

Kreuzestheologie im Markusevangelium

von
Martin Ebner

aus:

Dettwiler, A., Zumstein, J. (Hrsg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 151), Tübingen 2002, S. 151–168.

Kreuzestheologie im Markusevangelium

VON
MARTIN EBNER

Summary

In the narrative world of the gospel of Mark, Jesus, portrayed as a teacher, gives lessons on the theologia crucis on his way to Jerusalem (Mark 8,27–10,52). Following Jesus to the cross does not mean being crucified too, but rather – and this is the point of his lessons – reaching out to the lowest positions in the community instead of the highest ones. First, the ecclesiological consequences of the death of Jesus are spelled out in contrast to the typical social structures of the Roman Empire, i.e. controlling others by actions of power (Mark 10,42–44). In the same way the christology of Mark turns the religious expectations of his time upside down: it is not the Roman emperor, in the context of the ruler cult presented as source of peace and salvation, who deserves the official title "son of god" (divi filius), but the crucified Jesus, as it is expressed by the Roman centurion after Jesus' death (Mark 15,39). So, the theologia crucis in Mark is developed in contrast to the typical social and religious expectations of the Roman Empire in the 1st century.

Die synchrone Analyse von Bas van Iersel bringt es mit aller wünschenswerten Klarheit auf den Punkt: Die Mitte des Markusevangeliums ist der „Weg von Galiläa nach Jerusalem“ (Mk 8,27–10,45).¹ Die Dramaturgie – Jesus geht seinen Jüngern voran in Richtung Jerusalem – visualisiert symbolisch den zentralen Inhalt dieses Evangelienabschnittes: Jesus lehrt seine Jünger über die Kreuzesnachfolge. Präziser: Jesus klärt seine Jünger über den *Umbruch* seines Weges auf: vom Wundertäter zum Leidenden, von der Aktion in die Passion, vom Strahlemann zum Gehenkten. Und er buchstabiert die Konsequenzen aus, die dieser Weg für alle hat, die ihm nachfolgen wollen. Literarisch schlägt sich das in den drei Passionssummarien nieder, die – jeweils gefolgt von Jüngerunverständnis und Jüngerbelehrung – die Struktur dieses Mittelteils prägen.² Mit anderen Worten: Im Zentralteil des Markusevangeliums haben wir eine narrativ angelegte

¹ Vgl. B. VAN IERSEL, *Markus: Kommentar*, Düsseldorf 1993, 70–72; 272–300.

² Passionssummarium: 8,31 9,31 10,33f
Jüngerunverständnis: 8,32f 9,32–34 10,35–40
Jüngerbelehrung: 8,34–9,1 9,35 10,41–45

Kreuzestheologie vorliegen. Dabei geht es gerade nicht um die *Erzählung* oder *Deutung* des Todes Jesu, sondern um die *Konfrontation* mit dem Paradox, dass der von Gott geführte Heilsweg zum und über das Kreuz führt.³ Diese theologische Konzeption entwickelt das Markusevangelium im *Dialog* Jesu mit seinen Jüngern. Inhaltlich stehen sich im Jüngerunverständnis (Jünger) und in der Jüngerbelehrung (Jesus) zwei unterschiedliche, ja konträre Sichtweisen auf das Kreuz (Passionssummarium) gegenüber. Auf der kommunikativen Ebene betrachtet, kann im Jüngerunverständnis, das jeweils als Reaktion auf das Passionssummarium erzählt wird, paradigmatisch der Widerstand gegen den kreuzestheologischen Ansatz zum Ausdruck gebracht werden. Wie die Rahmung des zentralen Abschnittes durch zwei Blindenheilungen (Mk 8,22–26; 10,46–52) zeigt, ist es die narrative Intention dieser Passage, von der Blindheit gegenüber der Kreuzestheologie und insbesondere ihrer Konsequenzen für die eigene Lebensführung zu „heilen“. In der Figur des Bartimäus wird, wiederum paradigmatisch, am Ende ein positives Resultat vor Augen geführt. Die symbolische Ebene („Blindheit“) wird mit dem narrativ-inhaltlichen Strang verknüpft: Von seiner „Blindheit“ geheilt, folgt Bartimäus Jesus auf seinem Weg nach Jerusalem ans Kreuz (Mk 10,52).

Bei dieser Konzeption ist es allerdings verwunderlich, dass der mit so viel Sympathie gezeichnete Bettler, der die Kreuzesnachfolge offensichtlich praktiziert, mit keinem Wort bei der Kreuzigung Jesu erwähnt wird: weder als Helfer auf dem Kreuzweg noch als Zuschauer an der Kreuzigungsstätte. Genauso verwunderlich ist es, dass das Angebot der beiden Zebedaiden, ohne Zögern den „Becher“ des Martyriums auf sich zu nehmen (Mk 10,38–40),⁴ von Jesus mit wenig Sympathie aufgenommen und – gemäß der streng angelegten Komposition des Mittelteils – als Jüngerunverständnis präsentiert wird. Nimmt man hinzu, dass die Zebedaiden-Szene am Ende des Mittelteils im Markusevangelium kompositorisch als Kontrastszene zur sich anschließenden Bartimäusgeschichte gestaltet ist,⁵ so

³ „Kreuzestheologie“ wird hier gemäß der Definition von P. BÖHLER, Kreuzestheologie und Soteriologie – zwischen Neuem Testament und systematischer Theologie, in diesem Band, verstanden: in ihrer kriteriologischen Funktion als Linse für theologische Aussagen. „Heil“ wird in einem scheinbaren Unheilsergebnis gebündelt. Es geht also nicht einfach um Aussagen zum Kreuz oder im Umfeld der Kreuzigungserzählung, wie etwa neuerdings wieder bei H.-C. KOLLMANN, Die Kreuzigung Jesu nach Joh 19,16–22. Ein Beitrag zur Kreuzestheologie des Johannes im Vergleich mit den Synoptikern (EHS XXIII/710), Frankfurt 2000, 103–118.

⁴ Vgl. Mk 14,36; zur Prägung des Bildhintergrundes vgl. Jes 51,17; Jer 25,15; Ps 75,9; vgl. J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus II (EKK II/2), Zürich u.a. 1979, 101f.

⁵ Vgl. I.U. OLEKAMMA, The Healing of Blind Bartimaeus (Mk 10,46–52) in the Markan Context. Two Ways of Asking (EHS XXIII/672), Frankfurt u. a. 1999, 163–182.

kann das Ziel der Kreuzesnachfolge, die an Bartimäus exemplifiziert wird, in keinem Fall in der Martyriumsbereitschaft bzw. in der Bereitschaft zum Leidensweg bestehen. Kreuzesnachfolge markinisch verstanden lässt sich damit nicht einfach mit der Nachahmung der Passion Jesu gleichsetzen. Im Sinn der erwähnten narrativen Signale muss Kreuzesnachfolge vielmehr im Sinn der Kreuzestheologie verstanden werden, wie sie auf dem Weg von Jesus den Jüngern „gelehrt“ wird (διδάσκειν: Mk 8,31; 9,31; διδάσκαλος: 10,35) und wie sie das Zentrum der Botschaft des Markusevangeliums ausmacht.

These: Das Markusevangelium buchstabiert auf dem Hintergrund des von Gott geführten Weges Jesu ans Kreuz die gesellschaftliche und ekklesiologische Relevanz dieses Ereignisses für die markinische Gemeinde aus – und zwar unter den konkreten Bedingungen des Imperium Romanum im 1. Jh. So entsteht eine Antikonzeption zu gängigen religiösen Vorstellungen und Erwartungen – insbesondere im Umfeld des römischen Kaiserkults – und zu einer gesellschaftlich etablierten „Aufwärtsmobilität“⁶ im Sog der Aufsteigerfiguren par excellence: der römischen Kaiser.

1. Die Reaktion des heidnischen Hauptmanns (Mk 15,39)

Beginnen wir die Analyse mit einem Testfall außerhalb des zentralen Teils „auf dem Weg“: mit der Erzählung der Kreuzigung, genauer mit der *Reaktion* des Hauptmanns auf den Tod Jesu. Auch diese Passage ist kreuzestheologisch akzentuiert. Denn vom Kreuzestod wird so erzählt, dass sowohl gesellschaftliche als auch theologische Bewertungsmuster in die Kritik geraten, indem gängige Einstellungen auf den Kopf gestellt werden. Im Mund des Hauptmanns kommt es – angesichts des Kreuzestodes Jesu – zu einer Umkehrung etablierter theologischer wie gesellschaftlicher Muster.

Die Identifizierungsformel des Hauptmanns am Kreuz: „Wirklich, dieser Mensch war ein Sohn Gottes“ (Mk 15,39), wird durch die Choreographie des Markusevangeliums in Parallele gesetzt zur Identifizierungsformel der göttlichen Stimme innerhalb der Taferzählung: „Du bist mein Sohn, der geliebte, an dem ich mein Wohlgefallen habe“ (Mk 1,11). Spalten sich in der Taferzählung die Himmel (Mk 1,10), so wird beim Tod der Vorhang des Tempels gespalten, auf dem nach Auskunft des Josephus Flavius das Himmelsgewölbe in prächtigen Stickereien zu sehen war.⁷ Steigt in der

⁶ G. THEISSEN, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 89.

⁷ Vgl. Jos., Bell v 214. Es handelt sich dabei um den äußeren Tempelvorhang. Auf die dadurch entstehende *inclusio* im Markusevangelium macht D. ULANSEY, The Heavenly Veil Torn: Mark's Cosmic *Inclusio*, JBL 110 (1991), 123–125, aufmerksam.

Tauferzählung der Geist (πνεῦμα) wie eine Taube auf Jesus hinab, so verströmt Jesus im Sterben selbst den Geist (ἐξέπνευσεν: Mk 15,37), womit – so wird es im Erzählkonzept gedacht sein – die vom Täufer angekündigte Geisttaufe (Mk 1,8) eingelöst wird.⁸ Nach diesen Signalen sind in beiden Erzähleinheiten die genannten Identifizierungsformeln zu hören, in der Tauferzählung als Gottesstimme, in der Kreuzigungserzählung als Menschenstimme. Vom Erzählkonzept her sind die Geschehnisse bei der Kreuzigung näher an die Leser/Hörer herangerückt: Sehen und hören sie innerhalb der Tauferzählung sozusagen nur mit den Augen und Ohren Jesu,⁹ so lässt sie der Erzähler innerhalb der Kreuzigungserzählung die Spaltung der Himmel (auf dem Vorhang des Tempels) mit eigenen Augen sehen und die Worte des Hauptmanns mit eigenen Ohren hören. Auch inhaltlich werden die bei weitem entrückteren Szenarios der Tauferzählung (himmlische Bühne, Gottesstimme, die in Bibelzitate spricht)¹⁰ durch die Kreuzigungserzählung in die unmittelbar erfahrbare Welt der Leser eingezeichnet – und kreuzestheologisch akzentuiert. Beginnen wir mit Letzterem: Der von der göttlichen Stimme mit „Du bist mein Sohn, der geliebte ...“ Angeredete wird mit den Worten eines heidnischen Hauptmanns mit dem am Kreuz hingerichteten Jesus identifiziert. Damit wird im narrativen Duktus ein theologisches Paradox zur Sprache gebracht: der Gottessohn – ein Gehenkter.¹¹

Nun ist die Identifizierungsformel des Hauptmanns in Mk 15,39 durchaus nicht kongruent mit der göttlichen in Mk 1,11: Stellt die göttliche Stimme die *Einzigartigkeit* des Angeredeten heraus, so wird Jesus vom Hauptmann in eine *Reihe* von Gottessöhnen gestellt (Gottessohn *ohne* Artikel). Identifiziert die göttliche Stimme den irdischen Jesus mit dem vom Himmel geschickten *Präexistenten*, wie es der Prolog in Mk 1,2f andeu-

⁸ So auch S. MOTYER, *The Rending of the Veil: A Markan Pentecost?*, NTS 33 (1987), 155–157. Zu weit gehen wird wohl H.M. JACKSON, *The Death of Jesus in Mark and the Miracle from the Cross*, NTS 33 (1987), 16–37, der gar das „Spalten“ des Tempelvorhangs auf das Ausströmen des Geistes Jesu zurückführen will. Zum Ganzen vgl. H.-J. KLAUCK, *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog* (BThSt 32), Neukirchen-Vluyn 1997, 91f, der im Zerreißen des Tempelvorhangs ein Zeichen dafür sieht, dass „Menschen sich Gott wieder ungehindert nähern“ können.

⁹ In Mk 1,10 liegt eine interne Fokalisierung (vgl. G. GENETTE, *Die Erzählung* [UTB für Wissenschaft], München 1994, 134–138) vor: Es ist *Jesus*, der den Himmel sich spalten sieht.

¹⁰ Vgl. Ps 2,7; Jes 42,1; Gen 22,2.

¹¹ Biblisch vorbereitet ist dieses Paradox durch das Diptychon in Weish 2,12–20; 5,1–7, wonach der von den Gottlosen Bedrängte bei seiner Parusie als Gottessohn anerkannt wird (vgl. R. PESCH, *Das Markusevangelium II* [HThK II/2], Freiburg ⁴1991, 500).

tet,¹² so spricht der Hauptmann im Rückblick auf das Leben des eben *Gestorbenen* von einem Gottessohn im Imperfekt.

Wird diese zunächst unklar, ja rätselhaft klingende Identifizierungsformel des Hauptmanns jedoch im römischen Horizont gehört und gelesen, dann kommt zum Vorschein, dass das beobachtete theologische Paradox, der Gottessohn – ein Gehenkter, im Mund des Hauptmanns in die Realität des Imperium Romanum hereingeholt und im Zusammenhang politischer und religiöser Bewertungsmaßstäbe ausbuchstabiert wird. Denn titulares „Sohn Gottes“ verweist auf den Kaiserkult.¹³ Augustus war der erste, der sich als *divi filius* titulieren ließ, als Sohn des vergöttlichten Caesar, der ihn zu seinen Lebzeiten als Sohn adoptiert hatte.¹⁴ Im Osten wurde dieser Titel mit ἐξ ἑνὸς θεοῦ ins Griechische übertragen.¹⁵ Viele Inschriften legen dafür beredtes Zeugnis ab – auch im Blick auf die Nachfolger des Augustus, die – jeweils nach der Divinisierung ihres Vorgängers – diesen Titel in ihren „Briefkopf“ setzen.¹⁶

ὁὐὸς θεοῦ

Der Erzähler des Markusevangeliums hat vielleicht noch Konkreteres im Sinn: speziell die Figur des Vespasian.¹⁷ Dieser erfolgreiche Militär etab-

¹² So L. SCHENKE, Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?, ZNW 91 (2000), 45–71, bes. 67–69; vorsichtig ablehnend dagegen M.E. BORING, Markan Christology: God-Language for Jesus?, NTS 45 (1999), 451–471, bes. 464; H.-J. KLAUCK, Vorspiel (s. Anm. 8), 106–108 (trotz guter Argumente aus erzähltheoretischer Perspektive: Mk 1,2f spielt vor und außerhalb der Erzählzeit); D. ZELLER, New Testament Christology in its Hellenistic Reception, NTS 47 (2001), 312–333, hier: 325f.

¹³ Vgl. M. HENGEL, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1975, 42; 48f, der völlig zu Recht herausstellt, dass der hellenistische Hintergrund die ursprüngliche Begriffsbildung des sich formierenden Urchristentums kaum beeinflusst hat (vgl. Mk 1,11 und den klaren biblischen Hintergrund).

¹⁴ Zum Kaiserkult, seinem Ursprung, den Entwicklungen und den Formen vgl. den informativen Überblick von H.-J. KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis (KStTh 9,2), Stuttgart 1996, 17–74.

¹⁵ Vgl. das untrügliche Zeugnis der Bilingue von Alexandria (10/11 n. Chr.); dazu: F.J. DÖLGER, Ichtyos. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen I, Rom 1910, 391.

¹⁶ Vgl. V. EHRENBERG/A.H.M. JONES, Documents Illustrating the Reigns of Augustus & Tiberius, Oxford 1955, Nr. 108 (für Augustus); Nr. 115 (für Augustus und Tiberius); Nr. 134 (für Tiberius); vgl. A.Y. COLLINS, Mark and His Readers. The Son of God among Greeks and Romans, HThR 93 (2000), 85–100, hier: 94f, mit vielen weiteren Belegen. T.H. KIM, The Anarthrous ὁὐὸς θεοῦ in Mark 15,39 and the Roman Imperial Cult, Bib. 79 (1998), 221–241, möchte den Gebrauch des Titels *divi filius* auf Augustus einschränken. Das von ihm ausgebreitete Datenmaterial steht dem aber entgegen. Denn neben der dichten Belegmasse für Augustus bleiben beachtliche Zeugnisse insbesondere für Tiberius, Nero und Domitian (ebd. 232–238).

¹⁷ Es war G. THEISSEN, der diesen zeitgeschichtlichen Ansatz als erster für das Markusevangelium erprobt hat: Ders., Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien (NTOA 8), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1989, 270–284; DERS., Evangelienbeschreibung

liert genau zu der Zeit ein neues römisches Herrschergeschlecht, als das Markusevangelium geschrieben wird. Der Gekreuzigte, dessen Geschichte das Markusevangelium erzählt, stammt zudem aus dem Land, dessen Unterwerfung zur Ausgangsbasis für den Aufstieg des flavischen Kaiserhauses geworden ist.¹⁸ Nach den bürgerkriegsähnlichen Zuständen während des Dreikaiserjahres wird Vespasian als neuer Hoffnungsträger stilisiert, z.T. in bewusster Augustus-Imitation. Man kann geradezu von einer Pax-Politik des Vespasian sprechen, die plakativ auf Münzen propagiert wird und die blutigen Auseinandersetzungen vergessen lassen soll.¹⁹ Die militärischen Erfolge und diplomatischen Schachzüge werden geschickt von religiösen Überhöhungen flankiert, die Vespasian als rettenden Arm der Götter erscheinen lassen. Sehen Schriftsteller wie Curtius Rufus und Plinius d.Ä. in nachträglicher Reflexion die *salus* des römischen Volkes mit dem Erscheinen des *princeps* verknüpft (Curt. x 9,3)²⁰ bzw. Vespasian göttlichen Schritts den Menschen zu Hilfe eilen (NatHist II 18), so begleiten den unmittelbaren Aufstieg des ersten Flaviers die berühmten, von Ägypten aus lancierten Wundergeschichten, nach denen ein Blinder und ein Lahmer durch den Speichel bzw. den Fuß des Vespasian Heilung erfahren,²¹ genauso wie die wohl erstmals für die Ankunft des Vespasian in Alexandrien vom Statthalter Ägyptens provozierten Akklamationen, die den religiösen Anspruch z.B. im Soter- und Gottessöhntitel verdichten (PapFouad 8).²² Nachdem aber Vespasian nicht, wie seine Vorgänger bereits in der Geschlechterlinie vergöttlichter Väter stand und von daher nicht einfach den

und Gemeindeleitung. Pragmatische Motive bei der Abfassung des Markusevangeliums, in: B. Kollmann/W. Reinbold/A. Steudel (Hg.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum* (FS H. Stegemann; BZNW 97), Berlin 1999, 389–414, hier: 394–399.

¹⁸ Zur propagandistischen Auswertung dieses Befundes 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, 298–307.

¹⁹ Vgl. E. FAUST, *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditions- und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief* (NTOA 24), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1993, 378–386, mit den entsprechenden Belegen.

²⁰ Der Vergleich der Verhältnisse nach Alexanders Tod mit Ereignissen der jüngsten römischen Geschichte (Curt., x 9,1–6) spielt wohl eher auf das Vierkaiserjahr an als auf den Regierungsantritt des Claudius, so wegweisend J. STROUX, *Die Zeit des Curtius*, Ph. 84 (1929) 233–251; R. POROD, *Art. Curtius [II 8] Q. C. Rufus*, DNP 3, Stuttgart/Weimar 1997, 248f; vgl. auch die eingehende Analyse von E. FAUST, *Pax* (s. Anm. 19) 386–392.

²¹ Vgl. Tac., *Hist* IV 81,1–3; Suet., *Vesp.* 7,2f; Dio Cass., *LXV* 8,1f. Zur historischen Inszenierung, die Vespasian als Verkörperung des Serapis erscheinen lassen soll, vgl. A. HENRICH, *Vespasian's Visit to Alexandria*, ZPE 3 (1968), 51–80.

²² Zur historischen Verortung vgl. Tac., *Hist* II 79; Jos., *Bell* IV 618.

Titel υἱὸς θεοῦ für sich reklamieren konnte,²³ griffen seine Propagandisten offensichtlich auf das Urmodell des Herrscherkults, Alexander den Großen, und auf die entsprechenden ägyptischen Alexandertraditionen²⁴ zurück und ließen ihn zu Lebzeiten bereits als „Sohn des Ammon“ ausrufen.²⁵

Wenn angesichts dieser Verhältnisse ausgerechnet ein in Palästina Gekreuzigter im Markusevangelium als „Sohn Gottes“ bezeichnet wird – noch dazu aus dem Mund eines *centurio* – so ist damit ein für diese Zeit größtmöglicher Kontrast in den gesellschaftlichen Bewertungsmustern religiöser Natur ausgesagt. Der Titel, den der erste Mann im Imperium Romanum für sich beansprucht, wird für einen Gekreuzigten in Anspruch genommen, also für einen Menschen, der in der Skala der gesellschaftlichen Bewertungen dem Ersten des römischen Reiches diametral entgegensteht, ja eigentlich gar nicht mehr innerhalb der Skala möglicher Bewertungen zu finden ist, weil ein Römer das Wort „Kreuz“ nicht einmal in den Mund nimmt.²⁶ Ein subversives Element, das für die Störung von Ruhe und Ordnung im Reich die signifikative Strafe erhält, wird ausgerechnet mit dem Titel belegt, der allein demjenigen zusteht, der für die Wiederherstellung der *Pax Romana* in den höchsten Tönen gepriesen wird.

Mit seinem „wirklich, dieser Mensch war ein Sohn Gottes“ stellt der Erzähler des Markusevangeliums im Mund des römischen Hauptmannes etablierte Bewertungsmaßstäbe auf den Kopf. Mit dem gewichtigsten *religiösen* Titel, der einem Römer zur Zeit der Entstehung des Markusevangeliums für einen *Menschen* zur Verfügung steht, wird der Mann ausgezeichnet, der diesen Titel in den Augen eines „normalen Römers“ am allerwenigsten verdient: ein Gekreuzigter im Kriegsgebiet Palästina. Mit dem Titel „Sohn Gottes“ werden damit die Ansprüche und Erwartungen, die an die religiös überhöhte Heilsgestalt des Kaisers gebunden sind, auf den von Römerhand hingerichteten Jesus übertragen. Das ἀληθῶς bekommt damit noch eine besondere Note: Nicht der Kaiser, sondern der gehenkte Jesus verdient wirklich dieses Prädikat.

Vom Kreuz aus werden hier gesellschaftliche Positionierungen gerade in ihrer religiösen Überhöhung „umgestürzt“. Der traditionelle, ursprünglich mit biblischem Hintergrund verknüpfte Titel „Sohn Gottes“ (vgl. Mk 1,11) wird in den gesellschaftlichen Kontext des Imperium Romanum ein-gezeichnet, um im Rückblick auf das historische Geschehen des Kreuzes

²³ Was später aber offensichtlich geschah (vgl. z.B. den Beleg ILS 269: IMP T CAESAR DIVI F VESPASIANVS AVGVSTVS ...) und deutlich zeigt, wie fest verbunden dieser Titel mit der erfolgreichen Kaisergestalt stand.

²⁴ Vgl. besonders die Anekdote vom Zug Alexanders zum Zeus-Ammon Orakel in der Oase Siwa, wo er als „Sohn des Zeus“ begrüßt worden sei (Plut., Alex 27).

²⁵ Für eine sorgfältige Analyse und Auswertung der Quellen vgl. H. SCHWIER, Tempel (s. Anm. 18), 293–298.

²⁶ Vgl. Cic., Rab perd 16.

gegenwärtige Heilserwartungen zu hinterfragen. Das alles geschieht in der Narration des Markusevangeliums als *Reaktion* auf das Kreuz. Damit sind die Linien gelegt, die Jüngerbelehrungen im Herzstück des Evangeliums kreuzestheologisch zu evaluieren. Die Stichworte lauten: traditionelle Titel – gesellschaftlicher Kontext – Heilserwartungen.

2. Die dritte Jüngerbelehrung auf dem Weg (Mk 10,32–45)

Wir greifen exemplarisch die dritte Jüngerbelehrung innerhalb des Zentralabschnittes „auf dem Weg“ (Mk 10,32–45) heraus und hören sie auf ihre kreuzestheologischen Implikationen ab. Dabei gehen wir von innen nach außen: von der Jüngerbelehrung (Mk 10,42–44) über das Jüngerunverständnis, hier repräsentiert durch die Bitte der beiden Zebedaiden (Mk 10,35–40) zum Passionssummarium (Mk 10,33f) und den damit korrespondierenden christologischen Aussagen am Ende der Jüngerbelehrung in Mk 10,45.

Im Zentrum der Jüngerbelehrung finden sich die paradoxen Aussagen: „... wer ein Großer werden will unter euch, sei euer Diener, und wer unter euch Erster sein will, sei aller Sklave“ (Mk 10,43f). Bereits in der zweiten Jüngerbelehrung des Abschnittes war eine ähnliche Paradoxie zu lesen: „Wenn einer Erster sein will, soll er Letzter von allen und Diener von allen sein“ (Mk 9,35). Nimmt man beide Aussagen zusammen, so werden hier Ordnungskategorien (Erster/Letzter) mit soziologischen Kategorien, die bestimmte Abhängigkeitsverhältnisse bezeichnen (Sklave/Diener), überblendet. In der Logik der Semantik beider Aussagen füllen sowohl „Sklave“ als auch „Diener“ die Position des letzten Platzes. Auf die römische Gesellschaftsordnung projiziert, steht der Sklave dem Freien diametral gegenüber,²⁷ der *διάκονος* handelt im Willen und Auftrag eines anderen und unterstellt sich damit – unabhängig von seinem absoluten sozialen Status – einem „Größeren“.²⁸ Der Vorspann zu Mk 10,43f („Nicht so aber ist es bei euch ...“) will die paradoxen Ratschläge im Kontrast zu den unmittelbar in der Jüngerbelehrung vorausgehenden Versen gehört wissen, die ins Wort bringen, was jeder über das Verhalten der Mächtigen weiß: „Ihr wisst, dass diejenigen, die über die Völker Macht zu haben scheinen, auf sie herabherrschen (*κατακυριεύουσιν*), und ihre Großen ihre Macht ge-

²⁷ Vgl. die Analyse von G. ALFÖLDY, Römische Staats- und Gesellschaftsdenken bei Sueton, in: Ders., Die römische Gesellschaft. Ausgewählte Beiträge, Heidelberger alt-historische Beiträge und epigraphische Studien 1, Stuttgart 1986, 396–433, hier: 414–420, der von Suetons *De Vita Caesarum* ausgeht.

²⁸ Vgl. die Studie von J.N. COLLINS, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York 1990.

gen sie missbrauchen (κατεξουσιάζουσιν)“ (Mk 10,42). Im Zusammenhang mit dieser Kontrastfolie ergeben sich folgende Paarkonstellationen: Der Sklave lässt sich dem „Herrschenden“ (ἄρχων) zuordnen, der sich ihm gegenüber als κύριος aufspielt, der διάκονος dem Großen μέγας/μεγάλοι, der über ihn Befehlsgewalt (ἐξουσία) ausübt.

Eventuell lässt sich noch einen Schritt weitergehen. Man könnte Anspielungen auf das kaiserliche Herrschafts- und Mandatssystem erkennen: An der Spitze der „Herrschenden über die Völker“ steht die Figur des Kaisers, der sich, gehäuft seit Claudius und speziell auch für Vespasian bezeugt, gerne als κύριος titulieren lässt.²⁹ Für die in der Kaiserzeit selbstverständliche Bezeichnung des Kaisers als *princeps*³⁰ gibt es kein eindeutiges griechisches Äquivalent, neben ἡγεμών findet sich auch einfach ἄρχων.³¹ Es steht in der Macht des jeweiligen Kaisers, sein eigenes, umfassendes *imperium/ἐξουσία*³² in präzise definierten Einschränkungen, örtlich und zeitlich begrenzt, an seine Mandatsträger, eben „die Großen“, zu delegieren.³³ So gesehen bildet der kaiserliche Machtapparat, der sich in entsprechenden Abstufungen durch die ganze Gesellschaft zieht,³⁴ die schwarze Negativfolie für das Verhalten in der Gemeinde. Der Wunsch, Erster bzw. Großer sein zu wollen – im Sog einer Aufsteiger-gesellschaft durchaus verständlich –,³⁵ wird *ad absurdum* geführt. Das Fest der Saturnalien, bei dem

²⁹ Für Vespasian vgl. z.B. PapFouad 8; PapOxy 1439; weitere Belege, auch für Claudius und Nero, listet KIM, Anarthrous (s. Anm. 16), 235, auf.

³⁰ Für Vespasian ist selbstredend die Schilderung seiner Ankunft in Alexandria bei Tac., Hist II 80,1: „... da begrüßten ihn einige Soldaten, die in gewohnter Ordnung zur Begrüßung des Legaten angetreten waren, als Imperator; daraufhin liefen die anderen herbei und überhäuferten ihn mit den Zurufen ‚Caesar‘ und ‚Augustus‘ und allen einem Princeps zustehenden Titeln.“

³¹ Vgl. L. WICKERT, Art. Princeps, PRE 22, Stuttgart 1954, 1998–2296, hier 2067.

³² Der Tag der Erhebung eines Kaisers durch das Heer wird als *dies imperii* bezeichnet. Die ursprünglich verschiedenen Teilgewalten verschmelzen im Prinzipat zur *imperatoria potestas*, eine Entwicklung, die im Bestallungsgesetz Vespasians, der *lex de imperio Vespasiani* (69 n. Chr.), deutlich zutage tritt: En bloc wird ihm sämtliche Gewalt vom Senat übergeben. Vgl. L. DE LIBERO, Art. Imperium, DNP 5, Stuttgart/Weimar 1998, 955–958.

³³ So etwa für die Statthalter in den Provinzen; die schriftliche Rechtsgrundlage bilden die so genannten *mandata principis* (dazu äußerst informativ: M. WOLTER, Die Pastoralbriefe als Paulustradition [FRLANT 146], Göttingen 1988, 164–170).

³⁴ Innerhalb des Markusevangeliums wird diese Konstellation zum Beispiel für die Gestalt des Herodes vor Augen geführt, der mit seinen „Großen“ tafelt: Mk 6,14–29.

³⁵ Anhand der Ehreninschriften zeigt G. ALFÖLDY, Die Rolle des Einzelnen in der Gesellschaft des Römischen Kaiserreiches, in: Ders., Die römische Gesellschaft (s.o. Anm. 27), 334–377, bes. 358–365, eindrücklich auf, wie anstelle von Originalität des Einzelnen die Sucht nach Sozialprestige tritt. Jeder strebt danach, wenigstens in einem bestimmten Bereich den Platz des „Ersten“ einnehmen zu können. Selbstredend ist die zeitgenössische Einschätzung durch Plut., Tranq 10 (470C/D). Vgl. auch

alljährlich die gesellschaftlichen Spielregeln auf den Kopf gestellt werden,³⁶ wird sozusagen zum Dauerzustand erklärt – allerdings mit dem Unterschied, dass es in der christlichen Gemeinde nach Mk 10,43f *de facto* überhaupt keine Ersten und Großen mehr gibt.³⁷

Werden die paradox anmutenden ethischen Anweisungen für die christliche Gemeindestruktur auf dem Hintergrund des kaiserlichen Machtapparates gelesen, wird leichter erklärbar, warum innerhalb des Jüngerunverständnisses die Martyriumsbereitschaft der beiden Zebedaïden bei Jesus auf taube Ohren stößt. Diesen Preis sind sie bereit zu bezahlen, um von Jesus versprochen zu bekommen, die beiden Plätze rechts und links von ihm einnehmen zu dürfen, wenn er in seiner Herrlichkeit erscheint (Mk 10,37: ἐν τῇ δόξῃ σου). Präzise dürfte hier an die Situation der Parusie gedacht sein: Mit endzeitlicher Macht ausgestattet erscheint Jesus als Menschensohn und nimmt zum Gericht Platz.³⁸ Für diesen Fall wollen die Zebedaïden die beiden ranghöchsten Plätze neben dem Richter für sich reservieren lassen.³⁹ Im Zusammenhang mit der anschließenden Jüngerbeleh-

G. GUTTENBERGER ORTWEIN, Status und Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 39), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1999, 60–77, die stark die stoische Gegenkonzeption herausarbeitet.

³⁶ Vgl. K.-W. WEEBER, Alltag im Alten Rom. Ein Lexikon, Zürich ²1995, 197f; P. NILSSON, Art. Saturnalia, PRE IIA, Stuttgart 1921, 201–211.

³⁷ Es ist bezeichnend, dass der paradoxe Rollentausch in Mk 10,43f *einseitig* formuliert wird! Das steht in inhaltlicher Kongruenz zu den generell egalitären Tendenzen im Markusevangelium: Die Position des Hausvaters, dem „Ersten“ im Haus, wird generell zugunsten einer geschwisterlich gedachten „Familie“ freigehalten: vgl. Mk 3,31–35; 10,29f (vgl. dazu auch: T. ROH, Die *familia dei* in den synoptischen Evangelien. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld [NTOA 37], Freiburg [Schweiz]/Göttingen 2001, 107–144). Aus diesem Grund ist die Rede von einer „Dienstvollmacht“ bzw. der Gedanke, dass über den Weg des Dienens die Position des „Ersten“ erlangt wird (so: K. SCHOLTISSEK, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie [NTA.NF 25], Münster 1992, 277–279) äußerst verdächtig. Einen traditionsgeschichtlichen Ansatz vom hellenistischen bzw. jüdischen Herrscherideal her versuchen D. SEELEY, Rulership and Service in Mark 10,41–45, NT 35 (1993), 234–250; O. WISCHMEYER, Herrschen als Dienen – Mk 10,41–45, ZNW 90 (1999), 28–44 („Vollzug von Herrschen in der Gestalt des Dienens“: ebd. 38).

³⁸ Innerhalb des Markusevangeliums ist dieses Szenario vorbereitet und wird erneut aufgegriffen: Mk 8,38; 13,26; nicht ganz präzise abgeglichen mit 14,62. Für Mk dürften die ursprünglich getrennten Vorstellungen der Parusie (Theophanieschilderung, vgl. 1Thess 1,10) bzw. des Gerichtstagssszenarios, das durch das Erscheinen des Menschensohns signalisiert wird (vgl. Lk 17,24), wie sie U.B. MÜLLER, Parusie und Menschensohn, ZNW 92 (2001), 1–19, traditionsgeschichtlich säuberlich voneinander trennt, bereits konzeptionell verbunden sein.

³⁹ Vgl. die freien Throne beim Gericht nach Dan 7,9. Nach dem entsprechenden Q-Spruch in Mt 19,28 par. Lk 22,28–30 sind die Gerichtsthronen für alle Jünger in gleicher Weise vorgesehen.

rung Mk 10,42–44 gehört, bitten die Zebedaiden Jesus darum, dass er entsprechend dem Muster handelt, wie es für den kaiserlichen Machtapparat üblich ist: Plätze, Positionen, Macht an die untergeordneten Mandatsträger zu vergeben.⁴⁰ Das widerspricht den christlichen Gemeindestrukturen. Gemäß der im Mittelteil des Markusevangeliums immer gleich bleibenden Abfolge von Passionssummarium, Jüngerunverständnis und Jüngerbelehrung wird ein derartiges Ansinnen, und das ist im Blick auf die Kreuzestheologie entscheidend, als ein Missverständnis des Kreuzes bzw. des Kreuzweges Jesu (Mk 10,33f) angeprangert. Im Passionssummarium ist davon die Rede, dass der Menschensohn den Völkern übergeben wird. In einem langen Katalog von Malträtierungen (Verspotten, Anspucken, Geißeln, Töten) wird in aller Ausführlichkeit geschildert, wie sich im Fall des Menschensohnes Jesus das „Herunterherrschen“ und „Machtmissbrauchen“ derer auswirkt, die über die Völker zu herrschen scheinen (vgl. Mk 10,42).⁴¹ Genau diesen irdischen Niedrigkeitsweg des Menschensohnes blenden die Zebedaiden aus, sehen ihn nur als Mittel zum Zweck oder gar nur als Durchgangsstadium. Sie starren lediglich auf den letzten Akt dieses Weges, die Auferstehung (V 34: „[...] und nach drei Tagen wird er auferstehen“). Tatsächlich ist das die „Basis“ für das herrscherliche Erscheinen des Menschensohnes zum Gericht (vgl. Mk 10,37) und zugleich die Basis für die Weitergabe von ἐξουσία. Entsprechend dem traditionellen Endzeit-szenario in Dan 7,14 ist es nämlich der vom Himmel her erscheinende Menschensohn, dem Macht (ἀρχή), Ehre (τιμή) und Herrschaft (βασιλεία), kumulativ ausgedrückt eben ἐξουσία übergeben werden, und alle Völker müssen ihm dienen.⁴² Das vom Erzähler des Markusevangeliums getadelte Missverständnis, paradigmatisch exemplifiziert an den Zebedaiden, besteht nicht darin, dass sie der Nachfolge des Gekreuzigten aus dem Weg gehen wollten – sie sind ja gerade besonders eifrig am Martyrium interessiert –, sondern darin, dass sie diesen Niedrigkeitsweg im Bewusstsein späterer Überlegenheit gehen wollen. Genau darauf zielt der kreuzestheologische Akzent der Jüngerbelehrung ab.

Der Theologe Markus kritisiert nicht nur die auf Avancen schielenden Mitchristen unter einer kreuzestheologischen Leitlinie, sondern lässt unter dem gleichen Aspekt auch christologische Selbstkorrektur walten: Innerhalb des Passionssummariums, das den Weg des *Menschensohnes* schil-

⁴⁰ Vgl. hierzu speziell die Vergabe von Positionen bei der Machtübernahme des Vespasian: Tac., Hist II 82,2; vgl. auch Suet., Vesp. 22,2.

⁴¹ Leider geht die einschlägige Studie von A. DAWSON, *Freedom as Liberating Power. A Socio-Political Reading of the ἐξουσία Texts in the Gospel of Mark (NTOA 44)*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2000, auf unsere Stelle überhaupt nicht ein und bleibt begriffsgeschichtlich stark an den *Res Gestae* hängen.

⁴² In den unterschiedlichen griechischen Versionen wird ἐξουσία jeweils als Oberbegriff verstanden.

dert, akzentuiert er gerade nicht diejenigen Vorstellungsmomente, die traditionell mit der Figur des Menschensohnes verbunden sind: sein Erscheinen zum Gericht (vgl. äthHen 69,27) oder die endzeitliche Machtübergabe (vgl. Dan 7,14). Vielmehr „bereichert“ er den Weg des Menschensohnes gerade in einem Bereich, für den es traditionell überhaupt keine Vorgaben gibt: durch Daten, die ganz allein am Weg Jesu abgelesen werden können, den Stationen des Kreuzwegs (Mk 10,33f).⁴³ Innerhalb der Gesamtkomposition Mk 10,32–45 gesehen interpretiert er diesen allein am Kreuz Jesu abzulesenden Akzent des Menschensohntitels im korrespondierenden Rahmenvers Mk 10,45 mit der gesellschaftlich relevanten Kategorie des διακονεῖν bzw. des bewussten Verzichts auf untergeordnete Dienstleistung (διακονηθῆναι). Was vom Jünger, der groß sein will, verlangt wird, nämlich die Position des διάκονος einzunehmen, hat Jesus in seinem Kreuzweg bereits vorbildlich praktiziert. Genauso das Sklavesein. Die traditionelle Deutung des Todes Jesu als „Lösepreis für viele“ (Mk 10,45b)⁴⁴ wird im Kontext wohl so zu verstehen sein, dass Jesus in seiner Lebenshingabe nicht nur – wie bei der sakralen Sklavenfreilassung üblich⁴⁵ – den „Lösepreis“ für sich selbst, sondern für „viele“ erwirtschaftet hat. Das heißt aber: Gerade diejenigen, die sich nicht zu schade sind, in der Gemeinde „aller Sklave“ zu sein, sind von Jesus „frei gekauft“, also wirklich Freigelassene.

Insgesamt ergibt sich: (1) In der besprochenen Jüngerbelehrung werden vom Theologen Markus alle Verhaltensweisen, die die gängigen Muster des kaiserlichen Machtapparates im 1. Jh. aufgreifen, durchkreuzt – und zwar als theologische Konsequenz aus dem Gang Jesu zum Kreuz. (2) Zugleich wird jeglicher eschatologischer Automatismus ausgeschaltet. Durch nichts, aber auch durch gar nichts lassen sich bestimmte Plätze im Reich des Menschensohnes verdienen. Ausdrücklich wird in Abrede gestellt, dass über irgendeine Rangordnung jenseits der Parusie jetzt schon verhandelt werden könnte: „Das Sitzen zu meiner Rechten und Linken

⁴³ Vgl. dazu auch die Passage Mk 9,9–13.

⁴⁴ Vgl. die erhellende traditionsgeschichtliche Analyse des Doppelspruchs in Mk 10,45 durch W. ZAGER, Der Sühnetod Jesu in der neutestamentlichen Überlieferung, in: A. Wagner (Hg.), Sühne – Opfer – Abendmahl. Vier Zugänge zum Verständnis des Abendmahls, Neukirchen-Vluyn 1999, 37–61, hier: 40f, unterscheidet einen ursprünglich antithetisch formulierten ἴσθου- Spruch (vgl. Mk 2,17) von einem Lösegeldspruch im Sinn einer Glaubensaussage (vgl. 1Tim 2,5f).

⁴⁵ Dazu vgl. H.-J. KLAUCK, Heil ohne Heilung? Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament, in: H. Frankemölle (Hg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament (QD 161), Freiburg i.Br. 1996, 18–52, hier: 26–28; A.Y. COLLINS, The Signification of Mark 10:45 among Gentile Christians, HThR 90 (1997), 371–382, zieht die so genannten „kleinasiatischen Beichtinschriften“ heran und betont den sakralen Freikauf von bewussten und unbewussten Sünden gegenüber der Gottheit. Das hat sicher für das isolierte Logion (vgl. 1Tim 2,5f) seine Bedeutung. Im jetzigen markinischen Kontext jedoch scheint darauf nicht mehr das Gewicht zu liegen.

steht nicht in meiner Gewalt zu geben, sondern denen es bereitet ist“ (Mk 10,40). (3) Schließlich baut der Theologe Markus der Gefahr vor, die jeder Christologie inhärent ist: dass nämlich im Blick auf das „Umkehrgeschick“ Jesu (Auferweckung) auch seine Anhänger ihren eigenen „Kreuzweg“ in einem sicheren Überlegenheitsgefühl gehen. Die kreuzestheologische Belehrung der markinischen Passage beharrt darauf, dass die Nachfolger Jesu wirklich Nachfolger des Gekreuzigten sind, und dass sie diesen Weg der Niedrigkeit gehen, ohne Umkehrspekulationen zu hegen. Zwischen Tod und Parusie Jesu schiebt sich die Zeit der Nachfolge. Und die „Ehrenplätze“ dieser Epoche, auf die es in Analogie zum irdischen Niedrigkeitsweg des Menschensohnes in der Kreuzesnachfolge ankommt, werden innerhalb des narrativen Duktus der markinischen Jesusgeschichte mit den beiden unbekanntem Räubern rechts und links⁴⁶ vom Gekreuzigten markant vor Augen gestellt. (4) Die entscheidende theologische Transferleistung des Markus besteht nun darin, dass er diese narrativ dargestellte Kreuzesnachfolge in die konkreten gesellschaftlichen Strukturen seiner Zeit einzeichnet, indem er paradoxe Rollenwechsel formuliert. Auch in diesem Fall ist jeder Automatismus ausgeschlossen. Wer im Sinn der Kreuzesnachfolge bereit ist, sich auf den letzten Platz zu stellen, Sklave bzw. Diakon aller zu werden, verzichtet *tatsächlich* auf den ersten Platz bzw. die Stellung des Großen. In der Idealgemeinde des Markus gibt es keine Ersten und keine Großen mehr. Im Sinn der Kreuzestheologie sind gerade diejenigen, die zum Sklavendienst bereit sind, die Freigekauften und diejenigen, die sich in den Dienst der anderen stellen, die wahren Nachfolger.

3. Die gelungene „Blindenheilung“ (Mk 10,46–52)

Dass der „blinde Bettler“, von Jesus geheilt, ihm zwar auf seinem Weg nach Jerusalem folgt, in den weiteren Passionsereignissen aber keine Rolle mehr spielt, hat im markinischen Konzept durchaus seinen guten Sinn: Geht es Markus doch um den Transfer der narrativ vor Augen geführten Kreuzesnachfolge. Deshalb benutzt er diese Heilungsgeschichte zunächst als Symbolhandlung, angezeigt durch die Rahmung des zentralen Mittelteils, wo es um die Belehrung über die Kreuzesnachfolge geht, sowie durch die Parallelisierung von „aufblicken“ und „nachfolgen auf dem Weg“ im Schlussvers Mk 10,52: Demjenigen gehen die Augen auf, der Jesus auf seinem Weg, d.h. dem Niedrigkeitsweg des Menschensohnes, folgt. Eine besondere kreuzestheologische Note bekommt die Geschichte, sobald sie

⁴⁶ Die identische Terminologie ἐκ δεξιῶν ... ἐξ εὐωνύμων in 10,40 und 15,27, die wegen der an beiden Stellen verwendeten seltenen Wendung für „links“ noch stärker in die Augen fällt, ist ein deutliches Signal für die intendierte Leserlenkung.

als Kontrastgeschichte zur Zebedaiden-Szene Mk 10,35–40 bzw. dem vorausgehenden Passionssummarium 10,33f und der sich anschließenden Jüngerbelehrung 10,41–45 gelesen wird. Schauen wir auf ihren Plot: Wie eine Entourage umgeben die Jünger (und eine große Menschenmenge) Jesus, als er nach Jericho hinein kommt. Sie weisen den Bettler, der zu Jesus um Hilfe schreit, schroff ab. Aber Jesus durchbricht ihre Mauer. Er lässt den Bettler zu sich rufen. Das verändert das Verhalten der Jünger. Sie geben die Anweisung Jesu weiter und reden dem Bettler gut zu. Im Gegenüber und im Kontrast zur Zebedaiden-Affäre gelesen, passiert in dieser Geschichte durch die Intervention Jesu genau das, was strukturell von einer christlichen Gemeinde erwartet wird: die Durchbrechung der klar vorgegebenen gesellschaftlichen Grenzen und Muster. Die Nachfolger führen nicht – wie in Mk 10,35–40 – Verhandlungen um ersehnte hohe Positionen für sich selbst, sondern lassen sich von Jesus dazu einspannen, nach „unten“ zu schauen, damit andere mit Jesus „verhandeln“ können: Sie öffnen ihre Reihen für einen Menschen, der – als „blinder Bettler“ physisch und sozial gebrandmarkt – exemplarisch auf dem letzten Platz der Gesellschaft steht. Er wird in die Runde um Jesus vorgelassen. Und er zieht mit dieser Gruppe, so will die Notiz „und er folgte ihm auf dem Weg“ (Mk 10,52) verstanden sein, „auf dem Weg“ weiter. Jetzt gehört auch er zur Gruppe der Nachfolgenden. Die Initiative Jesu konnte den anfänglichen Widerstand der Jüngergruppe durchbrechen. Insofern sind sie im Sinn der Vorstellungen, wie sie in der Jüngerbelehrung Mk 10,42–44 zum Ausdruck kommen, „geheilt“. Ihre Augen sind für das, was Nachfolge im Sinne des markinischen Jesus bedeutet, geöffnet.

Man kann noch einen Schritt weiter gehen. In der Gestaltung der Erzählung vom blinden Bettler Bartimäus lassen sich Anspielungen auf (kaiserliche) Audienz motive erkennen. Dazu gehört vor allem die Anrufung der herrscherlichen Person mit einem entsprechenden Titel (vgl. 10,47), die ausdrückliche Frage nach der Bitte des Audienzsuchenden (vgl. 10,51) sowie die Zusage der Bitte mit Entlasswort und -bescheid (vgl. 10,52).⁴⁷ Szenisch angedeutet ist in der markinischen Geschichte schließlich das Gefolge (Jünger) und die Volksmenge (vgl. 10,46) um den Herrscher sowie der eigentliche Vorladevorgang (vgl. 10,49). Der Erzähler unserer Geschichte möchte Jesus also in der Pose eines Herrschers präsentieren, der dem blinden Bettler Audienz gewährt. Auf diesem Hintergrund fällt als besonders subtiler Erzählzug in die Augen, dass der Herrscher gewöhnlich (auf einem Thron) sitzend dargestellt wird, der um Audienz bittende Un-

⁴⁷ Das hat sehr gut herausgearbeitet H.-J. ECKSTEIN, Mk 10,46–52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums, ZNW 87 (1996), 33–50, hier: 42f.

tertan dagegen stehend bzw. die Proskynese vollziehend.⁴⁸ Das übliche Ritual führt optisch Dominanz und Unterwerfung vor Augen. Markus schildert die Szenerie der Jesus-Audienz mit provokativ „verkehrten“ Statussymbolen: Der Bettler „thront“ – bezeichnenderweise wird dafür das gleiche Wort (ἐκάθητο) gebraucht wie in der Bitte der Zebaiden um die Plätze rechts und links vom thronenden Menschensohn (καθίσωμεν) –, und Jesus steht. Im Kontext der vorausgehenden Jüngerbelehrung gelesen, verhält sich Jesus in verschiedener Hinsicht als Antitypos zu gewöhnlichen Herrschern – und damit genauso, wie es dem Ideal der christlichen Gemeinde, die die Kreuzesnachfolge praktiziert, entspricht: Jesus benutzt seine ἐξουσία gerade nicht dazu, um auf andere „herunterzuherrschen“ bzw. seine ihm gefügigen „Großen“ ihre Macht missbrauchen zu lassen, sondern er durchbricht gerade ein schrankenaufbauendes Verhalten seiner Jünger, um einen Kleinen zu sich vorzulassen und gleichberechtigt in die Gruppe aufzunehmen.

Was die konkreten Zeitumstände angeht, dürfte es höchst brisant sein, dass auch von Kaiser Vespasian eine (bereits erwähnte) Blindenheilung erzählt wird, 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.⁴⁹ Kaum der Erwähnung wert, dass der zur Audienz Zugelassene als Zeichen seiner Unterwürfigkeit natürlich die Proskynese vollzieht.⁵⁰ Bei Vespasian dient die von seinen „Großen“ animierte und letztlich auch inszenierte Heilung seinem persönlichen Aufstieg im Sinn göttlicher Legitimation, Jesus lässt mit leichtem Druck auf seine „Großen“, die ähnliche Ambitionen zeigen wie Vespasian, den Bettler in die eigenen Reihen „aufsteigen“. Legitimation für diese „Umkehrung“ der Verhältnisse ist nichts anderes als sein eigener Niedrigkeitsweg als Menschensohn.

⁴⁸ In Anlehnung an H. GABELMANN, Antike Tribunal- und Audienzszenen, Darmstadt 1984, hat K. BERGER, Einführung in die Formgeschichte (UTB 1444), Tübingen 1987, 149f, die wichtigsten Motive zusammengestellt.

⁴⁹ So der Plot in beiden Versionen: Tac., Hist IV 81,1–3; Suet., Vesp. 7,2f; Sueton allerdings lässt den Blinden *zusammen* mit dem Lahmen vortreten.

⁵⁰ So in der Version des Tacitus. Das ist ein Motiv, das Markus durchaus einzusetzen weiß (vgl. Mk 1,40; 5,6.22; 10,17). Deshalb ist es umso erstaunlicher, dass es 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*).

4. Subversive Revolution auf Gemeindeebene

Im Sinn des Markusevangeliums findet als Konsequenz des Kreuzestodes Jesu eine subversive Revolution auf Gemeindeebene statt: Unter den Nachfolgewilligen, also unter all denen, die die in den Jüngerbelehrungen ausgesprochenen Konsequenzen aus dem Weg Jesu zum Kreuz unter den konkreten Bedingungen der Gesellschaft des 1. Jh.s ziehen, entsteht ein Anti-Reich des Königs Jesus.⁵¹ Dabei zielt diese Gruppe keineswegs darauf ab, gegen herrschende Strukturen kämpferisch zu revoltieren. Sie formiert sich vielmehr dadurch, dass in ihren eigenen Reihen Antistrukturen aufgebaut werden. Dabei ist es symptomatisch, dass der apokalyptisch geprägte Umkehrspruch von den „Letzten“, die „Erste“ werden (vgl. Mk 9,35; 10,43f), seine Ausrichtung auf die mit einem universalen *Machtwechsel* verbundene eschatologische Umkehr der Dinge dadurch verliert, dass er mit sozialen Kategorien unterfüttert (Sklave, Diener) und damit zu einer ethischen Regel wird.⁵² Im Sinn der markinischen Kreuzestheologie wird die „andere“ Gesellschaftsordnung jetzt schon innerhalb der Gemeinde praktiziert.

Innerhalb dieser Konzeption ist es weiterhin symptomatisch, dass die Restituierung des Gehenkten, in dessen Schatten sich die Gemeinde konstituiert, nur sehr vorsichtig angedeutet wird. Allerdings wiederum eingezeichnet in die gesellschaftlich prägenden Vorstellungen der Zeit – und erneut antitypisch zum römischen Kaiser, dessen religiöse Überhöhung ihn zur entscheidenden Heilsfigur macht. Gemeint ist die in der markinischen Grabesgeschichte (Mk 16,1–8) angedeutete Apotheose Jesu, womit die apokalyptisch geprägte Auferweckungsvorstellung in die römische Welt hinein übersetzt wird.⁵³ Jesu Knochen können nicht gefunden werden: „Nicht ist er hier“ (Mk 16,6) – nach dem mythisch prägenden Modell des Herakles, dessen Knochen nach seiner Selbstverbrennung nicht gefunden werden können, das entscheidende Signal für die erfolgte Aufnahme des Verstorbenen unter die Götter.⁵⁴ Rituell vollzogen wird die

⁵¹ Vgl. die entsprechende Titulatur in Mk 10,47.

⁵² Diesen erhellenden Hinweis verdanke ich der am Seminar für Exegese des Neuen Testaments in Münster erstellten Diplomarbeit von H. Scherer, deren Arbeit mich in verschiedener Weise weiter angeregt hat.

⁵³ Die Spur wurde gelegt von E. BICKERMANN, Das leere Grab, ZNW 23 (1924), 281–292; aufgegriffen und weiterverfolgt von P. HOFFMANN, Art. Auferstehung II/1, TRE 4, Berlin 1979, 478–513.

⁵⁴ Vgl. Diod., 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“); Plut., Rom 4–8, referiert das ebenfalls mysteriöse Verschwinden des Romulus, für das er selbst

förmliche Apotheose jeweils nach dem Tod eines Kaisers.⁵⁵ Das Beglaubigungsdogma vom nicht auffindbaren Leichnam ist so stark,⁵⁶ das es z.T. im Rahmen des Rituals durch die Verbrennung einer im Leichenzug mitgeführten Wachspuppe inszeniert wird.⁵⁷ Wohlgemerkt: Nur für einen Kaiser ist die Apotheose vorgesehen, seit Kaiser Claudius gebunden an den vorausgehenden ausdrücklichen Beschluss des römischen Senats.⁵⁸ Das Markusevangelium erzählt die Daten, die für die erfolgte Apotheose entscheidend sind, für den gekreuzigten Nazarener. Damit kommt es noch einmal zu einer größtmöglichen Diskrepanz zwischen der Gestalt des römischen Kaisers auf dem Gipfel seiner religiösen Überhöhung und dem – auf Grund der von ihm dem Statthalter in Palästina verliehenen *ἐξουσία* – am Kreuz hingerichteten Jesus. In den Kategorien römischer Frömmigkeit gedacht, wird mit der für Jesus andeutungsweise erzählten Apotheose göttliche Rettung, wie sie durch den jeweils Divinisierten im offiziellen Staatskult erwartet wird,⁵⁹ mit einer Figur verbunden, über deren Instanz – es handelt sich immerhin um einen Rebell gegen die im Kaiser kulminierende und religiös fundierte Friedensordnung – am allerwenigsten Rettung zu erwarten ist. Allerdings ist die „Beglaubigung“ dieser Apotheose erneut kreuzestheologisch rückgebunden. „Sehen“ lässt sich der Gekreuzigte, von dem die Apotheose erzählt wird, von all denjenigen, die ihm folgen, wenn er ihnen nach Galiläa vorausgeht (vgl. Mk 16,7). Im Rahmen der markinischen Evangeliumskonzeption heißt das aber: all denjenigen, die sich von

durchaus rationalistische Erklärungsversuche bereithält, als ursprünglichen Ausgangspunkt für die Behauptung seiner Entrückung zu den Göttern.

⁵⁵ Wegen der Materialfülle noch immer grundlegend E. BICKERMANN, Die römische Kaiserapotheose, ARW 27 (1929), 1–34; vgl. S. PRICE, From Noble Funerals to Divine Cult: The Consecration of Roman Emperors, in: D. Cannadine/Ders. (Hg.), Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies (PaP.S), Cambridge 1987, 56–105.

⁵⁶ Außer den zu Herakles und Romulus angegebenen Stellen vgl. auch Hdt., VII 166f (Amilkas); Arr., an VII 27,3 (Alexander); Chariton, Kallirhoe 3,3 (das leere Grab der tatsächlich von Grabräubern gestohlenen Geliebten wird zum Indiz für deren Entrückung); Paus., II 32,1 (Hippolytos); Diog. Laert. VIII 69 (Empedokles); für die Rezeption im hellenistischen Judentum vgl. Jos., Ant IV 326 (Mose).

⁵⁷ Dieses *funus imaginarium* dürfte zum ersten Mal für Poppaea Sabina, die Gattin Neros, praktiziert worden sein (65 n. Chr.). Für das 2. Jh. ist die Bezeugung häufiger. Spätestens ab der Apotheose der Matidia (119 n. Chr.) wird das Zeremoniell des Adlerflugs praktiziert: Beides sind Versuche, das intendierte Geschehen durch sichtbare Zeichen vor Augen zu führen. Zur schwierigen Analyse der Daten vgl. die Kritik von W. KIERDORF, „Funus“ und „consecratio“. Zu Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose, Chiron 16 (1986), 43–69, an E. BICKERMANN, Kaiserapotheose (s. Anm. 55).

⁵⁸ Vgl. nur W. KIERDORF, Funus (s. Anm. 57) 49–61.

⁵⁹ Die eigentliche *consecratio* besteht in der Einrichtung eines Kultes durch Aufstellung eines Kultbildes und Etablierung einer für den Kult verantwortlichen Priesterschaft.

Jesus über die Nachfolge belehren lassen. Das wiederum bedeutet: „Gesehen“, „realisiert“ wird die Apotheose des Gekreuzigten, wie sie das Markusevangelium verkündet, nur von denjenigen, die sich auf die Seite des Gekreuzigten stellen – und zwar genau so, wie es in den Jüngerbelehrungen diskutiert und z.B. in der Aufnahme des Bettlers Bartimäus in die Nachfolgegruppe praktiziert wird. Und an dieser Stelle schließt sich der kreuzestheologisch angelegte Kreis.