

Friede trotz Pax Romana

Politische und sozialgeschichtliche
Überlegungen zum Markusevangelium

1. Pax Romana, Nero und Vespasian

Im Jahr 58 besiegte und eroberte der römische Feldherr Cn. Domitius Corbulo Armenien. Der armenische König Tiridates wurde vertrieben, die Hauptstadt Artaxata völlig zerstört. Doch die Dynamik des Krieges war damit nicht gebrochen. Corbulo verließ Armenien, Tiridates kehrte mit Hilfe der Parther zurück, die im Gegenzug in Marsch gesetzten römischen Legionen erlitten deutliche Verluste und kapitulierten. Wieder erhielt Corbulo das Oberkommando und führte 63 eine gewaltige Streitmacht nach Armenien. Die Demonstration der militärischen Macht Roms hatte Erfolg: Tiridates legte das königliche Diadem ab, um es vom Imperator Nero neu zu empfangen – er akzeptierte den Status des römischen Vasallen.¹

Den damit eingetretenen politischen Zustand belegt die römische Interpretation Neros mit einem Begriff: „Friede“. Wohl um das Jahr 65 ließ Nero in Rom den Janus-Tempel schließen als sichtbaren Ausweis für die Friedenszeit.² Und sogleich bedient sich die imperiale Propagandamaschinerie der Ereignisse, indem sie den „Frieden“ mittels des antiken Massenmediums der Münze bekanntmacht und verbreitet. In den Jahren 65–67 wird das Thema auf vier sich ähnelnden Münztypen behandelt, deren Emissionen über verschiedene Währungseinheiten (Sestertius, Dupondius, As, Quadrans) verteilt sind. Dabei ist revers jeweils der Janus-Tempel mit geschlossenem

1 Zu den historischen Ereignissen vgl. Bellen: Grundzüge, 57 f.

2 Die Datierung ergibt sich v. a. aus den Münzprägungen (s. u.). Wohl zu spät datiert Sueton, Nero 13, wenn er die Schließung im Jahr 66, dem Jahr der Ankunft des Tiridates in Rom, ansetzt. Zum Irrtum des Sueton auch Syme: Papers, 1193, der seinerseits zu früh datiert (63). Die Datierungsproblematik diskutiert Griffin: Nero, 122. Zum Janus-Tempel als Indikator für Krieg bzw. Frieden vgl. z. B. Livius 1,19,2; Horaz, Ep. 2,1,255; Sueton, Aug. 22; Cassius Dio 51,20,4; 53,27,1. Eine panegyrische Darstellung der Friedenszeit unter Nero bietet Calpurnius, Ekloge 1,42.52–68; 4,84–86.127.146.

Tor (auf der linken oder rechten Tempelseite) abgebildet. Die am Münzrand zu lesende Aufschrift kennt zwei Varianten:

PACE P(opuli) R(omani) TERRA MARIQ(ue)
PARTA IANVM CLVSIT
PACE P(opuli) R(omani) VBIQ(ue)
PARTA IANVM CLVSIT³

Aufschrift und ikonographische Symbolik greifen dabei Hand in Hand zur sinnenfälligen Demonstration römischer *pax*-Ideologie. Was *pax* in diesem Zusammenhang bedeutet, wird freilich erst richtig deutlich, wenn man die Kehrseite der Münze wahrnimmt: Auf der Vorderseite ist stets der Imperator Nero dargestellt. Aussagekräftig ist in dieser Hinsicht die Münzikonographie, die Nero in einer Quadriga auf einem Triumphbogen zeigt, rechts neben ihm Victoria mit Kranz und Palmzweig, links Pax mit Caduceus (Heroldsstab) und Füllhorn, darunter zwei Soldatenfiguren; in einer Nische des Bogens steht der Kriegsgott Mars⁴ – Krieg, Sieg, Friede und der Imperator gehören zusammen; *pax* ist exklusiv an die Person Neros gebunden. Friede ist ganz aus der Warte des römischen Imperiums betrachtet. Wenn die Herrschaft Roms nach siegreicher Beendigung des Krieges über ein anderes Volk aufgerichtet ist, d. h. wenn ein anderes Volk der römischen Herrschaft unterworfen ist und gezwungen wird, den Bedingungen römischer Politik und Kultur zu entsprechen, dann herrscht „Friede“. Friede dient als Parole für die gewaltsam gesicherte römische Herrschaft.

Die Folgezeit bringt – Krieg. Und das an mehreren Fronten zugleich. Nach jahrzehntelang schwelenden Unruhen bricht 66 in Iudaea der jüdisch-römische Krieg aus, der bekanntlich erst 70 mit der Eroberung und Schließung Jerusalems durch den römischen Feldherrn Titus bzw. 73 nach dem Fall der letzten jüdischen Festung Masada mit einem Sieg der Römer endet. Nach dem Tod Neros im Juni 68

3 RIC I² 166–172.176–184; dort ist auch die Verbreitung eingeschätzt. Aus den beiden Aufschriften und der ikonographischen Variation ergeben sich die vier möglichen Kombinationen der Münztypen. Vgl. Abbildungen ebd. Pl. 20 Nr. 270.323; und bei Kent u. a.: Die römische Münze, Tafel 52 Nr. 205; Kreitzer: Images, 118 Fig. 4. Aus derselben Zeit sind Münzen erhalten, die revers einen Altar (oder Tempel?) und den Schriftzug ARA PACIS zeigen – ein Rückgriff auf das Friedensprogramm des Augustus: RIC I² 176.178.181; Abb. Pl. 21 Nr. 458. Zum politischen Hintergrund Kreitzer: Images, 120–122. Weinstock: Pax, 51, erwägt eine eigene Ara Pacis des Nero.

4 RIC I² 161 Nr. 143–150 (Abb. Pl. 19); Abb. auch bei Kent u. a.: Die römische Münze, Tafel 52 Nr. 206 revers; Kreitzer: Images, 120 Fig. 5.

führte die unregelte Frage nach einem Nachfolger erneut zu Krieg – diesmal *innerhalb* des Imperium Romanum! So war das sogenannte Vierkaiserjahr 69 von Bürgerkriegen geprägt, die bis nach Rom gelangten und vielerorts ihre Auswirkungen auf die Bevölkerung zeigten: Plünderungen, Verwüstungen, Gewalttaten führten zu immensem wirtschaftlichen Schaden und großer existentieller Verunsicherung und Not. Die desolade Lage des Imperiums signalisiert der abgebrannte Tempel des Iupiter Capitolinus in Rom. Erst mit der Bestallung Vespasians als neuen Prinzeps am Ende des Jahres beruhigten sich die Verhältnisse.⁵

Doch auch an den Grenzen flammten mehrere Kriegsherde auf.⁶ Aufstände ereigneten sich an der Donau durch die Daker und, schwerwiegender, am Rhein durch die Bataver; auch in Britannien kam es zu Unruhen. Nach größeren Truppenbewegungen und blutigen Schlachten erwiesen sich die römischen Legionen wiederum letztlich als siegreich.

Als Vespasian im Jahr 70 seinen Einzug in Rom hielt, waren seine Thronkonkurrenten Galba, Otho und Vitellius tot und die Aufstände weitgehend niedergeschlagen. Mit den Flavieren gelangte eine neue Dynastie an die Herrschaft. Die damit verbundene Legitimationsunsicherheit wurde von der imperialen Propaganda u. a. dadurch zu kompensieren versucht, daß sie die Vorzüge der mit Vespasian angebrochenen neuen Zeit entsprechend herausstellte. Dazu zählt der reichsweit endlich wieder eingekehrte Friede.⁷

Die Propaganda der Flavier verbreitete diese Geschichtsdeutung einmal durch die Schließung des Ianus-Tempels (der freilich bereits 72 wieder geöffnet wurde),⁸ zum anderen durch den 71 begonnenen Bau eines der Friedensgöttin geweihten *templum pacis*, dessen prächtige Ausstattung mit Kunstwerken sofort die Kehrseite des Friedens offenbart – sie verdankt sich blutig gewonnener Kriegsbeute.⁹ Die öffentliche Kenntnis und Anerkenntnis der von Vespasian erreichten *pax*

5 Ausführlich schildert Bellen: Grundzüge, 66–80, die Geschehnisse.

6 Tacitus, Hist. 4,1,1. Zu den Unruhen in den Randgebieten des Imperiums zur Zeit des Regierungsantritts Vespasians vgl. Levick: Vespasian, 107–123; Bellen: Grundzüge, 81–83.

7 Zu weiteren Aspekten der flavischen Aufstiegs-Propaganda vgl. Theißen: Evangelienschreibung; Ebner: Kreuzestheologie; ders.: Evangelium.

8 Orosius 7,3,7 f.; 7,9,9 (Schließung); 7,19,4 (Öffnung), unter Berufung auf (verlorene) Angaben des Tacitus. Vgl. Syme: Papers, 1192.

9 Dazu Wengst: Pax Romana, 44. Zum Baubeginn Josephus, Bell. 7,158; zur Ausstattung ebd. 159–162; vgl. ferner Sueton, Vesp. 9,1. Geweiht wurde der

demonstrieren zwei am Forum Romanum beim Kapitol gefundene Weiheinschriften, die aus den Anfangsjahren des Imperators stammen. Die erste, Vespasian zum Geburtstag zugeeignet (DEDIC XV K DEC), beginnt mit den Worten PACI AETERNAE DOMUS IMP(eratoris) VESPASIANI und ist von mehreren hundert Namen einer römischen *tribus* gezeichnet; auch bei der zweiten folgen auf die Worte PACI AVGVST(ae/o?) SACRVM einige Namen.¹⁰ Weitere Weiheinschriften aus den Provinzen bestätigen das Bild und zeigen die Verbreitung des Programms.¹¹

Weitreichende Wirkung versprochen jedoch besonders die in der Zeit des Regierungsbeginns Vespasians geprägten Münzen (meine Auswertung umfaßt die Jahre 69–73), deren Vorderseite das Antlitz Vespasians trägt und deren Rückseite die Friedenthematik behandelt. Die Motivik findet sich sowohl auf Aurei und Denarii (Gold- und Silbergeld) als auch auf Aes (Kupfergeld). Die Verbreitung ist aufgrund der geographischen Streuung der Prägestätten Rom, Lugdunum, Tarraco, Illyricum, Kleinasien und Antiochia sichergestellt. Nahezu durchgängig findet sich dabei ikonographisch eine Figur der Göttin Pax (stehend, sitzend, einen Haufen Waffen entzündend) als Personifizierung des Friedenszustands. Die Inschriften versehen in fast allen Fällen den Begriff PAX mit dem Attribut AVGVSTA/AVGVSTI (bzw. abgekürzt AVG/AVGVST).¹² Sicher nicht zufällig ist die Korrespondenz der Bildmotive (obvers Vespasian, revers Pax) und die Kombination der Termini Pax und Augusta/-us. Die Verbindung demonstriert: Friede ist an ein ganz bestimmtes Herrschaftsverhältnis gebunden; nur wenn der Imperator Vespasian siegreich herrscht, ist Friede. Diesen Zusammenhang zeigen in besonderer Deutlichkeit die abweichenden Bildmotive, so wenn die Inschrift PACI AVGVSTAE um eine Abbildung der Siegesgöttin Victoria angeordnet ist¹³ oder

Tempel nach Cassius Dio 65 (66),15,1 im Jahr 75. Vgl. Bellen: Grundzüge, 85; Levick: Vespasian, 126 f., die den Tempelbau als „declaration of normality restored after the civil wars“ (126) beurteilt.

10 CIL 6,200.199; auch ILS 6049.6050 und McCrum/Woodhead: Documents, 513.514. Weinstock: Pax, 52 datiert die Inschriften in die Jahre 70 und etwa 75.

11 CIL 2,1061.3349 (AVGVSTO PACI PERPETVAE).3732 (Spanien); 3,3670 (Pannonia Inferior); 12,4335 (Gallia Narbonensis); 14,2898 (Latium).

12 Vgl. die Auflistung in RIC II 16–101 passim; Ausnahmen sind Nr. 258.308/308a.440. Eine Auswahl bei Foss: Coins, 82. Zur Münzpropaganda auch Faust: Pax Christi, 378 f.384. Der Begriff Pax Augusta stammt aus der Deutung des Prinzipats des Augustus als Zeitalter des Friedens und der Sicherheit nach den Bürgerkriegsjahren; vgl. Kehne: Pax, 454. Zum politischen Pax-Programm der Kaiserzeit vgl. mit viel Material Weinstock: Pax, 44–52.

13 RIC II 52–54, Nr. 316.323.326.332.333.

wenn Vespasian selbst in Siegerpose erscheint, stehend, mit Speer, in der Geste der Erhebung gegenüber einer vor ihm knienden, die Hände zu ihm empor streckenden Frauengestalt;¹⁴ das ist PAX AVGVSTI! Auch eine Abbildung der Nemesis findet sich, der Göttin, die das Maß an Vergeltung für begangenes Unrecht und für Übermut zuteilt – ein markanter Ausdruck des römischen Selbstverständnisses.¹⁵

Die politische Theorie schafft eine untrennbare Verbindung der *pax* mit dem Imperium Roms. Durch tägliche Benutzung der Münzen lernt die Bevölkerung die Ideologie: Die überlegene militärische Waffengewalt Roms schützt die *pax*.¹⁶ Und als Inhaber der Macht ist Vespasian zugleich als neuer Imperator und Friedensbringer legitimiert.

In kaum überbietbarer Deutlichkeit, aber auch mit krassem Zynismus gegenüber den zahllosen Opfern findet die ideologische Sprechweise und Wahrnehmung im 2. Jh. literarischen Ausdruck bei Aelius Aristides (Romrede 70 f.):

„70. An Kriege, auch ob es sie jemals gegeben hat, glaubt man nicht mehr, allein Erzählungen darüber werden von den meisten wie Mythen aufgenommen. Wenn aber einmal irgendwo an den Grenzen Kämpfe aufflammten wie es in einem unermeßlich großen Reich natürlich ist angesichts der Tollheit der Daker [...] die unfähig sind, die Segnungen der Gegenwart zu genießen, dann verschwanden die Kriege rasch wieder ganz wie Mythen, und auch die Erzählungen über sie. 71. So groß ist der Friede (*eirene*), den ihr jetzt habt, obwohl das Kriegführen (*polemein*) bei euch Tradition ist. [...]“ (Übers. R. Klein)

Was Aristides hier in blumigen Worten schildert, ist faktisch reine Unterdrückung mit Militärgewalt. *Pax Romana*¹⁷ ist die vom

14 RIC II, Pl. II 27r.

15 RIC II 50 Nr. 297.302, Abb. Pl. I 16r. Auch die Münzprägungen von Galba, Otho und Vitellius bedienen sich des PAX-Motivs; vgl. RIC I² 239–277 passim.

16 Zur Friedens-Ideologie Vespasians auch Levick: Vespasian, 70, und ausführlich Faust: Pax Christi, 378–400.408–426 (politische und religiöse Dimension), zum weiteren Kontext der imperialen Ideologie ebd. 280–314, und Woolf: Roman Peace, bes. 176–179.189. Viel literarisches Material zur Problematik der Pax Romana wertet Wengst: Pax Romana, 19–71, aus.

17 Der Begriff begegnet als Terminus technicus zuerst bei Seneca, Clem. 1,4,1 f.; vgl. Dial. 1,4,14; 11,15,1; auch Plinius d. Ä., Nat. Hist. 27,3. Zur Differenzierung der Begrifflichkeit Kehne: Pax, 454 f.; Dinkler: Friede, 440–444; Koch: Pax. Verräterisch ist das Verb *pacare*/befrieden, das faktisch unterwerfen bedeutet; z. B. Augustus, Res gestae 26; Seneca, Dial. 10,4,5.

Imperium Romanum getragene, zentralistisch von der Metropole Rom, vom Imperator bestimmte und mit Gewalt sanktionierte Friedensordnung. Die mit *pax Romana* verbundenen Assoziationen sind symbolsprachlicher Ausdruck der Herrschaftsstrukturen des Imperiums; darin etabliert sich *pax* als kulturelle Kategorie, mit der die humanen Errungenschaften der römischen Zivilisation dem Barbarentum der unterworfenen Völker herrschaftsstabilisierend vorgeordnet werden.¹⁸ Klar hören wir hier die Sprache der Herrschenden, die politischen und wirtschaftlichen Nutzen daraus ziehen.¹⁹

Tacitus läßt im Kontext der schon erwähnten Aufstände am Rhein den römischen Feldherrn Cerialis in seiner Rede in Trier an die gerade niedergeschlagenen Treverer und Lingonen die römische Ideologie deutlich aussprechen, freilich nicht ohne leise Ironie (Hist. 4,73,2–74,4):

„73,2. Euer Land und das der übrigen Gallier haben römische Feldherrn und Imperatoren betreten, nicht aus Eigennutz, sondern auf Hilfesuch eurer Vorfahren [...] Und nicht deshalb haben wir den Rhein besetzt, um Italien zu schützen, sondern damit kein zweiter Arioivist die Zwingherrschaft über Gallien an sich reiße. 3. [...] Die Germanen haben immer die gleiche Ursache, nach Gallien herüberzukommen: Willkür, Habsucht und Lust, ihre Wohnsitze zu wechseln [...] (A)lledings, Freiheit und andere prächtige Namen dienen als Vorwand: denn noch nie hat jemand anderer Völker Knechtung und Herrschaft für sich angestrebt, ohne gerade jene Worte zu gebrauchen. 74,1. Zwingherrschaften und Kriege (*regna bellaque*) hat es in Gallien immer gegeben, bis ihr unserer Rechtsordnung beigetreten seid; wir haben, obgleich so oft herausgefordert, euch nach Siegesrecht nur das auferlegt, womit wir den Frieden (*pacem*) schützen können; denn Ruhe unter den Völkern kann man nicht ohne Waffen haben, Waffen nicht ohne Sold, Sold nicht ohne Tribute; alles übrige habt ihr mit uns gemeinsam [...] 2. [...] Wie Dürre, übermäßige Regenfälle und andere Naturkatastrophen, so erträgt auch Ausschweifung und Habgier der Herrschenden [...] 3. Denn sollten, was die Götter verhindern mögen, die Römer aus dem Land getrieben werden, was wird dann

18 Vgl. nur Plinius d. Ä., Nat. Hist. 3,39. Dazu Woolf: Roman Peace, 177 f.

19 Vgl. z. B. Josephus, Bell. 2,336.338; 4,414.

anderes entstehen als Kriege aller Völker gegeneinander? [...] 4. Daher liebt und ehrt den Frieden (*pacem*) und die Stadt, an der wir, Besiegte und Sieger, gleichen Rechtsanteil haben.“ (Übers. H. Vretska)

Freilich artikuliert Tacitus die Kehrseite auch ganz offen, indem der Bataverfürst Civilis den römischen Frieden aus der Sicht der Unterworfenen beschreibt (Hist. 4,17,2):

„Zugleich erinnerte er sie in vertraulichen Gesprächen an die Leiden, die sie so viele Jahre ertragen hätten: und deshalb bezeichneten sie ihre armselige Knechtschaft mit falschem Namen als ‚Frieden‘ (*servitutem falso pacem vocarent*).“ (Übers. H. Vretska)

Die menschenverachtende Ausbeutung durch die Römer unter dem Deckmantel des Friedens bringt wiederum Tacitus im Mund des Britanniers Calgacus zur Sprache (Agr. 30,4–31,2):

„30.4. Die Räuber der Welt (sc. die Römer) durchsuchen nun, nachdem ihnen bei ihren alles verheerenden Zügen die Länder ausgegangen sind, das Meer. Ist ein Feind reich, sind sie habsüchtig, ist er arm, verlangen sie nach Ruhm [...] Wegschleppen, morden, rauben nennen sie mit falschem Namen Herrschaft, und wo sie eine Einöde schaffen, sprechen sie von Frieden (*auferre trucidare rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*). 31.1. Kinder und Angehörige [...] werden uns durch Aushebungen weggenommen, um anderswo als Sklaven zu dienen. Frauen und Schwestern werden [...] geschändet. Unser Hab und Gut wird für Abgaben, die Ackererträge für Getreidelieferungen, unsere Leiber schließlich und unsere Arbeitskraft beim Anlegen von Wegen [...] aufgezehrt. 2. Zur Knechtschaft geborene Sklaven werden einmal verkauft und dann von ihren Herren selbst ernährt: Britannien dagegen kauft seine Knechtschaft täglich, ernährt sie täglich.“ (Übers. A. Städele)

Die realen Lebensverhältnisse der Gesamtbevölkerung entlarven die Glorifizierung der *pax* als Ideologie. Hauptleidtragende war die einfache, den sozial unteren Schichten angehörige Bevölkerung. Will man hinter die Ideologie der Herrschenden blicken, muß die Wahrnehmung und Erfahrungswelt der Einflußlosen, der Nicht-Bürger, beachtet werden. Überfälle und Plünderungen brachten

deren gesamte Existenz in Gefahr; die am Leben blieben, sahen sich von wirtschaftlicher Not bedroht durch die drückenden Steuern und Abgaben, die im Extremfall bis zur Versklavung führen konnten.²⁰ Der „Schutz“ der *pax Romana* kostete Geld, das durch *tributa* bzw. *vectigalia* der unterworfenen Ethnien zu erbringen war;²¹ auch auf diesen Aspekt weisen die römischen Pax-Münzen. Requirierungen von Privateigentum zu militärischen Zwecken waren möglich; um Geld für Vespasians Bürgerkriege zu bekommen, erlaubte sich das Imperium rechtsbrüchige Konfiszierungen.²² Kein Wunder, daß – von wenigen Ausnahmen abgesehen – der römische Friede „nicht minder gefürchtet war als der Krieg“ (Tacitus, Agr. 20,1).

Die Kommunikation der kaiserlichen Propaganda belegt also die Präsenz der „Friedens“-Thematik in der Bevölkerung, doch bringt diese Sprechweise nicht – anders als in der Gegenwart – den Wunsch nach Frieden in der Welt zum Ausdruck, sondern die politische Ideologie des römischen Imperiums. Spricht man im 1. Jh., genauer in der Zeit des Regierungsbeginns Vespasians, von *pax*, müssen die politische Situation und der sozialgeschichtliche Hintergrund im Kontext äußerst ambivalenter Welterfahrungen als Hör- und Verstehensvoraussetzung berücksichtigt werden. Nur unter dieser methodischen Prämisse können wir heute wahrnehmen, welche Inhalte der Begriff „Friede“ damals konnotierte. Das gilt auch für das zu eben dieser Zeit des Aufstiegs der Flavier entstandene Markusevangelium, das sich wesentlich im Milieu der unmittelbar betroffenen „kleinen Leute“ bewegt und das die skizzierten politischen Vorfindlichkeiten nicht ausdrücklich zur Sprache bringt, weil sie in seiner Welt allgegenwärtig sind. Und überdies könnte eine potentiell kritische Rede vom Frieden gefährlich werden: Eine von der offiziellen Ideologie wie auch immer abweichende Aussage wird schnell politisch verdächtig!

20 Z. B. Plutarch, Galba 4; die unter Nero drohenden Unruhen wegen übermäßiger Steuerlast bei Tacitus, Ann. 13,50,1f.; 13,51,1; die Ausbeutung der Provinzen zum Wiederaufbau Roms nach 64 ebd. 15,45,1; unter Vespasian Sueton, Vesp. 16,1–19,2. Zur Steuerproblematik Schreiber: Caesar.

21 Vgl. Cicero, Quint. Fr. 1,1,34; Tacitus, Hist. 4,74,1; Ann. 13,56,1.

22 Z. B. Apuleius, Met. 9,39,2–5 und Tacitus, Hist. 2,84.

2. Friede, eine Frau und ein paar Jesus-Anhänger

„Friede“ zählt nicht zu den Zentralbegriffen des Markusevangeliums. Das Substantiv *eirene* und das Verb *eireneuo* begegnen nur jeweils einmal. Blendet Markus die von Kriegen und Gewalt durchzogene politische Wirklichkeit seiner Zeit aus, verlegt er damit die Sehnsucht nach Frieden in den Bereich des Privaten?

Der Eindruck drängt sich durchaus auf, wenn man die erste Belegstelle, Mk 5,34, betrachtet. Markus erzählt in 5,25–34 eine wunderbare Heilung an einer Frau, die seit zwölf Jahren an Blutfluß leidet. Eine Einzelperson wird von ihrer persönlichen Krankheit geheilt, und der finale Zuspruch Jesu an die Frau korreliert dann auch den Frieden mit der neuerlangten Gesundheit: „Geh in Frieden und sei gesund von deiner Plage!“ Friede erscheint als individuelle Gegebenheit. Fünf Beobachtungen am Text jedoch erweitern die Perspektive, wobei ich den Text ganz auf der Gestaltungsebene des Markus lese, ohne nach Vorstufen zu fragen.

(1) Der Charakter der Krankheit läßt diese in ihrer sozialen Bedeutung sichtbar werden. Mit der Terminologie *rhyxis haimatos* (5,25) liegt keine exakte medizinische Diagnose vor, doch begegnet sie auch in Lev 15,25, womit auf ein spezifisches Frauenleiden hingewiesen ist: eine Monatsblutung, die im vorliegenden Fall über einen längeren Zeitraum (zwölf Jahre! V. 25) hinweg nicht zum Stillstand kommt.²³ Neben den damit verbundenen organischen Beschwerden bringt diese Erkrankung im von den levitischen Reinheitsgebieten geprägten jüdischen Kulturraum der Zeit besonders soziale Folgen mit sich. Die Vertrautheit (nicht die Praxis!) mit diesem Reinheitsdenken darf auch noch für die Adressatengruppe des Markus vorausgesetzt werden.²⁴ Nach Lev 15,19–24 macht die Monatsblutung eine Frau sieben Tage lang unrein, und diese Unreinheit überträgt sich auf jede Person und jede Sitz- und Liegestatt, mit der die Frau in Berührung kommt. Die Frau wird

23 Pesch: Mk I, 301, resümiert medizinische Erklärungen, die auf einen Blut-Eiter-Ausfluß, auf ungewöhnlich starke Menstruationsblutungen oder chronische Gebärmutterblutungen weisen.

24 Anders sieht Gundry: Mark, 269.271.288, Markus nicht an der Unreinheit interessiert; auch für Lührmann: Mk, 104, spielt die Reinheit für die Geschichte keine Rolle. Jackson: Jesus, 96 f. betont die Begrenztheit unseres Wissens über die damaligen sozialgeschichtlichen Verhältnisse (ebd. 93–95 zur Forschung). M. E. richtig bringt van Iersel: Mark, 205, rituelle Unreinheit und soziale Isolation in Relation; zur Unreinheit auch Marcus: Mark, 357 f.366 f.; in feministischer Optik Selvidge: Woman, 47–51.88; Kinukawa: Women, 35–37.

temporär gesellschaftlich tabuisiert, wird zur „Unberührbaren“. Hält der Blutfluß krankhaft an, verlängern sich Unreinheit und Tabu (Lev 15,25–27), was dauerhafte soziale Diskriminierung und Isolierung zur Folge hat. Ein signifikantes Beispiel dafür ist der Ausschluß von religiösen Festen, die an sich einen stark identitäts- und gemeinschaftskonstituierenden Charakter tragen.²⁵ Damit eignen der Heilung soziale Konsequenzen,²⁶ weil die zuvor ausgeschlossene Frau wieder „gesellschaftsfähig“ ist und am Gemeinschaftsleben partizipieren kann.

(2) Weiteren Aufschluß gibt der kompositionelle Ort der Perikope. Nach einer Reihe von Gleichnissen, die das Wesen der Basileia, der Königsherrschaft Gottes erläutern (4,1–34), erzählt Markus einige Wunder (4,35–5,43), die so eine reale Veranschaulichung und Vergegenwärtigung der Basileia darstellen. Der Friede ist also im Kontext der von Jesus verkündigten Basileia zu verstehen. Die kunstvolle Einfügung der Heilung in die Totenerweckungserzählung über die Tochter des Jairus (5,21–24.35–43) (Sandwich-Technik) mit mancherlei motivischen Assoziationen (z. B. „Tochter“, „zwölf Jahre“) verbindet beide Wunder hinsichtlich ihrer eschatologischen Qualität. In der im Wunder an der Frau erwiesenen Vollmacht Jesu erfolgt der Anspruch eschatologischen Heils, das bereits jetzt exemplarisch in Erfahrbarkeit überführt wird und die „soziale Existenz“ betrifft.²⁷ Die Basileia als bereits punktuell angebrochene Weltwirklichkeit vermittelt Friede.

(3) Die Anrede „Tochter“ in 5,34 bedient sich einer Form der Familienmetaphorik, wie sie von Markus bereits in 3,31–35 eingeführt wurde:²⁸ Wer Gottes Willen tut, ist für Jesus Bruder, Schwester

25 Vgl. Josephus, Bell. 6,426 bzgl. des Pesach; ferner Ant. 3,261; mPes 9,4. Vgl. 11Q19 XLVIII 14–17: Ausschluß von Frauen mit Menstruationsunreinheit; ferner CD V 6 f. In Ez 36,17 wird die Unreinheit angesichts der Monatsblutung der Frau zum Bild für Verunreinigung des Landes durch ethisch schlechtes Verhalten. Hellenistisch sind negative magische Wirkungen der Menstruation bekannt, vgl. Plinius d. Ä., Nat. Hist. 7,64; 8,57.64.78–81; Columella, Rust. 11,3,50.

26 Maluleke: Graveyardman, 550 f.557 hebt die Überwindung des sozialen Stigmas hervor; vgl. Dawson: Freedom, 163; Dwyer: Motif, 117.120. Myers: Binding, 200–202, (über)betont den sozialen Statusgewinn durch die Heilung.

27 Zur Vorstellung des Heils, das vom kommenden Äon, also der zukünftigen Welt her zugesprochen wird, vgl. äthHen 71,15. Das Verb *sozo* (5,28.34) trägt bei Markus eschatologischen Ton (vgl. 8,35; 10,26; 13,13.20); dazu Marcus: Mark, 356 f. Es wird von Markus im Kontext der Basileia Gottes gebraucht, so Dechow: Gottessohn, 108; Söding: Glaube, 418 f. Zum Endzeitcharakter auch Kertelge: Wunder, 118.

28 Zum markinischen Konzept der *familia dei* Roh: familia dei, 107–126 (zu Mk 3,31–35).

und Mutter. Bereits einen geheilten Gelähmten redet Jesus als *teknon*/Kind an (2,5). Die als „Tochter“ angesprochene Frau wird also von Jesus in die *familia dei* aufgenommen, die im Raum der Basileia konstituiert ist²⁹ – die personale Seite der Annahme der Basileia seitens der Frau kommt dabei im Stichwort *pistis*/Glaube zum Ausdruck.³⁰ Der mit Friede bezeichnete Zustand betrifft also die Gemeinschaft im engeren Sinne (*communitas*) und steht auf diese Weise in einem Verhältnis zur Gesellschaft (*societas*).

(4) Bei der Formulierung „Geh in Frieden“ handelt es sich um eine alttestamentlich und frühjüdisch bekannte Entlassungsformel,³¹ die ein geklärtes, gutes Verhältnis zwischen den Gesprächspartnern bzw. -gruppen signalisiert. Fast immer spielt dabei der Einklang der Situation mit dem Willen Gottes eine tragende Rolle.³² Die ganzheitlich-menschliche Dimension der entsprechenden hebräischen Vokabel *shalom* (*šālôm*) klingt an, was auch in der Verbindung mit dem Gesundsein (*hygies*) zum Ausdruck kommt.³³ Die narrative Funktion der Formel am Ende der Heilung dürfte in der Artikulation der Konsequenz des Wunders bestehen. Das Wunder beschreibt die Aufnahme von Beziehung: Die Frau bringt ihre Not zu Jesus, Jesu Dynamis schafft Heilung, die Frau sagt ihre „Wahrheit“ – die erzählte, also erfahrene, angenommene, gedeutete Sicht der Person Jesu und ihrer Beziehung zu Jesus –, zeigt „Glaube“, Jesus spricht ihr

29 Gundry: Mark, 271, hört zusätzlich Jesu Autorität in dieser Anrede. Zur Mitgliedschaft in der „neuen Familie“ vgl. z. B. auch Marcus: Mark, 360.369. Liew: Politics, 139, bestreitet freilich, daß dabei eine strukturelle Veränderung der Frauenrolle eintritt: „this woman is once again placed under the direction of a man“, nämlich Jesus. In dieser Unterordnung unter Jesus als Bringer der Basileia (nicht gender-spezifisch als „Mann“) steht die Frau aber auf einer Ebene mit den männlichen Gliedern der *familia dei*.

30 Weil die Basileia einerseits Basileia Gottes ist, andererseits in der Person Jesu auf Erden angebrochen ist, muß hier keine Alternative zwischen Glaube an Gott und Glaube an Jesus aufgerichtet werden; so auch Marcus: Mark, 360; Söding: Glaube, 420 f. Auf Jesus konzentrieren den Glauben freilich Gundry: Mark, 281; Dawson: Freedom, 162; ferner Santos: Slave, 116; Kertelge: Wunder, 120. Dechow: Gottessohn, 107–116, betont hingegen die theologische Orientierung des Glaubens, der an der eschatologischen Botschaft Jesu ausgerichtet ist; vgl. ferner Fink: Botschaft, 131 f. (deren Bestimmung unscharf bleibt).

31 Belege: Ri 18,6; 1 Sam 1,17; 20,42; 29,7; 2 Sam 15,9; Jdt 8,35; ferner 2 Kön 5,19 (nach der Heilung des Ausländers Naaman!); neutestamentlich Lk 7,50; 8,48; Apg 16,36; Jak 2,16. In LXX und NT findet dabei meist das Verb *poreuomai* Verwendung (Ausnahmen: 2 Sam 15,9 *badizo*; Jak 2,16 *hypago*; 2 Kön 5,19 Adverb *deuro*).

32 In 1 Sam 29,7 Einklang mit dem Fürsten; 2 Sam 15,9 beides möglich.

33 An etwa zehn Stellen gibt LXX *šālôm* mit *hygiaino* (einmal *hygies*) wieder, was die semantische Nähe dokumentiert; vgl. Luck: *hygies*, 310 f.; ferner Gundry: Mark, 281.

Rettung zu. Furcht und Zittern (*phobetheisa kai tremousa*, V. 33) als Reaktion signalisieren den Epiphanie-Charakter der Heilung speziell für die Geheilte.³⁴ Als Resultat der gegenseitig eingegangenen Beziehung lebt die Frau nun im Einklang mit der Bedeutung Jesu, also mit der *Basileia* Gottes. Friede ist demnach der Zustand aus der angeeigneten Beziehung zu Jesus!

(5) Auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund der propagierten *pax Romana* schließlich bietet der Begriff „Friede“ (griechisch *eirene* als semantisches Äquivalent des lateinischen *pax*) indirekt auch eine politische Angriffsfläche. In der politischen und sozialen Situation der Unterdrückung steht der Friede der *Basileia* gegen die *pax* des Imperiums – als Aussöhnung mit sich selbst (physische Heilung) und mit der Gemeinschaft (soziale Heilung). An die Stelle von Militär und Gewalt gegenüber anderen als Friedenssicherung tritt strukturell die Einsicht in die Gegenwart Gottes in Jesus und damit innerhalb der sich von Jesus her verstehenden Gemeinschaft. Diese Deutung von Wirklichkeit („Wahrheit“) verbürgt den Frieden. Dies wird konkret in der Übernahme einer alternativen Kriegerologie in bezug auf die Frage der Gruppenzugehörigkeit, die personal-religiös auf „Glaube“ basiert und den rituell-religiösen Aspekt der Unreinheit relativiert; das zeigt das Beispiel Jesu, der den Kontakt mit der „Unreinen“ nicht scheut. Die Verwirklichung dessen, was Friede im Raum der *Basileia* bedeutet, findet konkret innerhalb des Jüngerkreises, der Jesus-*Basileia*-Gruppe statt, die damit ein sozialpolitisches Gegenmodell zur *pax Romana* praktiziert.

Die zweite Stelle, an der Markus vom Frieden spricht, vertieft die Einsicht in die Verwirklichung von Frieden innerhalb der Gemeinde. Mk 9,50 beschließt einen lokal verbundenen Abschnitt, der eine Jüngerbelehrung in Kafarnaum bietet (9,33–50); in 10,1 erfolgt ein Ortswechsel Jesu nach Judäa und Transjordanien.³⁵

Am Beginn der Belehrung behandelt 9,33–37 die virulente Frage nach der Rangordnung im Jüngerkreis, die Jesus mit dem charakteristischen Satz bescheidet: „Wenn einer Erster sein will, wird er sein von allen Letzter und aller Diener“ (V. 35; vgl. 10,42–44). Die Perspektive richtet sich auf das innergemeindliche Leben, die

34 Vgl. Mk 4,41; 5,15; 6,50; 16,8. Zu dieser Beobachtung Melzer-Keller: Jesus, 27; Söding: Glaube, 417; Gnlika: Mk I, 216. Zu schwach ist dagegen die Wertung bei Dwyer: Motif, 118–120, als „reaction of wonder at the experience of divine power“ (119).

35 Jesus „setzt sich (9,35) und steht erst in 10,1 wieder auf“, so Lührmann: Mk, 164. Zum inneren Zusammenhang der Sprüche vgl. Moeser: Anecdote, 214–221.

Binnenstruktur der Gruppe. Vielleicht findet deswegen das ganze Gespräch „im Haus“ (V. 33) statt.

Anschließend thematisiert 9,38–41 die offenen Grenzen der Gruppe. Identität wird also nicht durch exklusive Abgrenzung gewonnen, sondern durch eine spezifische Form des Miteinanders (s. 9,33–37). Die Aussage konzentriert sich in dem Spitzensatz V. 40: „Denn wer nicht gegen uns ist, ist für uns.“³⁶

Dann erfolgt in 9,42–48 eine auf das Verhalten innerhalb der Gruppe gerichtete (vgl. V. 42 *pisteuonton*) drastische und endgerichtlich sanktionierte Warnung davor, Ärgernis oder Anstoß zu bieten für andere, andere irre zu machen (V. 42) und zugleich selbst in die Irre zu gehen (V. 43–48), was zwei Seiten derselben Medaille beleuchtet.³⁷ Bildhaft beschreibt diesen Vorgang das Verb *skandalizo*, denn das Substantiv *skandalon* bezeichnet seinem eigentlichen Sinn nach das Stellholz in einer Falle: Vor Augen steht die vernichtende Wirkung für die Gemeinschaft, wenn man für andere bzw. sich selbst zur Falle wird. Den Bezug zur Basileia stellt V. 47 her: „Und wenn dein Auge dir zur Falle wird, wirf es heraus: Besser ist es für dich, einäugig hineinzugehen in die Königsherrschaft Gottes, als im Besitz von zwei Augen in die Gehenna geworfen zu werden.“

Die Spruchgruppe 9,49.50 ist formal ad vocem *pyr* angeschlossen. Der rätselhafte Spruch V. 49 wird in der Forschung unterschiedlich verstanden. Unabhängig von der Frage nach einem „ursprünglichen“ Verständnis auf einer älteren Traditionsstufe interessiert mich hier die Aussage in der Erzählwelt des Markus. Der Kontext gibt dann bereits einige flankierende Hinweise. Einmal betreffen die Warnungen in 9,42–48 die *Gegenwart*,³⁸ zum anderen stellt die Jüngerexistenz das umgreifende Thema dar; das Salz schließlich ist eindeutig positiv konnotiert (V. 50). Der Spruch weitet sich dann mit *pas* auf

36 Eine Augustus zugeschriebene Parallele bietet Cicero, Lig. 11.33 (vgl. Moeser: Anecdote, 216).

37 Van Iersel: Mark. 314, und ders.: Markus, 179, interpretiert 9,42–48 unter Hinweis auf 2 Makk 7 auf die Verfolgungssituation von Christen; ähnlich Incigneri: Gospel, 232–236.242. Doch beziehen sich die Aussagen klar auf das *eigene* Tun, nicht auf Folter und Tod durch andere; auch sind Verfolgungen um das Jahr 70 nicht belegt. Die Verstümmelungen bieten eine drastische Bildwelt, die in pragmatischer Hinsicht aufrütteln und zur Reflexion anregen soll.

38 Auch wenn sie endzeitlich sanktioniert sind; das Futur *halisthesetai* erklärt sich aus der Perspektive der Ansage durch den irdischen Jesus. Damit wird eine Deutung auf das endzeitliche Gerichtsfeuer unwahrscheinlich; so jedoch Gundry: Mark. 515.527; Schmithals: Mk II, 435; van Iersel: Mark. 315.

alle Gruppenglieder aus³⁹ und spielt wohl auf die konkrete und unvermeidliche Bedrohung christlichen Lebens in der Gegenwart an. Vielleicht könnte man ihn so paraphrasieren: „Jeder muß seine Salzigkeit im Feuer erlangen und bewähren.“ Mit dem Salz wäre die Qualität christlicher Existenz angedeutet, das Feuer dann anders als in V. 48 eher in seiner reinigenden Funktion⁴⁰ (vgl. Num 31,22 f.) gesehen. Das Verhalten des einzelnen und der Gemeinschaft als *Christen* in einer ablehnenden Umwelt soll bedacht werden.

V. 50 führt die metaphorische Rede vom Salz im Blick auf die Bedeutung und die Wirkung christlicher Existenz durch die Gemeinde weiter. Die Fülle an Verstehensmöglichkeiten, die die metaphorische Sprache eröffnet,⁴¹ schränkt der in V. 50 selbst gegebene Hinweis auf die Funktion des Salzes ein: Das Bedeutungsfeld des Verbs *artyo* umfaßt das Bereiten von Speisen, wozu das Salz die Würze beiträgt; *artyo* meint hier also „würzen“. Nach Kol 4,6 soll der christliche Logos stets „mit Salz gewürzt“ (*halati ertymenos*) sein. Die Würzkraft des Salzes in einer Speise (vgl. Ijob 6,6) steht in Mk 9,50 wohl als Bild für die Wirkmächtigkeit der Jesus-Gruppe in der Gesellschaft. Ihre Bedeutung und ihre Verantwortung werden betont. Daher erfolgt die abschließende Mahnung: „Habt unter euch [= in eurer Gemeinschaft] Salz und haltet Frieden (*eireneuete*)⁴² untereinander.“ Der Parallelis-

39 Anders und spezifischer identifiziert Henderson: Salted, 52–54,58, Gemeindeführer als Adressaten der Rede (als Gegenüber zu den „Kleinen“ V. 42 und aktuelle Gruppe hinter den „Zwölf“ V. 33–37); das Salzen mit Feuer ist dann „the priestly and pragmatic experience of those who are called as stumbling leaders to follow Mark’s Jesus to a sacrificial death“ (64). M. E. zielt die Aussage eher darauf, daß „jede(r)“ Verantwortung für ihr /sein christliches Leben trägt. Gegen Stowasser: *Diakonos*, 64, der mit *pas* nur die „qualifizierte Gruppe“ der Schuldigen von V. 43–48 bezeichnet sieht, bleibt die potentielle Bedrohtheit aller Gruppenglieder im Blick.

40 Vgl. auch Lührmann: Mk, 167, der freilich auch beim Salz die reinigende Eigenschaft hervorhebt.

41 Pesch: Mk II, 117, spricht von der „religiösen Symbolik des Salzes [...] für Dauer und Wert“, ebd. 118 von seiner „würzenden Kraft“; Gnlika: Mk II, 67, denkt u. a. an das „Wort Jesu“. Gundry: Mark, 515, deutet auf „good relations among believers in Jesus“ (unter Hinweis auf die konservierende Kraft des Salzes und ebd. 528 als Zeichen der Tischgemeinschaft); er diskutiert ebd. 526–528 weitere Forschungspositionen. Ähnlich van Iersel: Mark, 315: „lasting peace among people“; Fleddermann: Mark, 169: „a symbol of covenant fellowship“. Nach Schmithals: Mk II, 435, gibt das Salz der Jüngerschaft die rechte Würze, was dem Frieden entspricht. An Würze und Reinigung denkt Waetjen: Reordering, 163. Lührmann: Mk, 167 versteht Salz als „Zeichen der Gastfreundschaft“, im Anschluß an Lattke: Salz, 58: „Salz der Freundschaft“ als „ein Appell zur Tischgemeinschaft und damit zur Gemeinschaft überhaupt“ (ebd. 48–53 zur älteren Forschung); zustimmend Stowasser: *Diakonos*, 58.

42 Vgl. zu dieser Mahnung auch 1 Thess 5,13; 2 Kor 13,11; Röm 12,18.

mus der beiden Satzteile⁴³ legt es nahe, die Wendung *en heautois* auf die Gemeinschaft zu beziehen.⁴⁴ Die Wirkkraft der Botschaft von Jesus Christus (vgl. die Basileia V. 47) ist nur dann gegeben, wenn die Gemeinschaft in der spezifischen Qualität ihres Zusammenlebens diese Botschaft verkörpert, „vorlebt“ und (wie ein starkes Gewürz) ausstrahlt.

Für dieses Zusammenleben ist „Friede“ charakteristisch.⁴⁵ Weil die Jüngerinnen und Jünger bereits im Heilsraum der von Jesus eröffneten Basileia leben, kann und muß ihre Gemeinschaft den Frieden verwirklichen. Gefordert ist die „Verwirklichung der Heilserwartung im eigenen sozialen Bereich“.⁴⁶ So besitzt sie Ausstrahlung in die Gesellschaft hinein. Markus reflektiert also das eigentümliche innergemeindliche Leben der Jesus-Gruppe auch in seiner Wirkung nach außen, in die Gesellschaft.⁴⁷ Damit steht das Wesen der Jesus-Gemeinschaft in seiner sozialen Gestalt auf dem Spiel, und die Verantwortung der Nachfolgerinnen und Nachfolger Jesu für ihre persönliche und soziale Lebensgestaltung, die ihre Außenwirkung darstellt, tritt hervor. Inhaltlich ist der Friede durch die vorangehenden Gemeindevorschriften gefüllt. Friede ist damit nicht allein passiver Gewaltverzicht, sondern aktiv die Überwindung von Aggression gegeneinander, das Zurücknehmen eigener Dominierungswünsche, die Gestaltung notwendiger Auseinandersetzung auf der Basis der Jesus-Beziehung. Die Gemeinschaft steht

43 Gundry: Mark, 528, sieht einen synonymen Parallelismus; vgl. Lattke: Salz,

44 (synthetischer oder synonyme Parallelismus). Man kann das *kai* auch epexegetisch verstehen.

44 Das Reflexivpronomen (*en heautois*) begegnet häufig in reziproker Verwendung (entspricht *en allelois*), so BDR § 287; Lattke: Salz, 54 f.; hier in V. 50c wechselt beides ab (vgl. die Variation beim „Friedenhalten“ in 1 Thess 5,13).

45 Den Frieden als innergemeindliches Gut kennt auch die Qumran-Gemeinschaft: CD VI 21 f.; 1QM III 5. Ps 34,15 ist „den Frieden suchen und ihm nachjagen“ eine Voraussetzung für ein glückliches Leben. In TestDan 5,2 bildet die Wahrhaftigkeit untereinander die Basis für den Frieden.

46 Hasler: *eirene*, 959. Die Frage nach der tatsächlichen Wirkung des Textes (nach Henderson: Salted, 47–51.55, verfehlt Mk 9,42–50 sein argumentatives Ziel, wie die völlige Neubearbeitung bei Mt und Lk zeige) bleibt unbeantwortbar, während die *Wirkabsicht* heuristisch zu ermitteln ist.

47 Anders sieht Stowasser: *Diakonos*, 54 u. ö., den roten Faden von 9,33–50 in der Thematisierung des Verhältnisses der Gemeinde zu Christen, „mit denen man keine lokale Lebensgemeinschaft bildet“. Die „Kind“-Metapher in V. 37, die er dafür reklamiert, denotiert aber gerade nicht Anderssein, Außenstehen, sondern Angewiesenheit, Machtlosigkeit etc. gruppenintern Verbundener (vgl. den Hinweis von Myers: Binding, 260 f., Kinder stehen in der Antike am unteren Ende der sozialen Skala).

mit ihrer eigentümlichen Friedensexistenz freilich als „Fremdkörper“ in der hellenistischen Gesellschaft des Imperium Romanum,⁴⁸ sie konstituiert eine „Gegenwelt“ zur *pax Romana* und bildet so indirekt eine politische Herausforderung an die bestehenden Verhältnisse.

3. Die Herausforderung des Friedens – ein Fazit

Die *pax*-Ideologie des Imperium Romanum steht als politische Metapher für die Stabilität der Herrschaftsverhältnisse unter dem römischen Imperator, worin für uns eine sozialgeschichtliche Verstehensvoraussetzung für die Rede vom „Frieden“ sichtbar ist. Dieser Aspekt wird in der Forschung bislang allerdings nicht fruchtbar gemacht.⁴⁹

Das Markusevangelium strebt erzähltechnisch auf den Tod Jesu zu, wofür die dem Abschnitt 9,33–50 unmittelbar vorangehende Leidensankündigung 9,30–32 beispielhaft steht. Jesus wird schließlich vom römischen Prokurator Pontius Pilatus verurteilt, seine Kreuzigung erfolgt unter Angabe einer politischen *causa* („König der Juden“, 15,26) und inmitten zweier politischer Verbrecher (*lestai*, 15,27). Sein Tod dient der Sicherung der *pax Romana*! Im Tod Jesu kollidieren zwei Modelle der Wirklichkeitsdeutung, so daß eine kritische Haltung der Jesus-Gruppe gegenüber dem Imperium quasi vorprogrammiert ist.

Man kann bei Markus durchaus eine realistische Einschätzung der politischen Situation erahnen, wenn er in 13,7 Jesus seinen Jüngern „Kriege und die Kunde über Kriege“ (*polemous kai akoas polemon*) als Zeichen des Endes ansagen läßt. „Krieg“ als sprachliches Antonym zu „Friede“ ist die Gegenlesart der *pax Romana* aus der Sicht der nicht an der Staatsmacht Beteiligten oder davon Profitierenden.

Markus zeigt kein Interesse an einer theoretischen Erörterung über Politik, Staat oder Friede. Eine explizite Kritik am Imperium und

48 Einen richtigen Aspekt erkennt Henderson: *Salted*, 54, wenn er „a cultural-ly anomalous leadership style“ angemahnt sieht.

49 Vgl. nur Desjardins: *Peace*, der die Markus-Stellen nicht eigens thematisiert, und Incigneri: *Gospel*, der die Christen in Rom als Adressaten des Markusevangeliums erweisen will und daher etliche Anspielungen auf die Situation in Rom um 71 zu erkennen meint (bes. 156–207 [die Bezüge sind freilich alles andere als zwingend!]), jedoch die *pax*-Politik nicht thematisiert – auch nicht bei den Einzelstellen Mk 5,34 (282) und 9,41–50 (232–236).

seiner *pax*-Politik kann er nicht wagen.⁵⁰ Er diskutiert die römische *pax*-Politik nicht und kritisiert sie auch nicht öffentlich. Dennoch gibt er den Hörerinnen und Hörern zu verstehen, daß Friede für die Jesus-Gruppe etwas ganz anderes ist: die am Vorbild Jesu orientierte Qualität des Zusammenlebens innerhalb der Jesus-Gemeinschaft als Konsequenz der Basileia, des angebrochenen eschatologischen Heils. Damit gründet Friede letztlich im Wollen und Wirken Gottes selbst (was die religiöse Dimension der römischen *Pax* als Göttin in Frage stellt). In der Jesus-Gruppe wird Friede erfahrbar innerhalb einer friedlosen Welt. Friede existiert in der praktischen Gestalt der Gemeinschaft und wirkt so in symbolischer Valenz nach außen. Weil die Jesus-Gemeinschaft einen Gegenentwurf zu den Strukturen der *pax Romana* lebt, stellt sie eine lebende politische Herausforderung dar. Die geringen Aussichten auf gesamtgesellschaftliche Durchsetzung dieses Programms der kleinen Jesus-Gruppe schrecken Markus nicht ab.

Ist Friede bei Markus ein politisches Gegenmodell der Jesus-Gemeinschaft zu den politischen Verhältnissen seiner Zeit, drängt sich für heutige Leserinnen und Leser die Frage nach der Applikation dieses Modells im Rahmen der Kirche auf. Dabei ist hermeneutische Vorsicht anzumahnen: Die politische Situation des Markus ist völlig anders als die unsere. Während die Jesus-Gemeinschaft des Markus eine kleine und gesellschaftlich bedeutungslose (und daher potentiell gefährdete) Gruppe innerhalb des Imperium Romanum darstellte, ist die Kirche in der westlichen Welt eine rechtlich anerkannte und gesicherte Größe in demokratischen Staaten. Einerseits erschwert der Kirche die Nähe zum Staat eine kritische Distanz, zum anderen vermag sie jedoch die Möglichkeiten demokratischer Meinungsbildung für ihre Anliegen zu nutzen.

Was kann die Kirche unter diesen Bedingungen von Markus lernen? Friede bleibt für Christen in erster Linie eine gruppenspezifische Herausforderung. Natürlich kann und soll sich die Kirche in den politischen Diskussionsprozeß um Frieden zwischen den Staaten und gesellschaftlichen Gruppen einschalten, doch bilden ihre Struktur und ihr Umgang untereinander das Terrain, in dem sie selbst eigengeartete Konturen von Frieden produziert und praktiziert. Das betrifft die Art und Weise, wie die Amtsträger der Kirche ihre Macht ausüben, ebenso wie den täglichen Umgang der Glaubenden mitein-

50 Vgl. meine Überlegungen zu Mk 12,13–17 in: Schreiber: Caesar.

ander. In der Gestaltung des menschlichen Miteinanders auf der Folie der Botschaft Jesu Christi muß die Kirche ihre Glaubwürdigkeit beweisen. Das ist unumgänglich: Nur so wirkt sie auch in die Gesellschaft hinein. Anregungen und Freiraum zu solcher Gestaltung würde Markus der Kirche genügend bieten.

Abkürzungsverzeichnis

CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum, Berlin 1863 ff.

ILS = Inscriptiones Latinae Selectae, hg. von Hermann Dessau, Bd. II/1, Berlin 1902.

RIC = The Roman Imperial Coinage. Bd. I, hg. von C. H. Sutherland, London 2¹⁹⁸⁴. Bd. II, hg. von Harold Mattingly/Edward A. Sydenham, London 1926 (Nachdruck 1986).

Literaturverzeichnis

Aristides, Aelius: Die Romrede, hg., übers. und mit Erläuterungen versehen von Richard Klein (TzF 45), Darmstadt 1983.

Bellen, Heinz: Grundzüge der römischen Geschichte. Zweiter Teil, Darmstadt 1998.

Dawson, Anne: Freedom as Liberating Power. A Socio-Political Reading of the *exousia* Texts in the Gospel of Mark (NTOA 44), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2000.

Dechow, Jens: Gottessohn und Herrschaft Gottes. Der Theozentrismus des Markusevangeliums (WMANT 86), Neukirchen-Vluyn 2000.

Desjardins, Michel: Peace, Violence and the New Testament, Sheffield 1997.

Dinkler, Erich: Art. Friede. A–C, in: RAC 8 (1972), 434–493.

Dwyer, Timothy: The Motif of Wonder in the Gospel of Mark (JSNT.S 128), Sheffield 1996.

Ebner, Martin: Evangelium contra Evangelium. Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavii, in: BN 116 (2003) 28–42.

Ebner, Martin: Kreuzestheologie im Markusevangelium, in: Dettwiler, Andreas / Zumstein, Jean (Hg.): Kreuzestheologie im Neuen Testament (WUNT 151), Tübingen 2002, 151–168.

Faust, Eberhard: Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditions- geschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief (NTOA 24), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1993.

Fink, Renate M.: Die Botschaft des heilenden Handelns Jesu. Untersuchung der dreizehn exemplarischen Berichte von Jesu heilendem Handeln im Markusevangelium (Salzburger Theologische Studien 15), Innsbruck/Wien 2000.

Fleddermann, Harry T.: Mark and Q. A Study of the Overlap Texts (BETHL 122), Löwen 1995.

Foss, Clive: Roman Historical Coins, London 1990.

Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus. 2 Bde. (EKK II), Solothurn u. a. 4¹⁹⁹⁴. 3¹⁹⁸⁹.

- Griffin, Miriam T.: *Nero. The End of a Dynasty*, London 1984.
- Gundry, Robert H.: *Mark*, Grand Rapids 1993.
- Hasler, Victor: Art. *eirēne*, in: *EWNT I* (21992), 957–964.
- Henderson, Ian H.: „Salted with Fire“ (Mark 9,42–50). Style, Oracles and (Socio)Rhetorical Gospel Criticism, in: *JSNT* 80 (2000) 44–65.
- Incigneri, Brian J.: *The Gospel to the Romans. The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel* (Biblical Interpretation Series 65), Leiden u. a. 2003.
- Jackson, Glenna: Jesus as First-Century Feminist. Christian Anti-Judaism?, in: *Feminist Theology* 19 (1998) 85–98.
- Kehne, Peter: Art. *Pax*, in: *DNP* 9 (2000), 454 f.
- Kent, John P./Overbeck, Bernhard/Stylov, Armin U.: *Die römische Münze*, München 1973.
- Kertelge, Karl: *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (StANT 23), München 1970.
- Kinukawa, Hisako: *Women and Jesus in Mark. A Japanese Feminist Perspective*, New York 1994.
- Koch, Carl: Art. *Pax*, in: *PRE XVIII/4* (1949), 2430–2436.
- Kreitzer, Larry J.: *Striking New Images. Roman Imperial Coinage and the New Testament World* (JSNT.S 134), Sheffield 1996.
- Lattke, Michael: *Salz der Freundschaft in Mk 9,50c*, in: *ZNW* 75 (1984) 44–59.
- Levick, Barbara: *Vespasian*, London 1999.
- Liew, Tat-Siong: *Politics of Parousia. Reading Mark Inter(con)textually* (Biblical Interpretation Series 42), Leiden u. a. 1999.
- Luck, Ulrich: Art. *hygies*, in: *ThWNT VIII* (1969), 308–313.
- Lührmann, Dieter: *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987.
- Maluleke, Tinyiko S.: *The Graveyardman, the „Escaped Convict“ and the Girl-Child. A Mission of Awakening, an Awakening of Mission*, in: *IRM* 91 (2002) 550–557.
- Marcus, Joel: *Mark 1–8* (AncB 27), New York u. a. 2000.
- McCrum, M./Woodhead, A.G. (Hg.): *Select Documents of the Principates of the Flavian Emperors Including the Year of Revolution A.D. 68–96*, Cambridge 1961.
- Melzer-Keller, Helga: *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen* (HBS 14), Freiburg u. a. 1997.
- Moeser, Marion C.: *The Anecdote in Mark, the Classical World and the Rabbis* (JSNT.S 227), Sheffield 2002.
- Myers, Ched: *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, New York 1988.
- Pesch, Rudolf: *Das Markusevangelium. 2 Bde.* (HThK II), Freiburg u. a. 1976.1977.
- Roh, Taeseong: *Die familia dei in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld* (NTOA 37), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2001.
- Santos, Narry F.: *Slave of All. The Paradox of Authority and Servanthood in the Gospel of Mark* (JSNT.S 237), Sheffield 2003.
- Schmithals, Walter: *Das Evangelium nach Markus II*, Gütersloh/Würzburg 21986.
- Schreiber, Stefan: *Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments*, in: *BZ NF* 48 (2004) 65–85.

- Selvidge, Marla J.: *Woman, Cult, and Miracle Recital. A Redactional Critical Investigation on Mark 5,24–34*, Lewisburg 1990.
- Söding, Thomas: *Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie (SBB 12)*, Stuttgart 1985.
- Stowasser, Martin: *Diakonos panton. Eine Untersuchung zur ekklesialen Intention von Mk 9,33–50*, in: BZ NF 46 (2002) 48–70.
- Syme, Ronald: *Roman Papers. Bd. III*, hg. von Anthony R. Birley, Oxford 1984.
- Tacitus, P. Cornelius: *Historien*, übers. und hg. von Helmuth Vretska, Stuttgart 1984.
- Tacitus, P. Cornelius: *Agricola. Germania*, hg., übers. und erläutert von Alfons Städele (Sammlung Tusculum), München 1991.
- Theißen, Gerd: *Evangelischreibung und Gemeindeleitung. Pragmatische Motive bei der Abfassung des Markusevangeliums*, in: *Antikes Judentum und Frühes Christentum (FS H. Stegemann) (BZNW 97)*, Berlin/New York 1999, 389–414.
- Van Iersel, Bas M.: *Markus. Kommentar*, Düsseldorf 1993.
- Van Iersel, Bas M.: *Mark. A Reader-Response Commentary (JSNT.S 164)*, Sheffield 1998.
- Waetjen, Herman C.: *A Reordering of Power. A Sociopolitical Reading of Mark's Gospel*, Minneapolis 1989.
- Weinstock, Stefan: *Pax and the „Ara Pacis“*, in: JRS 50 (1960) 44–58.
- Wengst, Klaus: *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986.
- Woolf, Greg: *Roman Peace*, in: Rich, John/Shiple, Graham (Hg.): *War and Society in the Roman World*, London/New York 1993, 171–194.