungen führt durch H. G. KIPPENBERG, „Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen“. Zur Begründung eines gesamt Vorderasiatischen Standpunktes im Kampf gegen Rom, in: N. W. Bolz/W. Hübener (Hrsg.), Spiegel und Gleichnis (FS J. Taubes), Würzburg 1983, 40–48.

<sup>33</sup> Immer wenn die Chance eines tatsächlichen Herrschaftswechsels ins Blickfeld rückt, bilden sich in Israel messianische, aristokratische bzw. theokratische Bewegungen (zur Typisierung vgl. G. THEISSEN, Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu, in: JBTh 7 [1992] 101–123); im Zusammenhang mit dem Untergang der hasmonäischen und dem Aufstieg der herodianischen „Dynastie“ genauso wie nach dem Tod des Herodes. Für den Jüdischen Krieg sind die messianischen Gestalten Menachem und Simon bar Giora zu nennen. Eine Übersicht über die einzelnen Gestalten samt Stellenangaben findet sich bei G. THEISSEN „Wir haben alles verlassen“ (Mc X, 28). Nachfolge und soziale Entwurzelung in der jüdisch-palästinischen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts n. Chr., in: Ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1979, 106–141, hier: 124f.; DERS., Lokalkolorit (s. Anm. 6) 163, Anm. 57.

<sup>34</sup> So G. THEISSEN, Evangelienschreibung (s. Anm. 6) 396. Dagegen die Theorie von A. SCHALIT, Erhebung (s. Anm. 14) 297–300: Die römische Propaganda ist die Basis, die Josephus nutzt, um kurz vor der Ausrufung Vespasians zum Kaiser durch die Truppen in Ägypten am 1. Juli 69 ihm seinerseits als jüdischer Prophet die Weltherrschaft vorauszusagen.

<sup>35</sup> Bell IV 402f.

<sup>36</sup> Dabei spielte die bei Tac., Hist V 13, und Jos., Bell VI 289–313, überlieferte Prodigienreihe als Propagandamittel eine entscheidende Rolle. Vgl. H. SCHWIER, Tempel (s. Anm. 21) 298–307. Selbstredend ist Jos., Bell V 412.

ein Haupt mit Strahlenkranz: Zeichen für *Sol Oriens*.<sup>37</sup> H.-G. Simon stößt zu folgender Interpretation vor: „Die Verbindung von Sol mit dem Adventus des Kaisers weist daher auf die auf Vespasian übertragenen Erwartungen des aus dem Osten kommenden Herrschers hin, ein Gedanke, den wir auch in unseren literarischen Quellen wiederfinden.“<sup>38</sup>

Das Markusevangelium scheint den Spieß umzudrehen: Dieser Jesus ist der erwartete „Herrscher“ aus dem Osten. Insofern wird er am bereits erwähnten Wendepunkt des Evangeliums von Petrus mit *ὁ χριστός* völlig korrekt titulierte. Allerdings erfüllt dieser „Gesalbte“ Jesus weder die üblichen jüdischen Erwartungen: Er vertreibt nicht die Heiden aus Israel, sondern wird von ihnen gekreuzigt.<sup>39</sup> Noch entspricht er den römischen Vorstellungen von einem „Sohn Gottes“. Aber auch er strebt – ganz im Sinne des Orakels – die Weltherrschaft an. Natürlich anders als Vespasian. Genau genommen kommt sie erst nach seinem Tod richtig in Gang: in der Verkündigung der markinischen Jesusgeschichte. Dass dieses „Evangelium“ zu allen Völkern bzw. in alle Welt gelangt, wird als programmatische Zielaussage Jesus zweimal in den Mund gelegt (13,10; 14,9).

Dieses Evangelium, das die Welt erobern soll, ist mit einer bestimmten Ethik verbunden. Im Markusevangelium firmiert sie unter dem Stichwort „Kreuzesnachfolge“.<sup>40</sup> Sie wird „auf dem Weg“ gelernt, präzise: auf dem Weg von Caesarea Philippi nach Jerusalem, also genau auf der Strecke, auf der auch der Aufstieg der Flavii beginnt.

### 3. Kontrast-Ethik

#### 3.1. Die Zebaiden und „Macht durch Solidarität“

Markus wählt für die schwierige Lehre der Kreuzesnachfolge den didaktisch sicheren Weg der Wiederholung: Dreimal sagt Jesus seinen Kreuzweg in Jerusalem voraus. Dreimal reagie-

<sup>37</sup> Es handelt sich um einen stadtrömischen Denar; vgl. H. MATTINGLY/E. A. SYDENHAM, Coinage (s. Anm. 17) 18, Nr. 28; vgl. Plate I, Nr. 2 (69–71 n. Chr.); vgl. auch die Abbildung bei J. P. C. KENT, Münze (s. Anm. 17): Tafel 58, Nr. 226.

<sup>38</sup> H.-G. SIMON, Historische Interpretationen zur Reichsprägung der Kaiser Vespasian und Titus. Diss. masch., Marburg 1952, 85. An literarischen Traditionen sind zu nennen: Plin., Hist Nat XXX 41 (*salutaris exortus Vespasiani imperatoris*); Curt. X 9,1–5 (*novum sidus*); Suet., Vesp 5,7 (dass am Tag der Schlacht von Betricum zwei Adler zu sehen waren, die vor aller Augen miteinander kämpften, und dann ein dritter *ab solis exortu* gekommen sei, wird als Vorzeichen auf Vespasian gedeutet); Dio Cass. LXIV (LXV) 8,1 (ebenfalls ein *omen*: die Leute hätten zwei Sonnen gesehen, eine schwache und fahle im Westen sowie eine leuchtende und mächtige im Osten). Vgl. E. FAUST, Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief (NTOA 24), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1993, 390–392.

<sup>39</sup> Von den typisch jüdischen dynastischen Träumen setzt Mk die Figur und das Programm Jesu ganz deutlich in Mk 13,22 (*ψευδοχριστοί*) ab.

<sup>40</sup> Vgl. M. EBNER, Kreuzestheologie im Markusevangelium, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hrsg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament (WUNT 151), Tübingen 2002, 151–168.

ren die Jünger mit Unverständnis. Dreimal muss sie Jesus (über die richtig verstandene Kreuzesnachfolge) belehren.<sup>41</sup> In der letzten Belehrung Mk 10,42–44 heißt es:

Ihr wisst, dass diejenigen, die über die Völker zu herrschen scheinen, auf sie herunterherrschen und dass ihre Großen ihre Macht über sie missbrauchen. Nicht aber so ist es bei euch. Sondern: Wer unter euch groß werden will, soll euer Diakonos sein. Und wer unter euch der Erste sein will, soll Sklave aller sein.

In knappen Strichen wird hier die Ethik der Gemeinde als Kontrastprogramm zum Verhalten der Herrscher definiert. Auf der einen Seite sehen wir eine Machtpyramide vor uns: Die in Spitzenpositionen herrschen auf andere herunter (κατα-κυριεύουσιν). Denen, die eine Stufe unter ihnen stehen, hier „ihre Großen“ genannt, delegieren sie Macht (ἐξουσία) zum gleichen Zweck. Das verwendete Verb κατα-ἐξουσιάζουσιν lässt sich wörtlich mit „Macht nach unten ausüben“ übersetzen. Die markinischen Aussagen skizzieren eine Struktur, die das gesamte Römische Reich, ausgehend vom Kaiser an der Spitze über die Provinzstatthalter bis hin zu den Klientelfürsten, systematisch durchzieht – und innerhalb der Erzählung des Markusevangeliums etwa an Herodes und seinen Großen (vgl. Mk 6,21) veranschaulicht wird. Nicht so auf der anderen Seite, in der christlichen Gemeinde: Da gibt es nur die Positionen unten. Und von daher auch keine Machtdelegation. Man könnte von einem bewussten Statusverzicht sprechen.<sup>42</sup> Oder bildhaft auch von einer paradoxen Pyramide: Einer stützt den anderen *von unten*. Die Position des Ersten (*princeps*) bzw. Kyrios, wie sich die römischen Kaiser auch nennen lassen,<sup>43</sup> wird durch die Übernahme der Rolle eines Sklaven realisiert, die Position des Großen durch Übernahme der Rolle eines Dienstleistenden (διάκονος).<sup>44</sup> Der Weg Jesu ans Kreuz – und eben nicht zum Machtantritt als „Gesalbter“ in Jerusalem – wird im begründenden Abschlussvers 10,45 „Denn der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern (selbst) zu dienen und sein Leben zu geben als Lösepreis für viele“ völlig konsequent als ein solcher Weg eines διάκονος bzw. eines Sklaven verstanden, der (durch seinen Tod) nicht sich selbst, sondern die anderen freikaufte: sein Leben als „Lösepreis“ gibt.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Leidensankündigungen: Mk 8,31; 9,31; 10,33f.; Jüngerunverständnis: Mk 8,32f.; 9,32–34; 10,35–40; Jüngerbelehrung: Mk 8,34–9,1; 9,35; 10,41–45.

<sup>42</sup> Vgl. die Studie von G. GUTTENBERGER ORTWEIN, Status und Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 39), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1999, speziell zu unserer Stelle ebd. 196–198.

<sup>43</sup> Vgl. L. DE LIBERO, Art. Princeps, in: DNP X (2001) 328–331; Belege für κύριος im Blick auf die Kaiser Claudius, Nero und Vespasian finden sich bei T. H. KIM, Anarthrous (s. Anm. 29) 235.

<sup>44</sup> Es ist keineswegs so, dass die Bereitschaft zur Übernahme dieser Rolle die Voraussetzung für eine Vorrangstellung innerhalb der Gemeinde bilden würde (so aber K. SCHOLTISSER, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie [NTA NF 25], Münster 1992, 277). Überprüfen lässt sich der Sachverhalt an der analog konzipierten Hausvorstellung im Markusevangelium: Konsequent bleibt die hierarchisch entscheidende Stelle des *pater familias* zugunsten einer egalitären Struktur unbesetzt: Mk 3,34; 10,29f.; vgl. dazu T. ROH, Die *familia dei* in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld (NTOA 37), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1999, 107–144, der allerdings zu einseitig den Gruppenkonflikt zwischen Wandercharismatikern und Sesshaften und zu wenig den Horizont der römischen Gesellschaft im Blick hat.

<sup>45</sup> Zur Praxis des antiken Sklavenfreikaufs als Hintergrund für die Deutung des Todes Jesu als λύτρον vgl. H.-J. KLAUCK, Heil ohne Heilung? Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament, in: H. Frankemölle (Hrsg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament (QD 161), Freiburg

Genau diese Konsequenzen der Kreuzesnachfolge verstehen die Zebedaiden nicht, die Jesus darum bitten, rechts und links von ihm „thronen“ (καθίζεσθαι)<sup>46</sup> zu dürfen, wenn er in seiner Herrlichkeit kommt (Mk 10,37). Das ist in einer Aufsteigergesellschaft, die insbesondere im Gefolge von Vespasian und Titus zu Recht darauf hofft, dass auch Kleine höchste Positionen ergattern können,<sup>47</sup> nur allzu verständlich. Zeitgenossen mag das Bild von Triumphzügen vor Augen stehen, wo sich der siegreiche Kaiser rechts und links von den ranghöchsten Generälen flankieren lässt und damit „Macht durch Solidarität“ demonstriert.<sup>48</sup> Davon träumen auch die zu allem Einsatz bereiten Zebedaiden (vgl. Mk 10,38f.).

Der markinische Jesus widerspricht dieser Reduplikation von Machtpolitik (innerhalb der christlichen Gemeinde) nicht nur aufs Heftigste, er praktiziert sogleich ein Exempel seines Kontrastprogramms: In kaiserlicher Pose führt er Positionsverzicht und Solidarität mit den Kleinen vor Augen – auch so kann man die anschließende Bartimäusgeschichte Mk 10,46–52 lesen.

### 3.2. Bartimäus und die „kaiserliche“ Audienz

In dieser bekannten Wundergeschichte, die den Mittelteil des Evangeliums (Mk 8,27–10,52), der „auf dem Weg“ spielt, abschließt, finden sich auffällig gehäuft Anspielungen auf typische Merkmale einer kaiserlichen Audienzszene:<sup>49</sup> Dazu gehört der korrekte Titel, mit dem der Herrscher angerufen wird (V. 48: „Sohn Davids, erbarme dich meiner!“), die ausdrückliche Frage nach dem Wunsch des Bittstellers (V. 51: „Was willst du, dass ich dir tun soll?“) sowie

1996, 18–52, hier: 26–28: Der Sklave setzt sein selbst angespartes Geld ein, damit eine Gottheit ihn fiktiv von seinem ursprünglichen Herrn freikaufen kann. Der Kaufakt wird urkundlich festgehalten, wobei die Gottheit ihrerseits dem Freigekauften die Gleichrangigkeit mit den freien Bürgern des Landes garantiert. A. Y. COLLINS, The Signification of Mark 10:45 Among Gentile Christians, in: HThR 90 (1997) 371–382, versucht, Mk 10,45 von den kleinasiatischen Beichtinschriften her zu beleuchten: als Loskauf von zu erwartender Bestrafung für wissentlich oder unwissentlich begangene Sünden.

<sup>46</sup> Mk 10,37 greift über das Stichwort δόξα auf die Vorstellung in Mk 8,38 zurück: Der Menschensohn erscheint mit seinem Hofstaat, den Engeln, zum Gericht. Insofern wird ein herrscherlich-königliches Szenario assoziiert.

<sup>47</sup> Vespasian und Titus haben tatkräftig nachgeholfen und ab 73 n. Chr. als Zensoren die Zusammensetzung des Senats durch die Aufnahme neuer Mitglieder mit ähnlich niedriger Herkunft wie sie selber beeinflusst; vgl. J. MALITZ, Vespasian (s. Anm. 16) 92; R. GÜNTHER, Politische Herrschaftskonzeptionen der Flavier unter besonderer Berücksichtigung Vespasians, in: SIFC 10, I–II (1992) 940–945.

<sup>48</sup> Normalerweise steht der Triumphator allein auf seinem Triumphwagen, deshalb fallen die gelegentlichen Ausnahmen um so mehr ins Auge: Suet., Tib 11: der junge Tiberius neben Augustus, zwischen den beiden Konsuln; Dio Cass. LX 23,1: Claudius – mit seinen beiden Schwiegersöhnen; Tac., Hist II 59,3: Vitellius – zwei Generäle neben sich sitzend; Jos., Bell VII 152: Vespasian, neben sich Titus, Domitian reitend; *in actu*: Vespasian und seine Koalition mit den beiden Legaten Mucianus (er hat keine Kinder und kann sich deshalb keine Hoffnung auf eine neue Dynastie machen) und Tiberius Alexander (als jüdischer Apostat kann er sich ebenfalls keine Hoffnungen auf den Kaiserthron machen). Zu den Positionen rechts und links im Rahmen der markinischen Kreuzigung als Parodie auf einen römischen Triumphzug vgl. T. E. SCHMIDT, Narrative (s. Anm. 18) 14f.; DERS., March (s. Anm. 18) 35f.; zum römischen Triumphzug insgesamt vgl. E. KÜNZL, Der römische Triumph. Siegesfeiern im antiken Rom (Beck's Archäologische Bibliothek), München 1988.

<sup>49</sup> Vgl. H.-J. ECKSTEIN, Markus 10,46–52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums, in: ZNW 87 (1996) 33–50, hier: 42f. Zu den Realien und Darstellungsformen der antiken Audienz vgl. H. GABELMANN, Antike Tribunal- und Audienzszenen, Darmstadt 1984, bes. 105–110.

die Zusage der Bitte mit einem Entlassungswort (V. 52: „Geh, dein Glaube hat dich gerettet“). Szenisch angedeutet sind schließlich das Gefolge, das den Herrscher umgibt (die Jünger, die den Bettler erst zum Schweigen bringen wollen), die Volksmassen, die den Vorgang beobachten, sowie der eigentliche Vorladevorgang: „Hab Mut, steh auf, er ruft dich!“, sagen die Jünger zum Bettler in V. 49.<sup>50</sup>

Der Erzähler möchte also Jesus als Herrscher präsentieren, der Audienz gewährt. Aber anders als gewohnt: Normalerweise sitzt der Herrscher auf einem Thron – und der Bittsteller nähert sich ihm ehrfürchtig. Das übliche Ritual führt optisch Dominanz und Unterwerfung vor Augen. Markus schildert die Szenerie mit provokativ „verkehrten“ Statussymbolen – ganz entsprechend der Kreuzesnachfolge-Unterweisung: Jesus steht – und der Bettler „thront“. Hier findet sich das gleiche Wort wie in der Bitte der Zebaiden, die links und rechts von Jesus „thronen“ (καθίζεσθαι) möchten. Noch mehr: Indem Jesus sich mit dem Bettler solidarisiert, werden aus den Jüngern, die wie „die Großen“ ihre Macht einsetzen, um einen Kleinen am Rand zum Schweigen zu bringen, die Dienstboten, die ihn einladen, zu Jesus geleiten und schließlich akzeptieren müssen, dass er in ihre Gruppe eingereicht wird.<sup>51</sup>

Was die konkreten Zeitumstände angeht, dürfte es höchst brisant sein, dass auch von Kaiser Vespasian die Erzählung von einer Blindenheilung im Umlauf war, ebenfalls im Rahmen einer Volksaudienz. Vespasian ist umgeben von persönlichen Beratern, die – umgekehrt zur Jesusgeschichte – ihrerseits den Herrscher erst animieren müssen, sich für die „Heilung“ herabzulassen.<sup>52</sup> Kaum der Erwähnung wert, dass der zur Audienz Zugelassene als Zeichen seiner Unterwürfigkeit vor dem thronenden Vespasian natürlich die Proskynese vollzieht.<sup>53</sup> Bei Vespasian dient die von seinen „Großen“ animierte und letztlich auch inszenierte Heilung seinem persönlichen Aufstieg, Jesus macht sich zum Anwalt des Kleinen und lässt mit leichtem Druck auf seine „Großen“ den Bettler in die eigenen Reihen „aufsteigen“.

### Schlussüberlegung: Am Ende ... der Anfang

„Es grüßt dich Markos, der ohne kaiserliche Genehmigung eine ‚kaiserliche Botschaft‘ verfassen wird ...“, hieß es im eingangs zitierten fiktiven Brief völlig zu Recht. Für dieses

<sup>50</sup> Zwar werden weder hier noch in V. 48 die Jünger als Handlungsträger ausdrücklich genannt, aber V. 46 differenziert präzise zwischen einem engeren (μαθηταί) und einem weiteren (ὄχλος) Begleiterkreis.

<sup>51</sup> Die Kontraststrukturen zwischen der Zebaidenszene und der Bartimäusgeschichte werden herausgearbeitet von I. U. OLEKAMMA, *The Healing of Blind Bartimaeus (Mk 10,46–52) in the Markan Context. Two Ways of Asking* (EHS.T XXIII/672), Frankfurt/Main 1999, 163–182.

<sup>52</sup> So der Plot in beiden Versionen: Tac., *Hist IV* 81,1–3; Suet., *Vesp* 7,2f.; während Tacitus eine Doppelgeschichte von einem Blinden und einem, der ein Leiden an der Hand hat, erzählt, lässt Sueton den Blinden zusammen mit einem Lahmen vortreten. Zur Analyse bzw. religionsgeschichtlichen Einordnung vgl. A. HENRICH, *Visit* (s. Anm. 30); G. ZIETHEN, *Heilung* (s. Anm. 22).

<sup>53</sup> So in der Version des Tacitus. Das ist ein Motiv, das Markus durchaus einzusetzen weiß, aber – gerade im Zusammenhang mit dem Terminus προσκυβεῖν – dämonisch konnotiert (vgl. Mk 5,6). Deshalb ist es bezeichnend, dass gerade in der Geschichte von Bartimäus, die von ihrer Gestaltung her als Audienzszene die Proskynese geradezu erwarten lässt, darauf verzichtet wird. In der Version des Sueton sitzt Vespasian auf dem Richterstuhl (*sedentem pro tribunali*).

„Evangelium“, so wie es uns vorliegt, hätte Markus sicher keine kaiserliche Genehmigung bekommen. Was er schreibt – ganz in den Spuren des Nazareners –, ist ein subversives Kontrastprogramm zur herrschenden religiösen, politischen und gesellschaftlichen Kultur. Der Paukenschlag jedoch steht ganz am Ende: In der Grabesgeschichte deutet Markus – sozusagen als Übersetzung der apokalyptischen Auferweckungsbotschaft in die römische Welt – eine Apotheose des Gekreuzigten an.<sup>54</sup> Vergöttlicht werden in der römischen Kultur normalerweise nur die Kaiser (und evtl. Angehörige des Kaiserhauses) nach ihrem Tod, seit Claudius ist der Vorgang an den ausdrücklichen Senatsbeschluss gebunden.<sup>55</sup> Das Ritual sieht vor, dass auf dem Scheiterhaufen eine Wachspuppe verbrannt wird, damit keine Überreste des Verstorbenen gefunden werden können. Gemäß dem Urmodell des Herakles,<sup>56</sup> nach dessen Selbstverbrennung seine Anhänger vergeblich nach Knochen suchen,<sup>57</sup> ist das nämlich das entscheidende Signal dafür, dass der Verstorbene zu den Göttern entrückt, also vergöttlicht ist. Genau diese Daten erzählt das Markusevangelium für Jesus: „Nicht ist er hier“ (Mk 16,6), wird den Frauen gesagt. Für römische Ohren ist der Fall klar: Er ist entrückt.<sup>58</sup>

Offiziell anerkannt wird die Apotheose eines Kaisers dadurch, dass der Kult für ihn eingerichtet und vollzogen wird, vor allem durch die Aufstellung eines Standbildes sowie die Etablierung einer Priesterschaft.<sup>59</sup> Gemäß dem Markusevangelium wird die Apotheose Jesu anerkannt, wenn der Auftrag des Jünglings im Grab: „Geht, und sagt seinen Jüngern ...“ in die

<sup>54</sup> Es war E. BICKERMANN, *Das leere Grab*, in: ZNW 23 (1924) 281–292, der zum ersten Mal die markinische Grabesgeschichte vor dem Hintergrund der römischen Kaiserapotheose interpretiert hat; prononciert aufgegriffen und weiterverfolgt wird diese Linie von P. HOFFMANN, *Art. Auferstehung II/1*, in: TRE IV (1979) 478–513, hier: 499. Nachdem es in unserem Zusammenhang um die *Rezeption* der markinischen Grabesgeschichte geht, treffen die scharfen Gegeneinwände von M. HENGEL, *Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe*, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hrsg.), *Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium: Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity* (Tübingen, 1999) (WUNT 135), Tübingen 2001, 119–183, der das leere Grab zur historischen Voraussetzung für den Auferstehungsglauben machen will, nicht zu. Vgl. dagegen die linguistisch hochsensible Interpretation der Grabesgeschichte durch H. MERKLEIN, *Mk 16,1–8 als Epilog des Markusevangeliums*, in: C. Focant (Hrsg.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETHL 110), Leuven 1993, 209–238, der den Skopus der Geschichte darin sieht, dass das Kerygma vom Auferweckten in Gang gesetzt wird. In der narrativen Welt des Markusevangeliums dürfte die Verklärungsgeschichte Mk 9,2–8 der Ort sein, an dem sich der entrückte Jesus für den Leser finden lässt; vgl. Mk 16,6 („Nicht ist er hier [ἔδω]“) mit Mk 9,5 („Gut ist es, dass wir hier [ἔδω] sind“); vgl. K. FÜSSEL/E. FÜSSEL, *Körper* (s. Anm. 3) 98–103, wo die Verklärungsgeschichte als „Achse des Markusevangeliums“ bezeichnet wird.

<sup>55</sup> Zum Ritual der Apotheose vgl. vor allem die Studie von S. PRICE, *Funerals* (s. Anm. 28), sowie die erhellenden Differenzierungen durch W. KIERDORF, „Funus“ und „consecratio“. Zu Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose, in: *Chiron* 16 (1986) 43–69.

<sup>56</sup> Die einzelnen Stadien der diesbezüglichen Interpretationsgeschichte der Heraklesgestalt arbeitet heraus M. WINIARCZYK, *La mort et l'apothéose d'Héraclès*, in: *WSt* 113 (2000) 13–29.

<sup>57</sup> Vgl. Diod. S. IV 38,4f.: „... als die Gefährten des Iolaos zum Knochensammeln kamen und überhaupt keinen Knochen finden konnten, nahmen sie an, dass Herakles gemäß den Orakelsprüchen aus den Menschen zu den Göttern versetzt worden sei.“

<sup>58</sup> Erhellend für die offensichtlich weit verbreitete Vorstellung, dass ein leeres Grab Indiz für die Entrückung zu den Göttern ist, ist eine Szene aus dem Liebesroman des Chariton: Der um seine vermeintlich gestorbene Braut trauernde Bräutigam schließt aus der Auffindung ihres leeren Grabes, dass seine Geliebte zu den Göttern entrückt worden sei. Tatsächlich aber wurde sie von Grabräubern gestohlen (Kallirhoë III 3).

<sup>59</sup> Darin besteht der eigentliche Akt der *consecratio*, vgl. W. KIERDORF, *Funus* (s. Anm. 55) 46–49.

Tat umgesetzt und damit das „Evangelium“ weiter erzählt wird. Aber das wissen wir schon: Damit beginnt die ganz andere „Welteroberung“ in den Spuren des Jesus von Nazaret.

Die Flavier zeigten auf ihren Münzen für den Beginn ihrer Welteroberung sich selbst mit der im Osten aufgehenden Sonne. Ist es da purer Zufall, dass der Markusevangelist die letzte Geschichte seines Evangeliums mit der auffälligen doppelten Zeitangabe beginnen lässt: „Ganz früh am Morgen ... als gerade die Sonne aufging ...“ (Mk 16,2)?

BN 116 (2003)

## Die Schoa und das Zweite Gebot

*Manfred Görg - München*

Im Zusammenhang mit den langjährigen Diskussionen um das im Bau begriffene Mahnmal zur Erinnerung an die Ermordung der europäischen Juden in Berlin war u.a. auch der Vorschlag eingebracht worden, das Tötungsverbot des Dekalogs in hebräischen Lettern in unübersehbarer, ja demonstrativer Weise vor Augen zu stellen, um so das unvergleichliche Massaker in seinem radikalen Bruch<sup>1</sup> mit der dem Menschen aufgetragenen Verantwortung vor dem lebensstiftenden Schöpfer reflektieren zu lassen. Der Vorschlag hat seinerzeit Beachtung, aber keine Umsetzung gefunden, wohl nicht zuletzt, weil man es nicht für angemessen hielt, ein Zitat aus der Tora mit der originären und genuinen Orientierung auf das Judentum hin zu einem reklamierbaren Besitztum auch der nicht-jüdischen Öffentlichkeit zu erklären. Dennoch hat das Tötungsverbot des Dekalogs in Relation zu den alttestamentlichen Tötungsverboten überhaupt<sup>2</sup> Maßstäbe gesetzt, die zur Basis der Menschenrechte gehören, wie sie nach ihrer Perversion um so dringlicher eingefordert werden müssen. So ist unzweifelhaft, daß die Vernichtungsstrategie als Tötungsmaschinerie im Dritten Reich die radikalste Mißachtung des Tötungsverbots in der nachbiblischen Menschheitsgeschichte darstellt.

Mit der Unvorstellbarkeit des Geschehens hängt die Schwierigkeit zusammen, einen kennzeichnenden Ausdruck dafür zu finden, der zugleich von allen Mißverständnissen frei wäre, ein Vorhaben freilich, das bis zur Stunde nicht erfolgreich war und sein konnte. Im von E. JÄCKEL verfaßten Vorwort zur deutschen Ausgabe der „Enzyklopädie des Holocaust“ mit dem Untertitel „Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden“<sup>3</sup> sind denn auch noch einmal die Probleme angesprochen worden, die sich mit dem Titel der hebräischen Originalausgabe: „Entsiklopedia shel ha-shoa“ (Tel Aviv 1990) und der amerikanischen Fassung „Encyclopedia of the Holocaust“ verbinden und die semantische Dimension der Bezeichnungen „Shoa“ und „Holocaust“ betreffen. Während bekanntlich der Ausdruck „Shoa“ im Lexembestand der hebräischen Bibel verankert ist, entstammt die Bezeichnung „Holocaust“ der griechischen

<sup>1</sup> Zur Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer theologischen Konzeption des „Bruchs“ in der Geschichte, vgl. vor allem N. RECK, Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz, Mainz 1998, 49-94.

<sup>2</sup> Vgl. hier die nötigen Klarstellungen bei E. OTTO, Theologische Ethik des Alten Testaments (Theologische Wissenschaft 3,2), Stuttgart 1994, 35-39.

<sup>3</sup> E. JÄCKEL, in: I. GUTMAN (Hauptausgeber), E. JÄCKEL - P. LONGERICH - J.H. SCHOEPS (Hg.), Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden, Band I A-G, 2. Auflage, München 1998, S. XVI-XIX.