

Dear reader

This is an author-produced version of an article published in *Biblical interpretation*. This article has been peer-reviewed and copy-edited but does not include the final publisher's layout including the journal pagination.

Citation for the published article:

Dormeyer, Detlev

Mk 1,1-15 als Prolog des ersten idealbiographischen Evangeliums von Jesus Christus

Biblical interpretation, 1997, Vol. 5, Issue 2: 181-211

URL: <http://dx.doi.org/10.1163/156851597X00201>

Access to the published version may require subscription.

Published with permission from: Brill

Thank you for supporting Green Open Access.

Your IxTheo team

Dormeyer

Mk 1:1-15 als Prolog des ersten idealbiographischen Evangeliums von Jesus Christus

Es soll am mk Prolog gezeigt werden, wie die neuen narrativen und die antiken rhetorischen Methoden die Lenkung des Lesers bewirken und die historisch-kritischen Methoden um diesen Aspekt zu bereichern vermögen.¹

Das älteste Evangelium setzt ungewöhnlich ein und gibt damit Rätsel auf. Unmißverständlich ist das 1. Signal des Text-Einsatzes: "Anfang (arche) des Evangeliums Jesu Christi". Dem Leser wird deutlich mitgeteilt, daß eine längere Erzählzeit beginnt. Die griechische Prosa wählt dafür ebenfalls das Signal "arche"²; die Märchen haben das bekannte "Es war einmal". Doch bereits das zweite Wort bringt mit "Evangelium" eine Verunsicherung, und zwar für den heutigen wie auch für den damaligen Hörer. Bezeichnet "Evangelium" eine neue Gattung, also die neue, christliche Idealbiographie "Evangelium", oder nur den besonderen Inhalt des zu Erzählenden (zur Diskussion Dormeyer 1987, 452 - 458)? Beide Aspekte dürfen nicht auseinandergerissen werden, wenn das Axiom der Texttheorie weiterhin gelten soll, daß Form und Inhalt sich gegenseitig bedingen. Die Prologe der nachfolgenden Evangelien zeigen dann auch, daß zu dem Neuen, das Jesus Christus brachte, eine neue Form gesucht und gefunden wurde.³ Die antike Idealbiographie zeichnet den Lebenslauf einer Person nach einem Idealbild und ist nicht wie die neuzeitliche Biographie an einer individuellen Persönlichkeitsentwicklung interessiert (zur Forschungsgeschichte Dormeyer 1989, 161 - 190). Damit stellt sich die Frage, ob der damalige Leser am Text des Prologs den neuen Inhalt mit seiner neuen Form zu erkennen vermochte und

wie der heutige Leser diese Leistung zu erneuern und zu rekonstruieren vermag.

1. Form und Aussage des Prologs 1:1-15

Der Prolog enthält 8 Elementar-Sequenzen⁴, die jeweils ein Ereignis umfassen: S 1: Auftreten des Täufers (V. 4-5); S 2: Charakter (Vv. 6-8); S 3: Taufe Jesu (V. 9); S 4: Vision (V. 10); S 5: Audition (V. 11); S 6: Versuchung (V. 12-13a); S 7: Leben mit Tieren und Engeln (V. 13b); S 8: Auftreten Jesu (V. 14-15).

Die Überschrift S 0 bildet einen Sonderfall. Ein knapper Buch-Titel wird vorgestellt: "Anfang des Evangeliums Jesu Christi". Der Genitiv ist als subjektivus und objektivus zu verstehen: Evangelium Jesu Christi und von Jesus Christus (Gnilka 1, 1978, 43; Pokorny 1978, 120-21; Dormeyer 1987, 455-56). Die Apposition "Sohn Gottes" ist mit hoher Wahrscheinlichkeit später zugewachsen (Pesch 1, 1976, 77; Yarbrow-Collins 1995, 112 - 124). Der Eigenname "Jesus" legt fest, daß das Erzählwerk "Evangelium" über eine individuelle und historische Figur handeln wird. Mit Christus wird dem Eigennamen Jesus eine königliche Würde zugeschrieben (Hahn 1963, 218 - 226). Was der Christus-Titel näher bedeutet, entfaltet das anschließende Buch (Kingsbury 1983, 56). Ein Schriftzitat wird angehängt. Auf Quellen zu verweisen, ist in der hellenistischen und frühjüdischen Literatur üblich (vgl. Lk 1:1-4). Allerdings ist es ungewöhnlich, einen Buchtitel unmittelbar mit einem Quellenzitat zu verbinden. Dennoch gibt es eine Parallele in LXX 2 Esr 1:1: "Kai en to proto etei kyrou tou basileos Person tou teleusthenai logon kyriou apo stomatos Jeremiou.

Im ersten Jahr des Königs Kyros von Persien sollte sich erfüllen, was der Herr durch Jeremia gesprochen hatte" (Esr 1:1). Esra schließt sich an die Jeremia-Prophetie als Geschichtsbuch an.

So hängt auch Markus sein Werk bewußt an die Gattung der atl. Prophetenbücher an. Als Überleitung des Vorworts von Susanna (Theodotion Vv 1-6) in die Handlung erläutert ebenfalls das Schriftzitat V 5b den vorausgehenden V 5a und das gesamte Vorwort (van Henten 1990, 5-6). Formal bildet nach Lausberg in Mk 1:1 der Buchtitel eine Vorbemerkung zur prooemialen Periode 1:2-4, in der V 2-3 die Protasis und V 4 die Apodosis bilden, die wiederum griechisch anspruchsvoll in das gesamte Werk hineinzieht (Lausberg 1979, 4). Allerdings ist gegen Lausberg festzustellen, daß das Prooemium über V 4 hinaus noch die Vv 5-15 umfaßt und die Periode Vv 2-4 auf keinen Fall eine "nach-marcinische(n) Interpolation" (a.a.O. 8) ist, so daß das Vorwort insgesamt aus Vv 1.2-15 gebildet ist.

Mit der Bezeichnung "Evangelium" greift Mk eine christliche Neubildung auf, die auf Jesaja aufbaut⁵. Der jesajanische Rufer in der Wüste, der Gottesknecht, fügt an seine Heilsverheißung eine weitere "Freudenbotschaft" Gottes in der Form des Verbs euangelizo an (Jes 40:9; 52:7). Aber dadurch wird das Jesaja-Buch noch nicht zu einem Evangeliumbuch eines Freudenboten, sondern es bleibt eine Aneinanderreihung von prophetischen Worten. Es fehlt die Geschlossenheit einer auf eine Einzelperson konzentrierten Biographie, wie sie im Mk-Ev vorliegt. Das Mk-Ev kann als Gattung nicht monokausal aus dem AT abgeleitet werden, sondern entsteht aus dem Zusammenwachsen der hellenistischen Ideal-Biographie und der frühjüdischen Überlieferungsmuster von atl. Heilsgestalten (Köster 1990, 26 - 29; Dormeyer 1993, 205 - 212). Markus tut dreierlei. 1. Er schreibt eine hellenistische Ideal-Biographie von Jesus Christus, 2. er prägt mit Evangelium einen neuen Gattungsbegriff und 3. er schafft durch den bewußten Anschluß an die jüdische Hl. Schrift eine neue, hellenistische Untergattung, das Evangelium. Das Evangelium gestaltet mit dem Geist des AT die hellenistische Ideal-Biographie radikal um. Die Hörer sollen nachvollziehen, daß ihre Erwartung an die idealbiographische

Darstellung ihres königlichen Gründers Jesus mit der Verkündigung der jüdischen Hl. Schrift in Verbindung zu bringen ist. Die Hörererwartung muß umgeformt werden zur Aufnahme des neuen, eschatologischen Evangeliums. Nur die Hörer, die sich gemäß des Prologschlusses V 15 für den Glauben an das Evangelium entschieden haben, werden verstehen, daß Gott sein Heilshandeln mit Israel in Jesus endgültig zur Erfüllung bringt.⁶ Die Nicht-Glaubenden werden dem "Mysterium der Gottesherrschaft" gegenüber, die in Jesus angebrochen ist, unverständlich bleiben (4:12-13), aber wie die Mehrheit des Volkes Teil-Aspekte der Lehre Jesu begeistert mitbekommen (4:33-34). Das Evangelium bleibt auch für Nicht-Glaubende lesbar und wirkkünftig.⁷

Inhaltlich stellt das Zitat V 2-3 zwei Personen vor. Daß Markus zu diesem Zwecke zwei unterschiedliche Prophetenbücher miteinander kombiniert, sei kurz vermerkt. Die eine Person kündigt als endzeitlicher, wiedergekommener Elija (Mal 3:1) die Ankunft einer zweiten Person als herrscherlicher "Herr" an (Jes 40:3). Dieser wird in Repräsentanz Jahwes das Gericht und die Vollendung der Welt bringen (13:24-27). Er wird als "Kyrios" einen Weg gehen, der der Vorbereitung und der begleitenden Zubereitung bedarf. Wer ihn anerkennt, wird schon jetzt und in Zukunft seine Vollmacht heilvoll erfahren (2:28; 7:28; 11:3; 12:36-37; 13:35).⁸ Die beiden Phasen des Auftretens Jesu werden deutlich vom Autor mit Gottes Schrift vorausgesagt: Johannes als der wiedergekommene Elija (9:11.13) bereitet mit der Umkehrtaufe Jesus den Weg zur Einsetzung als Sohn Gottes vor; die Hörer des Johannes und Jesu setzen beim anschließenden öffentlichen Auftreten Jesu die Wegbereitung in unterschiedlicher Weise fort (Kamplung 1992, 41-42). Aus der Anhängerschaft des Volkes differenziert sich ein Jüngerkreis aus, der nach dem Tod des Täufers parallel zum Jüngerkreis Jesu weiterexistiert (6:29; 2:18-20). Jesus gehört zur Anhängerschaft des Täufers, nicht zum engen Jüngerkreis. Nach der

Neubestimmung des Weges Jesu durch die Epiphanie und Geistlenkung (1:10-13) wendet sich Jesus seinerseits als Ersatz für Johannes dem gesamten Volk zu, jetzt in Galiläa (1:14-15), und bildet dort einen eigenen Jüngerkreis (1:16-20; 3:13-19). Das zentrale Weg-Thema ist so zweimal genannt. Der Weg Jesu im Prolog bereitet den Weg seines öffentlichen Wirkens vor (Malbon 1986, 24-25). Der erzählerische Anfang beginnt mit dem Auftreten des Täufers Johannes und dem Weg Jesu innerhalb des Volkes zu Johannes. Der theologische Sinn von "Anfang" bindet diesen Vorgang an die atl. Prophetie. Gott erfüllt jetzt im Gang Jesu zu Johannes seine Zusagen an Israel.

Die narrative Handlung setzt ein in V 4-5 (S 1) mit der Bußpredigt des Johannes, auf die alle Leute aus Judäa und Jerusalem mit Kommen reagieren; als neuer Zustand ergibt sich ihr Getauft-Werden. Es liegt deutlich die Struktur einer Elementar-Sequenz oder eines Ereignisses vor: Ein Zustand wird verändert, eine Reaktion erfolgt auf diese Veränderung, durch die Reaktion ergibt sich ein neuer Zustand (s. Anm. 4). Wenn zwei Handlungsträger miteinander in Interaktion kommen, wird diese Struktur normalerweise sofort erkennbar. Wenn nur eine Person ihr Handeln erzählt, ist diese Struktur verdeckt, aber dennoch vorhanden. Berühmt ist Cäsars Ausspruch: "Ich kam, sah, siegte". So verläuft auch S 1: Johannes predigt, alle Leute kommen, alle werden von ihm getauft. S 2 ist dann ganz auf den Täufer konzentriert: Johannes zeichnet sich durch besondere Prophetenkleidung und Wüstennahrung aus. Als Elija redivivus tritt er ähnlich wie Elija und andere Propheten (Sach 13:4) auf (Gnilka 1, 1978, 47). Johannes predigt mehrere Zukunftsansagen. Deren Wirkung kann aus S 1 erschlossen werden. Die Hörer kehren um. Das Gericht Gottes könnte jetzt gefahrenlos für Israel eintreten. Es beginnt auch nach Jesu Taufe, aber es kommt ganz anders als von Johannes erwartet. Es bricht schon jetzt mit dem Ankommen der Gottesherrschaft in Jesus an (S 8).

Die Erzählperspektive blendet in S 2 die Reaktion der Mitakteure aus und stellt die Lebensweise des Johannes und den Inhalt seiner Taufpredigt in den Mittelpunkt. Die Personenbeschreibung erweist sich im Fortgang der Erzählung als auffällig. Der Kode der Kleidung signalisiert den Lesern Stand und Rang des Täufers. Die hellenistische, peripatetische Idealbiographie vermeidet die direkte Charakterbeschreibung; sie erschließt den Charakter aus den Handlungen (Dihle 1970, 41-43). Die Beschreibung von Kleidung, Nahrung und Wohnung geben zusätzlich zu den Handlungen Aufschlüsse über den Charakter und die soziale Stellung. Sueton fügt zwar an den Handlungsstil seiner Biographie eine wertende Charakterisierung im Stile des Enkomions an, verfährt aber im Handlungsteil nach dem Stilmuster der peripatetischen Biographie (Steidle 1951, 166-67). Noch stärker als Plutarch hebt er den exzentrischen Geschmack der Kaiser heraus.⁹ Auch Johannes wird für den Leser als Exzentriker gekennzeichnet. Kleider und Nahrung machen Leute zu Kaisern und Propheten. Im Kontrast dazu weist der "Christus" (1:1) und "Prophet" (6:4) Jesus von Nazaret keine Besonderheiten in Kleidung, Nahrung und Wohnung auf. S 3 bringt den Auftritt Jesu, läßt aber die Beschreibung von Kleidung und Nahrung aus. Erst am Schluß des Evangeliums wird von der Verteilung der Kleider Jesu während der Kreuzigung gesprochen (15:24); aber eine nähere Beschreibung unterbleibt; diese geht vielmehr mit der Verspottung voraus, in der aber Jesus ein fremder Purpurmantel umgelegt wird (15:17). Im Unterschied zum Täufer hat Jesus keine Standestracht. Weder trägt er die frühjüdische Prophetenkleidung wie Johannes (Mk 6:3.9)¹⁰, noch den frühjüdischen Schriftgelehrtenüberwurf (12:38) (Billerbeck II 31), noch den königlichen Purpurmantel, den ihm die Soldaten gewaltsam umhängen zur Verspottung als "König der Juden", so der Schuldtitel (15:26) und der Beiname in der Überschrift "Christus". Jesus tritt in Kleidung und Nahrung als der Herr "Jedermann"¹¹ auf, nicht als ein königlicher Christus und

Repräsentant Jahwes, wie die Überschrift es nahelegt. Wenn später im Evangelium seine Nahrung erwähnt wird, soll nicht ihre Ungewöhnlichkeit wie bei Johannes, sondern die neue Symbolkraft der üblichen Mahlmaterien angezeigt werden. Die beiden Sättigungswunder und das Herrenmahl nehmen die Materien zur Grundlage, die von den anderen Teilnehmern mitgebracht oder vorbereitet worden waren: Brot, Fisch, Passalamm mit Zutaten, Wein (6:30-44; 8:1-10; 14:12-26). Weiterhin unterscheidet sich Jesus ausdrücklich von Johannes und seinen Jüngern darin, daß er vom Fasten nichts hält (2:18-22).

Zurück zu S 2. Die Predigt des Johannes enthält eine Zukunftssequenz. Es wird ein Stärkerer kommen, der nicht mehr mit dem vorbereitenden Reinigungswasser, sondern bereits mit dem Geist Gottes der vollendeten Endzeit taufen wird. In der Perspektive des markinischen Johannes ist mit dem Geisttäufer Gott selbst oder ein Bevollmächtigter gemeint. Aber Johannes erkennt an keiner Stelle des Evangeliums Jesus von Nazaret als den verheißenen, eschatologischen Geisttäufer an. Denn Johannes kennt nicht die Überschrift S 0 im Unterschied zum Leser, der die Rolle des impliziten, allwissenden Autors einnimmt.¹² Die nachfolgenden Evangelien halten diese Distanz des Johannes Jesus gegenüber bei. Der traditionsgeschichtliche Haftpunkt für diese Distanz besteht darin, daß der vorösterliche Johannes sicherlich nur Gott selbst und nicht einen weiteren Boten erwartete, der ihn, Johannes, mit Geist und Feuer (des Gerichts) überbietet (QMt 3:11/Lk 3:16) (Ernst 1989, 15 ggn. Becker 1972, 34-36; Pesch 1, 1976, 84-85: Menschensohn). Mk 1:7-8 wird aufgrund der S 0 und S 3-5 zu einer christlichen Uminterpretation der ursprünglichen Johannesbotschaft. Diese wird V 2-3 entsprechend für einen möglichen weiteren, überbietenden Boten geöffnet. Zugleich bleibt sie metaphorisch offen, um die herausragende Bedeutung des Täufers als des heilsentscheidenden Bußrufers aufrechtzuhalten. Die erzählerische Ausschmückung in V 7-8 zeigt zusätzlich an, weshalb der mark. Johannes nicht zum bekennenden Glauben kommen konnte. Johannes hält sich nicht für würdig, den

Sklavendienst des Schuh-Abnehmens (und Fuß-Waschens - so später Joh 13:1-20) vorzunehmen. Die Metaphorik vom Lösen der Riemen der Schuhe gehört zum Kode der Kleidung und spielt auf vornehmes Schuhwerk an. Man muß nur in Olympia den berühmten Praxiteles-Hermes mit Dionysios als Kind genau betrachten. Wie die vornehmen Figuren der Vasen- und Wandmalereien, z. B. später in Pompeji, sind die Schuhe aus feinsten Riemen gearbeitet. Johannes evoziert mit seiner Demuts-Metapher eine Vorstellung Gottes oder eines Bevollmächtigten analog zu den antiken Götter-Heroen und Kaiserdarstellungen der Prinzipatszeit. Vom Schuhwerk Jesu spricht Markus dagegen an keiner Stelle. Nur indirekt läßt sich aus der Anweisung Jesu, daß die Jünger nur einfache Sandalen tragen sollen (6:9), erschließen, daß auch Jesus Sandalenträger war und kein königliches oder gar göttliches Schuhwerk trug. Der Leser wird darauf vorbereitet, auf den Kode der Kleidung zu achten. Gleichzeitig wird er auf ein erstes Mißverständnis vorbereitet, zu dem er aufgrund seiner Kenntnis der Überschrift in ironische Distanz treten kann. Der markinische Johannes mit seiner Standestracht erwartet, das Kommen Gottes selbst oder seines hoheitsvollen Bevollmächtigten u. a. an der Kleidung zu erkennen. Denn Johannes hat den "Zug nach oben". Er kritisiert die Lebensweise der Oberschicht, mit der er zugleich verwickelt ist (6:17-29). Er berät seinen Landesherrn Herodes (6,20) und gerät gerade dadurch in den tödlichen Konflikt mit ihm und seiner Familie. Johannes tritt als Prophet nach dem atl. Propheten-Modell auf (6:15; 8:28; 11:32).

Jesus dagegen beginnt in S 3 ganz unchristologisch sein Wirken. Er ist aus der unbekanntem Klein-"Stadt" (6:1) Nazaret der abgelegenen Provinz Galiläa herzugewandert und reiht sich unbemerkt in die Schar der Taufbewerber ein. Solche provokative Einfachheit paßt zum hellenistischen Wanderphilosophen. Der Stoiker Epiktet (1. Jh. n. Chr.) fragt: "Und wie ist es

möglich, daß ein Mensch, der nichts besitzt, der nackt, ohne Haus und Herd, ungepflegt, ohne Sklaven und Heimatstadt ist, ein heiteres Leben führt?" (diss 3:22,45). Es lassen sich geradezu die einzelnen Punkte dieser Selbstcharakteristik beim markinischen Jesus abhaken: Besitzlosigkeit, auf das Untergewand reduzierte Bekleidung, Obdachlosigkeit (6:8 f.), Bruch mit der Heimatstadt (6:1-6), keine Dienerschaft (10:41-45), Verzicht auf Salböl (14:3-9). Die Fortsetzung von Epiktet paßt ebenfalls. "Siehe, da hat euch Gott einen Mann gesandt, der durch die Tat gezeigt hat, daß es möglich ist. Seht mich an, ich bin ohne Haus, ohne Heimat, ohne Besitz, ohne Sklaven" (diss 3:22,46-47).¹³ Das Auftreten als charismatischer Wanderlehrer beruht auf einer Sendung Gottes. Zur Sendung gehört es, bei einem Lehrer zu lernen (für Epiktet bei Musonius). Allerdings besteht zwischen dem Sendungs-Verständnis des Stoikers Epiktet und des markinischen Jesus ein fundamentaler Unterschied.¹⁴ Johannes tauft den unauffälligen Jesus zwar wie jeden anderen, vermag ihn aber gerade deswegen nicht als den erwarteten Bevollmächtigten zu erkennen. Denn der Geisttäufer bedarf nach Meinung des Johannes keiner reinigenden Wassertaufe und muß außerdem an seiner Kleidung erkennbar sein.¹⁵

Markus läßt die Figuren Johannes und Jesus im Denkhorizont des frühjüdischen Gerechtigkeitsbegriffs handeln. Zur frühjüdischen Gerechtigkeit gehört das Reinigungsbad. Kultische und moralische Verunreinigungen werden vom Reinigungswasser abgespült. Konnte Jesus sich verunreinigen und gerade dadurch sich aus der täuferischen Heilsgestalt-Erwartung ausschließen? Die kurze Notiz vom Kommen Jesu liefert dem Leser keine Information über die Motivation Jesu. Diese Leerstelle macht den Leser neugierig und zwingt ihn, im Stil der peripatetischen Idealbiographie aus den späteren Handlungen Charakter und Motivation der Hauptfigur zu erschließen (Dihle 1970, 57 - 87). Nach dem späteren Streitgespräch um die Reinheit 7:1-23 konnte Jesus selbstverständlich die Reinheitsgebote verletzen; er konnte auch Aussätzigen gegen das mosaische Berührungstabu die Hand auflegen (1:40-45), er konnte gegen

die Sabbatruhe verstoßen (2:23-28; 3:1-6). Diese Übertretungen konnte er vornehmen, weil er nach dem Geistempfang S 4 und der Einsetzung zum Gottessohn S 5 die Kompetenz erhielt, das Gesetz neu zu interpretieren (Sariola 1990, 248-50). Hat er sich solche Gesetzesverletzungen schon vor der Taufe erlaubt? - fragt der Erstleser.

Vor seiner neuen Geist-Kompetenz unterlag Jesus wie ganz Israel den mündlichen und schriftlichen Überlieferungen der pharisäischen und sadduzäischen Schriftgelehrten. Diese vermochten es, Gottes Willen in Einzelfällen zu verkennen und so mit Normen menschlicher Interpretation Sinnlosigkeiten zu schaffen (7:7.13). Jesus von Nazaret mußte sich nach dem Mk-Ev bis zum Geistempfang wie ganz Israel als Übertreter des Gesetzes bei sinnwidrigen Einzelfällen einschätzen. Deshalb wählte er aus freiem Entschluß den Gang zur Umkehrtaufe des Johannes; denn sie ist "vom Himmel" (ex ouranou 11:30) (Backhaus 1991, 83 - 89; Scholtissek 1992, 208 f.). Die Ablehnung der Umkehrtaufe wäre Unglaube gewesen (11:31). So rechnete Jesus sich nicht nur aus Solidarität zu den Sündern, wie die Auslegung der Väter ab dem 2. Jh. ihn als göttlich sündenunfähig immunisiert (Justin, Dial 87-88) (Lentzen-Deis 1970, 95), sondern er wußte sich gemäß frühjüdischer Gerechtigkeit als Sünder, d. h. als Verletzer einzelner Gesetzesauslegungen.¹⁶

3 Erzähl-Sequenzen sind hier auf den erstaunlichen Vorgang zusammengedrängt, daß Jesus, der Christus, von Nazaret aus zum Bußprediger Johannes gegangen ist und dessen Umkehrtaufe empfangen hat (Ernst 1989, 17). Jesu Motive muß der Leser aus dem sich anschließenden Evangelium und den zeitgeschichtlich zugänglichen Konnotationen erschließen.¹⁷

Die näheren Auskünfte über Johannes muß sich der Leser ebenfalls aus der Zeitgeschichte holen, die für den Erstleser selbstverständlich präsenter war als heute. Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus Flavius bestätigt das Auftreten des Täufers Johannes (Jos. ant 18:116-120.Kap. 5). Doch noch immer ist ungeklärt, wie Johannes zu seiner Taufpraxis kam.

Die Taufstelle am unteren Jordan liegt nahe an der kleinen, aber bedeutenden Essener-Siedlung von Qirbet Qumran in der Wüste Juda. Die Qumran-Gemeinde legte großen Wert auf tägliche, rituelle Bäder. Bei der Aufnahme fand entsprechend ein Sündenbekenntnis statt, das sich auf die noch nicht gereinigten Sünden und kultischen Fehler bezog (1 QS 1:24-26), das tägliche Reinigungsbad schloß sich an (1 QS 3:19 f.).¹⁸ Auch für den Täufer kann man annehmen, daß nach der Umkehrtaufe die rituell vorgeschriebenen Bäder weitergehen sollen. Gemeinsam ist weiterhin, daß die Vergebung der Sünden unabhängig vom Tempel gewährt wird (von Dobbeler 1988, 179 - 193). Dies ist eine folgenschwere Abweichung vom Gesetz. Denn das Reinigungsbad wirkt für schwere Fälle nach dem Kultgesetz nur in Verbindung mit Opfertgaben für den Tempel. So informiert ja die bekannte Stelle Lk 2:24: "Auch wollten sie ihr Opfer darbringen, wie es das Gesetz des Herrn vorschreibt: *ein Paar Turteltauben oder zwei junge Tauben*" (Lev 12:8). Maria bedarf nach ihrer Geburt der Reinigung im Kultbad (Miqwe) und der Darbringung eines Opfers. Ob Johannes ein Mitglied oder nur ein Sympathisant der Qumran-Gemeinschaft war, läßt sich nicht mehr herausfinden. Gemeinsam mit Qumran bestritt er jedenfalls das Privileg des Tempels, allein die Voraussetzungen für die Reinigung von Sünden und kultischer Unreinheit zu schaffen. Jesus setzte, wie V 14-15 andeuten, in anderer Weise diesen Protest fort. Gemeinsam mit Qumran hatte Johannes auch eine apokalyptische Naherwartung, die Jesus von ihm übernahm, aber entscheidend veränderte. Von Qumran und dem übrigen Judentum unterschied sich aber der Täufer darin, daß er dem Leben nach dem Gesetz keine Heilsgewißheit mehr zusprach. Gottes apokalyptisches Zorngericht wird prüfen, ob wenigstens in der Reinigungstaufe des Johannes eine völlige Umkehr stattgefunden hat (QMt 3:11-12/Lk 3:16-17).¹⁹ Mit der Fortführung dieser Umkehrpredigt durch Jesus, nun aber bezogen auf die in Jesus angebrochene Gottesherrschaft, schließt dann auch der Prolog (S 8).

Jesus setzt die Umwälzung des Täufers in neuer Weise fort.

Den Hintergrund für diesen Neuansatz liefern die S 4-7. Es geschehen für Jesus unvorhergesehene Ereignisse. Jesus steigt aus dem Wasser des Jordans heraus und erlebt die Vision einer Theophanie. Der Himmel, der nach apokalyptischer Vorstellung in Sphären aufgegliedert ist, reißt auf und läßt den Geist Gottes aus der obersten Himmelsphäre auf ihn, den gereinigten Jesus, herabschweben. Von nun an ist Jesus wie ein atl. Prophet und Lehrer Geistträger und Weisheitsträger (6:2).

Eine Audition kommentiert die Vision unmißverständlich. Die Stimme Jahwes setzt Jesus im Stile atl. und hellenistischer Herrscher-Prädikation zu seinem messianischen Sohn ein (Ps 2:7; Jes 42:1) (Norden 1956, 177 - 201; van Iersel 1993, 81-82). Doch nur Jesus sieht den Geist und hört die Stimme (Vögtle 1972, 18). Johannes und das Volk nehmen nichts wahr. Sie können nichts erkennen, weil dieser Jesus ihnen keinen äußeren Hinweis gibt, daß er der erwartete, eschatologische Christus = Messias sein könne. So bleibt das ekstatische Einsetzungserlebnis Jesu privat und geheim (Pesch 1, 1976, 90-92.; Gnllka 1, 1978, 52).

Die atl. Anspielungen mit Taube, Himmelsvision, Himmelsstimme und Sohn-Gottes-Titulatur sollen nur kurz erläutert werden. Die Taube spielt zusammen mit S 7 auf Schöpfung, Paradies und Sintflut an: "Gottes Geist schwebte über den Wassern" (Gen 1:2); Noah sandte nach der Sintflut eine Taube aus (Gen 8:8-12); die Tiere dienten Adam im Paradies (Gen 2:19-20; 1:28; Vit. Adam 37-39).²⁰ Die Beauftragung Jesu stellt die zerrüttete, chaotische Welt und den sündigen Menschen wieder in ihrer ursprünglichen Schöpfungswirklichkeit her. Himmelsvision und -stimme gehören zum Inventar der frühjüdischen, apokalyptischen Symbolik, die besonders die atl. prophetischen Visionen und Auditionen weiterführt (Jes 6:1-13; 40:1-11; 42:1-9; 1 Hen 65:4 f.).

"Sohn Gottes" präzisiert den "Christus-Titel". Im Unterschied zur Überschrift wird die hl. Schrift nicht explizit zitiert, sondern es wird nur auf sie angespielt. Der schriftkundige Leser kann Ps 2:7 und erneut Jesaja heraushören, jetzt aber Jes 42:1. Ps 2:7b "Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt" gehört dem Thronbesteigungpsalm 2 an; Jes 42:1a "Seht, das ist mein Knecht, den ich stütze; das ist mein Erwählter, an ihm finde ich Gefallen" leitet das erste Lied vom Gottesknecht in Form einer Einsetzung ein (Jes 42:1-9) (Westermann 1966, 77-79; Baltzer 1975, 171-73). Es ist deutlich, daß Markus die 1. Hälfte von Ps 2:7b mit der 2. Hälfte von Jes 42:1a kombiniert und zugleich eine neue, prädikative Form in der "Du"-Anrede gibt. Jesus ist König und Gottesknecht zugleich. Damit ist für den schriftkundigen Leser das beherrschende Thema des Messiasgeheimnisses angeschlagen. Der Gottesknecht erleidet nach Jes 53 den stellvertretenden Tod für die anderen (Mk 9:12; 10:45; 14:24.49), zugleich bringt er wie hier im 1. Lied den Geist Gottes, Gerechtigkeit und Frieden. So lautet die Fortsetzung Jes 42:1b: "Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, er bringt den Völkern das Recht". Doch nur der schriftkundige Leser erahnt schon hier diese Spannung zwischen königlicher Vollmacht und Leiden; er kennt weiterhin den leidenden Sohn und Knecht Gottes als Titel des leidenden Gerechten (Weish. 2:12-20; 5:1-7; Jes 53); der schriftunkundige Leser muß noch durch das ganze Evangelium geführt werden, um diese Spannung zu erkennen.

Die narrative Analyse der Leserinformation (reader's response criticism) kann zwischen kritischem, informiertem und naivem, uninformatem Leser unterscheiden (Dormeyer 1994, 25-26). Der kritische Leser läßt sich von der Überschrift S 0 zum Lesen oder Erinnern der hl. Schriften des Judentums mit ihren mündlichen und schriftlichen Auslegungen anleiten. Der naive Leser, z. B. ein uninformatierter Sklave (Orig. c. Cels. III 44), wird die Anweisung 1:2-3 übergehen und nur den narrativen Rollen innerhalb des Evangeliums nachgehen. Auch ohne

Kenntnis der Schrift und des frühjüdischen Gesetzesverständnisses wird der naive Leser den Kontrast Jesu zu Johannes erfassen, allerdings nicht mit dem breiten Konnotationfeld, das der informierte Leser aufzubauen vermag²¹. Um die Spannung im Glauben zu verstehen und zu akzeptieren, müssen jedoch beide Leser den Weg des Sohnes Gottes bis zum Ende lesen. Ähnlich wie der Stoiker Epiktet, der das weitere, hellenistische Modell verkörpert, das allen hellenistischen Lesern vertraut ist (Lukian: Peregrinos, Alexander), tritt Jesus in hoheitsvoller, prophetisch-weisheitlicher Bedürfnislosigkeit auf. Im Unterschied zu Epiktet und zum Gottesknecht erhält aber Jesus in geheimer Weise ein messianisches Amt zur endgültigen Erlösung Israels und der Völker.

Vision und Audition bereiten die folgende Versuchungsszene vor. Jesus erhält überhaupt keine Gelegenheit, auf die Aktionen in der Vision und Audition aktiv zu reagieren. Wie ein atl. Prophet, König und Lehrer hat er den privat verliehenen Geist und die geheime Einsetzung zum Gottessohn passiv hinzunehmen. In der Versuchungsszene setzt sich diese Passivität fort. Der Geist treibt ihn in die Wüste, zwingt ihn dort zu einem Aufenthalt von symbolisch 40 Tagen und zum Erprobt-Werden vom Satan, wie der Engel den großen Propheten Elija zur Wanderung von 40 Tagen und zur Erprobung von Gott in die Wüste trieb (1 Kön 19:1-19a), oder Gott Mose erprobte (Num 20:7-12). Der Rückzug in die Wüste nach Jes 40:3 wird auch für Qumran zum Programm (1 QS VIII 13-19) (van Henten 1994, 21-23). Ein weiteres mk Hauptelement wird mit der Geistvollmacht Jesu eingeführt. Es treiben beim späteren öffentlichen Auftreten Jesu Dämonen, d. s. die unreinen Geister, die von ihnen Beherrscht in die Wüste und quälen sie dort (5:1-20; 9:14-29). Der hl. Geist und die Dämonen mit Satan an der Spitze (3:22-30) befinden sich im kosmischen Kampf miteinander (Robinson 1956, 24-27). Jesus ist dabei nicht der unangreifbare, absolute, übermenschliche Heilsträger (Sjöberg 1955, 127-29; Schulz 1967,

46), sondern er bleibt bis zum Schluß, bis zum Angst-Gebet in Getsemani und im Todesschrei am Kreuz, der versuchbare Mensch.²² Der Leser erfährt nicht den Inhalt der Versuchung.²³ Der Leser muß auffüllen, daß der Grund für das Standhalten Jesu sein Geistbesitz ist. Satan steht besonders für die theologische und moralische Versuchbarkeit des Menschen (4:15; 8:33). Weshalb es Satan und Dämonen gibt, erläutert das Mk-Ev nicht. Es nimmt diese göttlichen Gegenmächte als Ursachen des Unheilszustandes von Welt und Mensch hin. Dagegen wird mit Jesus ein Gegenbild aufgebaut, das an das Paradies erinnert. Die Ursehnsucht nach der harmonischen Vereinigung mit der Natur und Gott wird mit dem Dienst der Tiere und Engel angezeigt (Gen 2-3; Vit. Adam 37-39). Jesus vertreibt anschließend auch die Dämonen aus den Besessenen und der Umwelt und verlängert so den paradiesischen Frieden nach Galiläa und Judäa hinein.

Der mk. Jesus predigt später nur die Forderungen und Einsichten, die er selbst am Anfang der Einsetzung durchlebt und durchlitten hat: Umkehr, Geistbesitz, Zuspruch der Gottesnähe, Mißverstanden Werden, Einsamkeit, Wachsamkeit vor Versuchung, Dienst. Er lebt von Anfang seines öffentlichen Wirkens an die atl.-weisheitliche und die sokratische Einsicht, daß jedes Lernen mit der Reflexion der eigenen Erfahrung ansetzt, und daß nur das gelehrt werden kann, was selbst erfahren ist. Dieser jesulogische Aspekt des eigenen Lernens fehlt leider in den Darstellungen, die die christologische Thematik des Prologs ab V. 9 herausarbeiten und mit dem gesamten Evangelium verbinden (s. A. 17). Zu wenig wird dem Autor zugestanden, daß er in der narrativen Jesus-Rolle seinen Hörern eine Identifikationsfigur für das eigene Lernen anbieten will und daß dieses eigene Lernen zur Sendung gehört.

Es ist noch eine offene Kontroverse, ob der Prolog mit V 13 oder V 15 endet. Form und Inhalt zwingen dazu, V 14-15 in den Prolog einzubeziehen. Denn "das Evangelium" von V 1 wird

ausdrücklich erst in V 14-15 wieder aufgenommen.²⁴ Jesus tritt anstelle des gefangen gesetzten Täufers auf und verkündet in Galiläa die in ihm eschatologisch angebrochene Gottesherrschaft als zentralen Inhalt des Evangeliums, zu dem alle weiteren Handlungen Jesu zugehören (8:35; 10:29; 13:10; 14:9).

2. Traditionsgeschichte

Die Traditionsgeschichte ist eine Rekonstruktion des heutigen, wissenschaftlichen Forschers. Der informierte, kritische Erstleser hat die umfassenden, philologischen Rückfragen und Vergleiche nicht durchgeführt. Andererseits zeigen die traditionsgeschichtlichen Analysen, welches Potential der intertextuellen Verknüpfung damals zur Verfügung stand. Die literarische und theologische Leistung des Endredaktors besteht darin, einerseits mit narrativen und rhetorischen Instrumenten den Leser zur Akzeptanz des Gesamtentwurfes Idealbiographie von Jesus Christus zu bewegen und andererseits die Vorentwürfe der vorgegebenen Traditionen zu integrieren. Die Kontinuität zur Tradition konnte damals aufgrund des Vertrauensverhältnisses zwischen Evangelist und Gemeinde vorausgesetzt werden (Frankemölle 1983, 50 - 80). Die heutige Exegese muß hingegen das Anwachsen des gemeinsamen Wissensschatzes von Evangelist und Gemeinde mit den neuzeitlich historisch-kritischen Methoden rekonstruieren.

Die Überschrift V 1 wird allgemein als mk. Neubildung anerkannt. Das angehängte Zitat ist schwieriger zu bestimmen. In V 2a ist die Einleitungsformel "gegraptai" mit V 2b (Mal 3:1) in Q (QMt 11:10/Lk 7:27) mit den christlichen Anpassungen (sou für mou) ebenfalls bezeugt. Markus konnte dieses auf den Täufer bezogene Zitat aus der Tradition übernehmen. Das

Umkehrwort des Täufers V 7 ist mit dem Zusatz "pyri" ebenfalls von QMt 3:11/Lk 3:16 bezeugt. Ob Vv 2b.7 eine traditionelle Einheit gebildet haben, die der Evangelist eingesetzt hat (Gnilka 1, 1978, 41), ist dagegen unwahrscheinlich (Bultmann 1956, 261). Die "kathos"-Einleitung ist typisch markinischer Index des Schemas "Ansage - Erfüllung" (1:2; 9:13; 11:6; 14:16.21; 16:7) (Suhl 1965, 135-37). Auch die falsche Zurechnung von Mal 3,1 zu Jesaja (40:3) geht auf das Konto des Evangelisten. Nach dem antiken Cento (Petron. 132:11 als Vergil-Cento) werden dem bekanntesten Buch, in diesem Fall Jesaja, die weniger bekannten Propheten stilistisch zugerechnet.

Geschlossene Traditionsblöcke sind hingegen Vv 3-6.9-11.12-13 (Bultmann 1956, 261 - 271). Nach dem Pescherprinzip wird Jes 40:3 zitiert und auf das Auftreten von Johannes angewandt (Gnilka 1, 1978, 41-42). Diese Art der Aktualisierung ist im Mk-Ev singulär. Es bevorzugt sonst die Reflexion eines Geschehens mit einem Zitat im Munde Jesu oder wie in 1:11 im Munde Gottes, aber nicht im Munde des Evangelisten (Marxsen 1959, 18 A 4: "einzige 'Reflexionszitat' bei Markus"). Das Auftreten des Johannes ist sicherlich von der Täufergemeinde überliefert worden (Bultmann 1956, 261-62). Von ihr stammt auch das Zitat im Pescher-Stil. Im biographischen Stil der frühjüdischen Prophetenleben (Ernst 1989, 6-7; Tilly 1994, 158 - 248) und der antiken Exitus virorum illustrium werden Auftreten und Tod des Gründers (* Mk 6:17-29) knapp beschrieben. Die Biographie des Markus ist durch die Täufer-Tradition vorbereitet worden.

Der Komplex Vv 9-11 hingegen bleibt undurchsichtiger als die biographische Notiz über Johannes. Handelt es sich um eine Berufung Jesu zum Propheten oder um eine Einsetzung zum Messias und/oder theios aner?

Neben den atl. Prophetenberufungen (Jes 6:1-13; Ez 1:3.28b; 2:1 f.) bildete im Frühjudentum

auch das weisheitliche Schrifttum eine Berufungserzählung mit der Himmelsstimme aus. AntLib 53:1-5 paraphrasiert nach 1 Sam 3:14-17 die Berufung des jungen Samuel durch Gottes Stimme. 4 Q 160 Fry 1 erzählt ebenfalls diese Stelle nach. Samuels Anruf im Schlaf wird zu einem beliebten Modell von Berufungserzählungen. Allerdings fehlt in der Taufgeschichte das Auftragswort des Samuel und der Propheten (Gnilka 1, 1978, 53). Die Einsetzung Josefs zum Wesir, auf die Baltzer abhebt (Baltzer 1975, 149 ff.), enthält ebenfalls ein Auftragswort (Gen 41:37-45). Aber in der Apokalyptik kann die Einsetzung auch ohne Auftragswort verwandt werden (Baltzer 1975, 181-83). Gott entrückt Henoch in den Himmel und setzt ihn zum Menschensohn ein, ohne ihm einen expliziten Auftrag zu geben (1 Hen 71). Auch die Einsetzung des Gottesknechtes Jes 42:1-2 -unser Zitat - bleibt ohne Auftrag (Baltzer 1975, 171-73). Die Tauftradition läßt sich formgeschichtlich als eine Kombination von apokalyptischer Einsetzung, weisheitlicher Berufung und atl. Königs-Inthronisation aufgrund des Zitats Ps 2:7 bestimmen. Hahn sieht den Einfluß aller drei Gattungen, weicht der Annahme einer Mischform aber dadurch aus, daß er die drei Gattungen in eine traditionsgeschichtliche Aufeinanderfolge von palästinensischer Urfassung (apokalyptisch-prophetische Einsetzung), judenhellenistischer Bearbeitung (theios aner - Amts-Berufung) und Redaktion (Messias-Einsetzung) bringt (Hahn 1963, 340 - 346). Doch diese drei Schichten lassen sich so nicht konstruieren. Allgemein wird jedoch angenommen, daß die Notiz von der Taufe Jesu der Haftpunkt war, eine überhöhende Epiphanie hinzuzukomponieren.²⁵

Die Versuchung hat kaum selbständig existiert (ggn. Bultmann 1956, 270). Sie erklärt sich sinnvollerweise als Ausgestaltung der Taufe (Hahn 1963, 345; Gnilka 1, 1978, 56; Pesch 1, 1976, 72). Es geht um die Versuchbarkeit des eingesetzten Führers (Bultmann 1956, 271; präziser van Henten 1994, 20-22). Der Zusammenhang von V 12 zu V 13 ist allerdings sehr

offen gehalten. So bleiben bei der Traditionsgeschichte die Annahmen in Vermutungen stecken. Erst in der Endredaktion werden die Funktionen der Mischform deutlich erkennbar und sinnvoll erklärbar. Die Mischform geht in ihrer vorliegenden Gestalt auf Markus zurück (Dschullnigg 1984, 328). Als sicher ist aber anzunehmen, daß die Notiz von der Umkehrtaufe Jesu auf historische Erinnerung zurückgeht.

3. Prologe in den hellenistischen und römischen Ideal-Biographien und Epen

Ob der damalige Leser angeregt wurde, den Mk Prolog als Einführung in eine antike Idealbiographie zu lesen, soll mit dem literaturwissenschaftlichen Vergleich überprüft werden.

Der Prolog bildet gemäß der hellenistischen Rhetorik eine Zusammenfassung der zentralen theologischen und narrativen Themen des Evangelium-Buches.²⁶ Diese Funktion ist bisher noch nicht von den Kommentaren gesehen worden, wohl aber von den neuen, narrativen Analysen. Pesch z. B. bezeichnet den Prolog als "Exposition", isoliert ihn aber dadurch vom Gesamt-Evangelium, daß er Vv 1,2-15 zur eigenständigen Tradition erklärt (Pesch 1, 1976, 71). Gnilka (Gnilka 1, 1978, 39-40) und Ernst (Ernst 1989, 19 - 23) sehen zwar mehrere Einzeltraditionen, deren Zusammenfügung eine intensivere, redaktionelle Leistung erfordert, beziehen aber dennoch die Einzelthemen des Prologs nicht mehr auf das Gesamtwerk. Boring gibt einen ausgezeichneten Überblick über die narrativen Ansätze, beschränkt sich aber wie diese bei der Auswertung des Prologs auf die christologischen Hauptthemen (Boring 1990, 63 ff.; so auch Webb 1991, 52). Auch die Parallelisierung mit den Tragödienprologen überzeugt nicht (Smith 1995, 209 - 232), da das Mk-Ev ein Prosatext und keine Tragödien-Poesie ist.

Weiter führt der Vergleich mit Homer, dem unbestrittenen Vorbild für jede erzählende Prosa (Dormeyer 1993, 33-34). Der Prolog Od 1:1-21, auf den Aristoteles zurückgreift, enthält richtungsweisend den "Topos der Umschreibung der Hauptperson" (Lausberg 1963, § 205,1). Gleichzeitig kündigt er die Inspiration durch die Musen an und nennt die Hauptschwierigkeiten des Rückweges nach Ithaka. Apollonios von Rhodos schreibt als "Homerepigone"²⁷ den Prolog zu den Argonautika im Stile der Odyssee.

"Beginnend mit dir, Phoibos, will ich an die Ruhmestaten jener alten Heroen erinnern, die die gutgefügte Argo durch die Meerenge des Pontos und zwischen den Kyanischen Felsen hindurchruderten, um auf Weisung des Königs Pelias das Goldene Vlies zu erringen.

Von folgendem Orakel nämlich hatte Pelias erfahren: Ihn erwarte einst ein schlimmes Geschick, und zwar werde er auf Betreiben eines Mannes aus dem Volk gestürzt werden, den er mit nur einer Sandale bekleidet sähe. Nicht lange danach durchquerte Jason, gemäß deinem Orakel, <Phoibos>, zu Fuß die winterlich angeschwollenen Fluten des Anauros; dabei rettete er zwar die eine Sandale aus dem Schlamm, die andere aber mußte er dort unten zurücklassen, da sie von der Strömung festgehalten wurde. Dennoch begab er sich sogleich zu Pelias, um an dem Fest teilzunehmen, das dieser für seinen Vater Poseidon und die anderen Götter - jedoch unter Mißachtung der Pelasgischen Hera - gab. Als Pelias ihn sah, gab ihm dies gleich zu denken, und er ersann für ihn eine Aufgabe: eine gefährliche Seefahrt, damit er im Meer oder auch bei fremden Völkern umkomme und nicht mehr zurückkehre." (I 1-18).

Wie das Schriftzitat Mk 1:2 f. setzt ein Orakel des Apollon die Handlung in Gang. Wie Mk 1:1 mit dem Evangelium Christi (Gottes) einsetzt, so beginnt (archomenos) Apollonios mit der Nennung des Phoibos (Apollon) als Schutzgottes der Fahrt. "Evangelium Jesu" entspricht den Lichttaten der alten Heroen (palaigeneon klea photon). Im Unterschied zu Jason wird der

Eigennamen Jesus aber bereits in V 1 benannt und erhält wie die Heroen einen Hoheitstitel: Christus. Das Evangelium ist keine Nacherzählung eines archaischen Mythos, sondern die aktuelle Vollendung der historischen Zeit durch eine historische Person. Das Formschema des homerischen Prologs wird wieder wie bei Apollonios erweitert. Es wird jetzt auf die jüdische hl. Schrift bezogen, deren Zitierung das Orakel und die Inspiration durch die Musen ersetzt.

Die Voraussage des Schuhwerks und das Nicht-Erkennen bzw. Erkennen am Schuhwerk spielen eine gemeinsame Rolle. Die Begegnung Jesu mit Johannes führt ohne Wissen des Johannes, aber nicht gegen seinen Willen, die Endzeit herbei, während das Zusammentreffen Jasons mit Pelias gegen dessen Furcht und Vermeidungsstrategie den Gründungsmythos der Argonautenfahrt in Gang setzt.

Der Gang Jesu zu Johannes wird nicht mehr aus Vorgängen der Heroenzeit begründet, sondern aus den zeitgeschichtlichen Lebensverläufen beider Heils-Erfüller. Um das irdische Wirken beider verständlich zu porträtieren, benutzt Markus die epische "Anfangs-Formel", die im AT und bei Homer belegt ist, zu einer knappen Einleitung für eine hellenistische Biographie von Jesus von Nazaret. Die Grundlagenwerke der hellenistischen Biographie sind Platons Apologie (Verteidigungsrede des Sokrates) und Xenophons Anamnesis (Erinnerungen an Sokrates) (Burridge 1992, 134 - 138. 162 - 167). In beiden Werken fehlt jedoch der biographische Anfang mit einer Kindheitsgeschichte und einer Berufung oder Einsetzung. Unter Einfluß der Enkomienliteratur des Xenophon (Kyrupädie, Agesilaos) und des Isokrates (Euagoras) entsteht dann die peripatetische, werbende Biographie mit Genealogie, Geburt, Kindheit, Jugend, Einsetzung in die Ämterlaufbahn bzw. Berufung zum Philosophen. Diogenes Laertius (um 200 n. Chr.) verfaßt als Sonderweg das philosophiehistorische Handbuch "Leben und Meinungen berühmter Philosophen"²⁸, in dem die "Bioi" der griechischen Philosophen mit

ihren Lehr-"Meinungen" in schulmäßiger Weise zusammengestellt werden. Genealogie, Kindheit und Hinwendung zur Philosophie werden besonders bei den Schulgründern aufgeführt: III 1-6: Platon; V 1-2: Aristoteles; VI 1-2 Antisthenes; VII 1: Zenon (Berufung zur Philosophie aufgrund eines Orakelspruchs); VIII 1: Pythagoras; IX 1-2: Heraklit (Ablehnung der Berufung zum Gesetzgeber zugunsten der Philosophie); X 1-3: Epikur. Bei der Beschreibung der Mitglieder der Schulen der Akademie und der Peripatetiker wird dann auf die Bekehrung zur Philosophie besonders Wert gelegt: IV 6-9 Xenokrates; IV 16: Polemon; IV 21 Krates; IV 24 Krantor; IV 28-29: Arkesilaos; IV 46-47 Bion; IV 67: Kleitomachos; V 36: Theophrast; V 86 Herakleides; VI 20-21: Diogenes; VI 82: Monimos; VI 96 die Philosophin Hipparchia (Dihle 1970, 114 Anm. 1: auch Versuchungen werden berichtet). Besondere Nähe zum mk. Prolog läßt die Aristoteles-Biographie erkennen:

"1 Aristoteles, des Nikomachos und der Phaistias Sohn, stammte aus Stageira. Nikomachos war ein Sohn des Nikomachos, dieser ein Sohn des Machaon und dieser ein Sohn des Asklepios, wie Hermippos in seiner Schrift über Aristoteles berichtet. Des Aristoteles Vater Nikomachos lebte am Hofe des Makedonerkönigs Amyntas als dessen Arzt und Freund.

Aristoteles war derjenige unter den Schülern Platons, der ihm an Geisteskraft am nächsten stand. Er stieß beim Sprechen mit der Zunge etwas an, wie der Athener Timotheos in seinen Lebensbeschreibungen erzählt, und war er schwach auf den Beinen, wie man sagt, und kleinäugig,

kleidete sich aber stattlich und ließ es an Fingerringen und Haarpflege nicht fehlen. Er hatte auch einen Sohn Nikomachos von seiner Konkubine Herpyllis, wie Timotheos sagt.

2 Er trennte sich von Platon noch bei dessen Lebzeiten, so daß dieser gesagt haben soll: 'Aristoteles hat gegen mich ausgeschlagen, wie es junge Füllen gegen die eigene Mutter tun.'" (Diog. L. V 1-2).

Die Parallelen des Prologs lassen sich so bestimmen:

1 Z 1-2	Name und Herkunftsort	par Mk 1:9	
1 Z 2-7	Genealogie	par Mk -	(6:3)
1 Z 8	Schüler Platons/Johannes	par Mk 1:9	
1 Z 9	Vergleich mit Platon/Johannes	par Mk 1:2-3	
1 Z 9-14	Sprache, Gestalt, Kleidung	par Mk 1:4-6;	(15:24 für Jesus)
1 Z 14-16	Lebensgefährtin, Kind	par Mk -	(3:31-35 keine Frau, keine Kinder)
2 Z 1	Trennung von Platon	par Mk 1:14-15	
2 Z 2-4	Wort des Lehrers zur Trennung und Überbietung	par Mk 1,7-8	

Die Prologe zu den Biographien von Plutarch und Sueton sind umfangreicher und enthalten normalerweise die Topoi Genealogie, Geburt, Kindheit, Jugend und Beginn der Ämterlaufbahn vollständig; sie können aber auch wie Mk 1:1-15 auf die überraschende Einsetzung in ein Führungsamt reduziert werden: Plut. Num. 2-3; Plut. Cam. 1; Plut. Eumen. 1.

Mk 1:1-15 läßt sich in die hellenistische Biographieliteratur einordnen. Der archaische Prologbeginn wird narrativ mit den Topoi der hellenistischen Philosophen- und Gründerbiographie aufgefüllt. Das Zitat 1:2-3 durchbricht allerdings den hellenistischen Literaturkanon. Es führt die hl. Schrift einer archaischen, barbarischen Religion ein. Der Leser muß sich auf einen Weg begeben, der aus dem Hellenismus hinausführt und ihn zur grundlegenden Umkehr zu Gottes Offenbarung in der Auslegung der Schrift Israels bewegt.

4. Schluß: Die Verbindung von hellenistischem Lernen und alttestamentlichem Offenbarungsanruf im Prolog und im gesamten Markus-Evangelium

Das Weg-Motiv (16 x) ist Teil des bekannten markinischen Messiasgeheimnisses. Jesus lehrt vollmächtig in Wort und Wunder; er kann aber erst nach Beendigung seines Weges durch Kreuz und Auferweckung als der leidende eschatologische Messias erkannt und bekannt werden (Schweizer 1979, 181-83).

Umstritten ist aber, ob Jesus während seines Weges prozeßhafte Interaktionen ermöglicht hat. Sind Jünger, Volk, Gegner von Anfang an als Gruppen Jesus vorgegeben? Die Jünger wären danach zu einer existentialen Anfangsentscheidung der Nachfolge fähig gewesen, während Volk und Gegner aufgrund der Verstockung sich von Anfang an versagten (4,10-12) (Schenke 1988, 101). Dann wäre das Evangelium an die gläubige Gemeinde gerichtet, um sie und nur sie wie die Jünger auf den Weg Jesu mitzunehmen (Pesch 1, 1976, 49 - 60; Schenke 1988, 34-35 ggn. Gnilka 1, 1978, 24: "größeres Publikum").

Die narrative Analyse hat dagegen einen komplexeren Vorgang ergeben. Das Volk ist wie bei

Johannes der erste Ansprechpartner Jesu. Jünger und Gegner sind Ausdifferenzierungen des Volkes, können ihre Positionen vertauschen oder wie die Nebenfiguren im Volk wieder untertauchen. Das Evangelium will nicht nur die Jünger ansprechen, die im Hauptteil die Hauptpersonen sind, sondern alle Völker. Die Idealbiographie Jesu muß nach Israel allen Völkern als das Evangelium verkündet werden (13:10; 14:9).

Identifikationsfiguren für den Leser sind alle handelnden Figuren. Wenn der Leser die Perspektive des impliziten Autors aufbaut, vermag er die Erzählrollen von sich zu distanzieren und in allwissender Weise zu lenken. Wenn der Leser sich aber in den Text verwickeln will, muß er die Meta-Ebene des Autors verlassen und sich mit einer Handlungsfigur identifizieren. Für den informierten, gläubigen Leser bieten sich die Jünger an, für den suchenden oder uninformatierten Leser das Volk. Da Volk und Jünger untereinander und gleichzeitig mit Jesus als Hauptfigur und mit den Gegnern interagieren, geht die Identifikation auch auf die anderen Figuren über.²⁹

Mit der Konzentration auf das Volk entspricht der lehrende Jesus dem hellenistischen Philosophen wie Sokrates und Epiktet, aber auch dem frühjüdischen Weisheitslehrer. Jesus Sirach richtet ein Lehrhaus für das ganze Volk aus und wirbt dafür (Sir 51:23-30). Das Modell des hellenistischen Philosophen wird durch das Modell des frühjüdischen Weisheitslehrers vorbereitet. Das Volk bleibt Identifikationsfigur für den schriftunkundigen Leser. So können vom Mk-Ev die unwissenden Sklaven, die Frauen und Männer ohne Bildung, die Kinder und der unwissende, distanzierte, heutige Leser angesprochen werden. Es geht dem markinischen Jesus um Lernen. Das Evangelium ist wie die Idealbiographien der Philosophen eine protreptische, eine werbende Schrift. Sie begründet eine neue Lebensform und wirbt zugleich für sie.³⁰ Jesus geht zu den Hörern und bietet ihnen die Texte und Lebensmodelle vom Rande

des AT, des Frühjudentums und des Hellenismus an, die ihnen als Juden und Hellenisten zugänglich sind. So bleiben die fremdartigen, apokalyptischen Partien erhalten und werden in der Abschlußrede Mk 13 programmatisch für die Zeit nach Ostern ausgebaut. Umgekehrt fragen die Hörer nach den Problemen, die ihnen auf den Nägeln brennen (Schul- und Streitgespräche). Dieser doppelte Relevanzfilter von neuer theologischer Schriftauslegung und lebenspraktischer Erfahrung stellt keine voreilige Übertragung heutiger hermeneutischer Erkenntnisse auf die Entstehungszeit des NT dar. Vielmehr steht die Korrelation in der Linie der Rhetorik, die für den Hellenismus grundlegend ist.³¹ Der Hellenismus läßt sich als eine "rhetorische Kultur" bezeichnen (Rahn 1988, 806). Die Hörer werden vom "allwissenden" Autor dort abgeholt, wo sie stehen, und von ihm dorthin geführt, wo sie stehen sollen.

Um den Täufer Johannes sind Rand-Kodes gelagert, die später von Jesus in gegensätzlicher Weise zum Zwecke des kontrastierenden Vergleichs, der Synkrisis, ausgearbeitet werden: wiedergekommener Elija, apokalyptische Naherwartung, Umkehrtaufe im Jordan mit Sündenvergebung ohne Tempel, Zulauf des Volkes aus dem ganzen Umland, Standes-Symbolik von Kleidung und Nahrung, Geist-Erwartung, Mißverständnis, Gefangenschaft. Um Jesus sind folgende Kodes gelagert: Christustitel, Evangelium, Schrift-Erfüllung, Umkehr-Wanderung von Galiläa zum Täufer, Taufe, Geist-Vision und -Empfang, Einsetzung zum Sohn Gottes durch die Himmelsstimme, Geheimhaltung des weisheitlichen und prophetischen, messianischen Sohn-Amtes (Messias-Geheimnis), Aufsuchen der Einsamkeit, Kampf mit dem Geist gegen Satan und Dämonen, paradiesische Heilung für Tier und Mensch, Ablösung vom Lehrer Johannes, Wanderung nach Galiläa in Vollmacht, Verkündigung des Evangeliums von der Umkehr zur Gottesherrschaft ohne Taufe.³² Kein Nagel wird eingeschlagen, kein Kode eingesetzt, an dem nicht im Hauptteil eine Ausführung angehängt wird.³³ So erfüllt der Prolog die beiden

Aufgaben, die bis heute für ein Vorwort gelten. Er hebt einen interessanten Punkt heraus, hier die Taufe Jesu, um die Aufmerksamkeit zu wecken. Gleichzeitig deutet er alle Themen an, um den Leser aufnahmebereit für das Kommende zu machen. Der Ausgangspunkt der Interaktion im Mk-Ev ist die Such- und Wanderbewegung des hellenistischen und frühjüdisch-weisheitlichen Lernens. Jesus hört in Galiläa von Johannes und bricht zu seiner Umkehrtaufe auf. Dann aber trifft Jesus unerwartet die atl. Vision und Audition zur geheimen Amtseinsetzung als messianischer, weisheitlicher und prophetischer Sohn Gottes. Jahwes Berufung kann nicht gesucht werden, sie trifft den Propheten und Charismatiker unerwartet. Markus fügt beide Modelle der religiösen Erfahrung, das hellenistische und weisheitliche Umkehr-Lernen mit einem Lehrer und die atl. ekstatische Berufung im Prolog zusammen.³⁴

So entsteht ein neues Modell ntl. religiöser Erfahrung, das m. E. bis heute andauert. Die religiöse Einzelbiographie gilt heute als ein lebenslanger Prozeß. Sinnkrisen werden zugelassen und zu ihrer Bearbeitung werden religiöse Lehrautoritäten aufgesucht. Markus hat die Grundlage für das bis heute moderne Verständnis von christlich-religiöser Biographie gelegt: In idealer Weise sucht Jesus die Umkehr aus seiner tradierten Religiosität, erfährt unerwartet den Anruf Gottes und die Einsetzung zu seinem Sohn und bietet den Lesern seinen Weg des Lernens und Lehrens als Modell eigenen Suchens und Angerufen-Werdens an. Zugleich erhält der Leser Gewißheit, daß dieser lernende und lehrende Jesus endgültig der Christus und Sohn Gottes für das Heil aller ist.

Abstract

Twentieth-century narrative methods and ancient rhetorical techniques are brought to bear upon the Markan prologue to show how it guides the reader in approaching the rest of the work.

Comparison with contemporary literature shows that Mark 1,1-15 fits the standard form of an ancient prologue, especially that of the Hellenistic ideal biography. The main theme of the prologue is Jesus' coming to John, who was advocating conversion and a purificatory baptism. The installation of Jesus as Son of God follows in a surprising way. Jesus' "way" to John is superseded by his own "way" in his public activity. Like the motif of the "way", all the themes of the prologue are developed and expanded in the main part of the Gospel. The model of the Old Testament prophet (John) is transformed by Jesus in an original blending of this role with those of the suffering servant of God, the messianic Son of God, the wise interpreter of the Law, and the Hellenistic itinerant philosopher. The reader must construct his or her own concept of Jesus' role on the basis of this variety. The reader's profile of Jesus correlates with his or her own experience. A believing reader familiar with the scriptures will construct a full, critical reading and find identification with the disciples congenial. The naive reader with no commitment will find identification with the crowd more congenial. With its timeless narrative structure and its time-bound rhetorical structure, the Gospel provides an extensive range of possibilities for constructed readings. The decision of faith is to be made, not at the beginning, but at the end of the process of reading.

1. Die narrative Methode wird als bekannt vorausgesetzt. Ich stütze mich auf die Erzähltextforschung, die ein Element des umfassenderen "narrative criticism" ist (D. Dormeyer 1979: 7 - 21. 90 - 113; ders. 1994: 16 - 20). Die rhetorische Methode ist als Element der antiken Philologie über die rhetorischen Handbücher der Antike und Neuzeit zugänglich (Watson/Hauser 1994: 101 - 126; E. McKnight 1994: 334 - 336).

2. Zu den griech. Eröffnungen mit arche vgl. Isokr.: Philippos 1; Alexanderroman 1,1,2; Diod. XI 1,1; Phil.: De Sobrietate 1; De spec. Leg I 1; LXX Hos 1,2a; zu lat. initium vgl. Tac. hist. I 1 (Arnold 1977: 124 - 127).

3. Die Prologe von Lukas und Johannes behalten "arche" bei, beziehen ihn aber entweder auf die Autorität der Erzähler, d. s. die Augenzeugen von Anfang an (Lk 1: 2) oder auf die erzählte Zeit, auf "den Anfang des Logos" (Joh 1: 1). Es ist deutlich, daß weder Lukas noch Johannes die Form vom Inhalt getrennt haben wollen. Die Augenzeugen haben als Anfang die eschatologischen Taten Jesu gesehen und gehört (Lk 1: 2); ihre "Erzählung" bringt daher in Inhalt und Form ähnlich wie Mk 1,1 etwas völlig Neues, und zwar das erfüllte Heil (Lk 1: 1-4). Nach Johannes entzieht sich die Existenz des Logos im "Anfangszustand" der näheren Beschreibung: "Niemand hat Gott je gesehen" (1: 18a). Allerdings vermag Jesus als Inkarnation des Einzigigen Kunde (Exegese) zu bringen (1: 18b). Mit diesen beiden Bemerkungen schließt der Prolog. Der Nebenaspekt des grundlegenden Anfangs in Mk 1: 1 wird ausgebaut.

Matthäus ersetzt in seinem Eingangssignal "Biblos geneleos Jesu Christi" "Anfang" durch das Äquivalent "Genesis" (Mt 1: 1). Der formale Charakter der Erzählung als Buch und das geschichtliche Werden der Hauptperson Jesu Christi als Inhalt werden deutlicher als bei Markus betont.

4. Die kleinste Einheit der Ereignisfolge in der Tiefenstruktur bildet die Sequenz. Sie besteht aus 3 Phasen: 1. Veränderung des Zustands oder Zustand im Ungleichgewicht, 2. Gegenaktion als Aktionswechsel, 3. Neuer Zustand; vgl. Todorov 1972: 57 - 73; Bremond 1972: 177 - 218, 200 - 201; ders. 1973: 131 - 137; Davidsen 1993: 34 - 45; nach Davidsen deckt sich die Perikopeneinteilung von Aland/Nestle (26. Aufl.) mit den Basissequenzen der Großgattung Markusevangelium (a.a.O. 375 - 377); Lentzen-Deis wählt den umgangssprachlichen Ausdruck "Unterabschnitt" (Sequenzen) V. 3; Vv. 4-5; Vv. 6-9 (Lentzen-Deis 1988: 191 - 233, 206 - 207); vgl. die parallele Sequenzgliederung in Dormeyer 1979: 34 - 99.

5. Frankemölle 1994: 138 - 171; allerdings muß die Nähe zu den "Evangelien" des Kaiserkults mitbedacht werden (Dormeyer 1993: 55 - 59).

6. Marxsen 1956: 88; Wink 1968: 1 - 3; in Verbindung mit der Taube kann "Anfang" auch das göttliche Schöpfungshandeln mitassoziieren (Boring 1990: 61 - 63). Doch der Hauptgedanke bleibt, daß mit der Umkehr-Taufe Jesu und ihren Begleiterscheinungen der geschichtliche Anfang des Evangeliums gesetzt ist. Allerdings ist Gott nicht durchgehend "the hidden actor" (Boring 1990: 63), sondern handelt gerade nach der Taufe auch in offener Weise (Kingsbury 1983: 70 - 71; s. u. 3).

7. Zur Differenz zwischen Jünger und Volk als Identifikationsangebot für den informierten und nichtinformierten Leser s. u. S. X (10).

8. Kyrios ist hier Ehrentitel, noch nicht Hoheitstitel (Hahn 1963: 86 - 88); gegen Tolbert, die Kyrios auf Gott bezieht und Jesus zur "Stimme" und damit zum "Vorläufer" macht (Tolbert 1989: 245 - 247). Jesus repräsentiert im Geistbesitz und in der Verkündigung des Evangeliums Gott als den Kyrios Israels, ohne bereits Gott selbst zu sein. Der Kyrios-Titel wird von Jesus als Selbstbezeichnung verwandt (2,28; 11,3) oder ihm zugesprochen (7,28), ohne daß Jesus sich mit Gott über den Kyrios-Titel gleichsetzt (12,35-37; Dormeyer 1984: 1608 - 1631). Johannes bereitet den Weg des gesalbten Gottessohnes vor, der von Gott, dem einzig wahren Kyrios, erst mit der Auferweckung zum Kyrios über die Welt eingesetzt (12,35-37) und damit zum Kyrios über den Kyrios Kaiser wird (12,13-17). Für heidenchristliche Hörer erzeugt der Kyrios-Titel nach der Evangelium-Metapher eine erneute Assoziation zum Kaiserkult.

9. Der Beiname "Caligula" (Stiefelchen) für Kaiser Gaius (37 - 41 n. Chr.; Suet. Cal. 8-9) ist Ausdruck seines Aufwachsens im Soldatenlager und seiner Vorlieben (Suet. Cal. 22); vgl. Demandt 1996: 114 - 120.

10. Pesch 1: 1976, 81; Böcher 1978: 49; Ernst 1989: 8; Tilly 1994: 37 ff.; Mödritzer setzt voreilig exzentrische "Virtuosität" mit seinem neuzeitlichen, soziologischen Ansatz "Selbststigmatisierung" gleich (Mödritzer 1994: 91.49-56).

11. Windisch 1933: 86; nur bei der Verklärung wird das normale Gewand eschatologisch königlich weiß (9,3). "Ein Kaiser in Sandalen erschien anstößig" (Demandt 1996: 116; vgl. Suet. Cal. 52).

12. Zur ironischen Distanz des Lesers gegenüber den narrativen Rollen vgl. Fowler 1991: 19.

13. Bezeichnenderweise zitiert Hengel in seinem Buch "Charisma und Nachfolge" diese epiktetische Selbstcharakterisierung, läßt aber ohne Kennzeichnung den Satz mit der Sendung aus (Hengel 1968: 32). Zu nahe kommt Epiktet mit seinem Sendungsverständnis an die urchristlichen Sendungsformeln heran (Gal 4,4; Röm 8,3), die in S 5 die Einsetzung Jesu zum Sohne Gottes angeregt haben: "Es sandte Gott seinen Sohn/ in der Gestalt des Fleisches der Sünde" (Röm 8,3)/ "... damit wir die Sohnschaft empfangen" (Gal 4,4 - 5; Kramer 1963: 108 - 112).

14. s. u. 4. Das Epiktetwort widerlegt allerdings die Annahme Kramers, daß mit der Sendung die Vorstellung der "Präexistenz vorausgesetzt" sei (Kramer 1963: 111).

15. Matthäus erweitert diese Sequenz daher um einen Dialog, der Markus weiterführt und Johannes ein partielles Erkennen der Hoheit Jesu zugesteht: "Ich müßte von dir getauft werden und du kommst zu mir?" (Mt 3,14; Gnllka 1, 1986: 76). Jesus antwortet paradox mit dem matthäischen Gerechtigkeitsbegriff: "Laß es zu! Denn so ist es für uns geeignet, die ganze Gerechtigkeit zu erfüllen" (Mt 3,15). Ähnlich wie die mt. Jesus-Antwort denkt Markus. Luz stellt zu Recht zu V 15 fest: "In Wirklichkeit scheint er aber jeder 'hohen' Christologie Widerstand zu leisten. ... Der Gedanke der Sündlosigkeit Jesu, der für die kirchliche Auslegung unserer Stelle immer eine

entscheidende Rolle gespielt hat, ist bei Mt wie bei den Synoptikern überhaupt nicht ausgesprochen, obwohl er den Evangelien nicht widerspricht" (Luz 1, 1985: 153). Die Spannung zwischen dem späteren Verständnis der "Sündlosigkeit Jesu" und dem synoptischen Verständnis der johanneischen Bußtaufe als Vorbereitung der Sündenvergebung läßt aber auch Luz ungeklärt. Das "Erfüllen aller Gerechtigkeit" macht Jesus sicherlich zum "beispielhaft Gehorsame(n)" (a.a.O. 155). Aber warum "gehört" die Johannestaufe zur Gerechtigkeit (a.a.O. 154)? Wenn Jesus Vorbild der Jünger ist, so müßte ergänzt werden, hat er vor der Geistbegabung auch die Umkehrtaufe nötig. Die "Sündlosigkeit" setzt erst mit der Geistkompetenz an (Hollenbach 1982: 198 - 200); zur Diskussion vgl. Beasley-Murray 1968: 70 - 96; Frankemölle 1994a: 184 - 186.

16. Eine Sünde hat Jesus wie die Mehrheit von Israel nicht begangen. Er ist nicht von Gott abgefallen (3,29; 2 Kor 5,21; Hebr 4,15). Damit ist er nicht aus dem Bund herausgefallen. Nur diese Sünde war für Israel unvergebbar, solange sie andauerte (3,29). Alle anderen Sünden konnte Jahwe in seiner Barmherzigkeit am Veröhnungstag, dem Yom Kippur, vergeben. Ein weiterer Streit sollte allerdings später darum entbrennen, ob Jesus diese gnädige Zuwendung Jahwes den Kranken schon jetzt im Heilungswort zusprechen durfte (2,1-12) und ob Israel mit der Zurückweisung Jesu der Bundeszusage Jahwes verlustig geht (12,1-12). Die ntl. Grundsatzdiskussion um die prinzipielle Sündhaftigkeit Israels im Verhältnis zu Jesus deutet das Mk-Ev nur an.

17. Leider vermeiden es die gängigen Kommentare und Untersuchungen, diese Motive zu erarbeiten. Das Problem der Motivation wird traditionsgeschichtlich auf die Entstehungssituation der Perikope verschoben und dort gegen ein idealbiographisches Verständnis ausgespielt. Aufgrund der urchristlichen Taufpraxis wird auch Jesus von der Urgemeinde eine Taufe zugeschrieben, die sogleich den Anlaß gibt, den Täufer christologisch zu überbieten (Vögtle 1985: 101 - 102). Jesu Taufe ist historisch; die Motive sind aber nicht mehr zu erheben; die Gemeinde fügt eine christologische Überhöhung und Begründung der weiteren Taufpraxis an (Lentzen-Deis

1970: 94 - 95; Gnilka 1, 1978: 51; Pesch 1, 1976: 89). So wird das Problem der Hinwendung Jesu zu Johannes aufgrund der traditionsgeschichtlichen Splitter ungeklärt gelassen.

18. Collins 1989: 31; Lentzen-Deis 1970: 92 - 94; Pesch 1, 1976: 80; am Ende der Gemeinderegel wird der Aufenthalt in der Wüste mit dem Zitat Jes 40,3 (par Mk 1,3) als eschatologische Vorbereitung begründet (1 QS VIII, 13-19).

19. Becker 1972: 40; Josephus streicht in seiner Darstellung des Täufers den apokalyptischen Aspekt, um ihn den hellenistischen Philosophen anzugleichen (Gnilka 1961: 204; Webb 1991: 31 - 43).

20. Lentzen-Deis 1970: 97 - 195; Gnilka 1: 1978, 58; Mahnke 1978: 28 - 38; die Ambivalenz der wilden Tiere als Gefährdung des Menschen ist ebenfalls mitzubedenken (van Henten 1994: 11 - 12), wird aber m. E. nicht vom narrativen Rahmen akzentuiert.

21. Zu den verschiedenen Leseweisen vgl. Päpstliche Bibelkommission. Die Interpretation der Bibel in der Kirche [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115], Bonn 1993: 36 - 44; Klauck 1995: 1 - 27; Dormeyer 1995: 161 - 178.

22. van Henten: 26 - 28; die bekannte und breit rezipierte These von Robinson, daß Jesus sich im kosmischen Kampf mit den Dämonen befinde, differenziert leider nicht genügend zwischen der Ebene menschlicher und übermenschlicher Handlungsträger (Robinson 1956: 24 - 26). Markus gibt aber mit seiner Erzählstruktur diese Trennung unmißverständlich vor. Auch vom atl. und hellenistischen Hintergrund her ist diese Trennung selbstverständlich (Limbeck 1974: 319 - 327).

23. Diese Informationen holen Mt und Lk mit Hilfe der Spruchquelle Q nach (Mt 4,1-11/Lk 4,1-13).

24. So Keck 1965/66: 358 - 360; Gnilka 1, 1978: 39; Pesch 1, 1976: 71 - 73; Dormeyer 1987: 455 - 457; van Iersel 1993: 88 - 90; nach Gnilka gibt es zwei Dreiteilungen (V 2 f. 4-6.7 f.; 9-11.12 f. 14 f.), die aber "keine glatte Parallelisierung" darstellen (Gnilka 1, 1978: 39; vgl. Boring 1990: 59 - 60). Die Ringkomposition S 1 - S 7 mit dem Mittelpunkt S 4 (V 10) hingegen hebt die Störungen auf.

25. Bultmann 1956: 267 - 268; Yarbrow-Collins präzisiert, daß Jesus nach Joh 3,22 die Taufe in neuer Weise weitergeführt hat (1989: 36 - 37).

26. "Die Proömien der Gerichtsrede aber müssen verstanden werden als etwas, was die gleiche Wirkung besitzt wie die Prologe der Dramen und die Proömien der Epen; die der Dithyramben gleichen denen der epideiktischen Reden: 'Um dich und deiner Geschenke willen, mithin eine Hündin.' 6. In den Prosareden aber wie in den Heldengedichten ist [das Proömium] ein Hinweis auf die folgende Rede, damit man im voraus wisse, wovon die Rede [[handelt]], und der aufmerksame Verstand nicht in Ungewissheit bleibe; denn das Ungewisse verursacht ein Umherirren. Wer uns also den Anfang gleichsam in die Hand gibt, der bewirkt, daß man seiner Rede folgen kann; daher folgende Formulierung: 'Singe den Zorn, o Göttin' [Ilias I 1], 'Nenne den Mann mir, o Muse' [Odys. I 1]" (Aristoteles: Rhetorik III 14,5; vgl. Rhetorica ad Herennium I: 6; Fuhrmann 1990:, 85).

27. vgl. die kritische Einführung zu: Apollonios von Rhodos. Das Argonautenepos, hg., üb. u. eing. v. R. Gleis/St. Natzes-Gleis, 2 Bde., Darmstadt 1996: XI.

28. K. Reich in: Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, üb. v. D. Apelt u. hg. v. K. Reich, Hamburg 3/1990.

29. Petersen nimmt dagegen als Identifikationsfigur des impliziten Autors Jesus von Nazaret als Hauptrolle an (Petersen 1985: 74). Es ist aber fraglich, ob die Leser aufgrund der hl. Scheu vor dem Auferstandenen sich ohne

Umweg über Jünger und Volk mit dem irdischen Jesus zu identifizieren wagten.

30. Die Verengung auf ein "Missionsbuch" sui generis übersieht unnötig die Nähe zur hellenistischen protreptischen Idealbiographie (Rau 1985: 2039 - 2041, 2087).

31. 'Immer aber muß die Metapher, die aus der Analogie gebildet wurde, auch mit dem Übrigen (sowie mit dem), was damit verwandt ist, in Korrelation (Unterstreichung Verf.) gebracht werden. Wenn z. B. die Trinkschale *Schild des Dionysos* ist, so ist es auch passend, den Schild *Trinkschale des Ares* zu nennen' (Arist., Rhetorik III.4,4).

32. Die Taufe wird aufgrund der Umkehr-Botschaft zum variablen Element. Sie wird von Jesus nicht weitergeführt. Die in ihm angebrochene Gottesherrschaft öffnet sich ohne Reinigungsritus jedem Umkehrbereiten. Markus geht es aber nicht um eine Polemik gegen die Taufe - (nach Joh 3,22 tauft auch Jesus) -, sondern um eine Hierarchie. Der Prolog gehört zum Evangelium. Aber wie der Täufer zum Wegbereiter Jesu wird, so wird seine Taufe zum Wegbereiter des Eintritts in die Gottesherrschaft, zum vorbereitenden Initiationssakrament. Erst das anschließende Hören des Wortes und die Teilhabe am Mahl führen zum lebendigen Vollzug der Jesus-Gemeinschaft. Der Täufer gehört nach dem prophetischen Gotteswort 1,2 f. allerdings zur Weg-Sendung Jesu, zum Anfang des Evangeliums. Daher bedeutet der Verzicht Jesu nicht einen Verzicht der markinischen Gemeinde auf die Taufe.

33. Die Denotationen des Prologs verweisen auf den Hauptteil und lassen sich von ihm her konnotativ auffüllen. Dieser enge Wechselbezug aller Themen des Prologs ist auch von den narrativen Analysen bisher nicht erfaßt worden. Dieser Wechselbezug läßt sich für alle Kodes nachweisen.

34. so ebenfalls AntLib 53,5:

"Und da verstand Eli, daß Gott begann, ihn zu rufen. Es sprach nämlich Eli: 'In den zwei Stimmen, mit denen Gott zu dir hin gerufen hat, ist er dem Vater und dem Lehrer ähnlich geworden, jetzt aber beim drittenmal (wird er) Gott (ähnlich werden)."

und 4Q 160 Fry 1: "Da antwortete Eli. [-] (5) [- tei]le mit die Vision des Gottes an d[ich]".

Allerdings kennt auch der Hellenismus die ekstatische Berufung für den Dichter (Hesiod: Theogonie 1 - 35), aber nicht für den Philosophen. Aber durch den Geistempfang wird Jesus nicht zum inspirierten, griechischen Dichter, sondern bleibt Träger der atl. Ämter des Christus, Propheten und Lehrers. In Analogie zum hellenistischen Dichter, der zugleich "the epic ideal to be both an orator of stories and a doer of deed's (Phoenix's aim for Achilles, IL 9.443)" vertritt (Lefkowitz 1991: 94), kombiniert Jesus den Lehrer mit dem Propheten (A.Yarbro-Collins, The Pharmakos Popular Biography and Mark's Account of Jesus, guest-lecture in Münster 1996, forthcoming: 23pp.).