

Manuskript zu:

Zerstörungen des Jerusalemer Tempels

Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung

herausgegeben
von

Johannes Hahn

unter Mitarbeit von Christian Ronning

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament ; Bd. 147)

Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
ISBN 3-16-147719-7

Die Seitenzahlen dieses Manuskripts
sind identisch zur Druckfassung.

Die Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. als Krisenerfahrung der frühen Christen

von

STEFAN LÜCKING

„Wenn wir die Größe des Desasters betrachten, das die jüdische Nation im Krieg gegen Rom erlebte, dann ist das fehlende Interesse der christlichen Autoren an diesen gewaltigen und folgenreichen Ereignissen wirklich erstaunlich.“¹ – Sollte diese Einschätzung Samuel George Frederick Brandons zutreffen, könnte ich meinen Vortrag hiermit beenden. Denn es geht mir um die Frage, wie die zeitgenössischen Christen die Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. erlebt haben. Und da unsere wichtigste Quelle zu den Ereignissen, die Schriften des Flavius Josephus, die Haltung der Christen im Jüdischen Krieg mit keinem Wort erwähnt, sind wir auf christliche Zeugnisse angewiesen.

Allerdings steht Brandons Einschätzung aus den fünfziger Jahren in erstaunlicher Spannung zu einer Tendenz, die sich seither in der neutestamentlichen Forschung mehr und mehr durchgesetzt hat. Denn die meisten neutestamentlichen Texte außerhalb des Corpus Paulinum werden heutzutage nach ihrem Bezug zum Jüdischen Krieg und zur Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. datiert. Das gilt insbesondere für das Markusevangelium, bei dem sich die Forscher seit Jahrzehnten darum streiten, ob es kurz vor oder nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden ist, das heißt ob die Anspielungen auf die Zerstörung des Tempels und die Krise des Jüdischen Kriegs konkret genug sind, um sie als *Vaticinia ex eventu* aufzufassen. Aber so heftig der Streit auch tobt, über eines sind sich inzwischen fast alle Experten einig: Das Markusevangelium ist in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu den Ereignissen des Jüdischen Kriegs verfaßt worden. So liegt es nahe, in der Zerstörung des Tempels nicht nur ein äußerliches Indiz für die Datierung der Evangelien zu sehen, sondern danach zu fragen, wie dieses Ereignis in den Evangelien verarbeitet wird. Ausgerechnet Brandon selbst hat – seiner oben zi-

¹ BRANDON, Fall, 10: “When we reflect on the magnitude of the disaster which the Jewish nation experienced through the war with Rome, which started in A.D. 66 and virtually ended with the destruction of the Jewish metropolis four years later, and which Josephus has left us so graphic and circumstantial an account, the failure of the Christian writers to show any interest in these mighty and pregnant events is truly amazing.”

tierten Einleitung zum Trotz – dieser Frage eine ganze Monographie und mehrere Passagen in seinen anderen Werken gewidmet.

In diesem Vortrag möchte ich das Markusevangelium als Dokument der Krise des Jahres 70 n. Chr. lesen. Bevor ich damit beginne, werde ich (1) kurz auf die wichtigsten Beiträge zu dieser Thematik eingehen und (2) erörtern, wie man sich die Situation der christlichen Gemeinden im Jüdischen Krieg vorstellen kann. Anschließend werde ich (3) die Indizien überprüfen, die dafür sprechen, das Markusevangelium in die Zeit um 70 n. Chr. zu datieren. Die Interpretation des Textes befaßt sich zuerst (4) mit der Tempelthematik im Markusevangelium. Im Anschluß daran frage ich (5) danach, welche Funktion die Form des Evangeliums als Erzählung im Angesicht der zeitgeschichtlichen Krise hat.

I. Ein kurzer Überblick über die Forschung

Obwohl der Jüdische Krieg für die Datierung der Evangelien zunehmend an Bedeutung gewonnen hat, sind Versuche, die Evangelien als Reaktion auf die Zerstörung des Tempels zu lesen, spärlich gesät. Die beiden einzigen Monographien zu diesem Thema stammen aus den fünfziger und sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts. Beide Entwürfe werde ich kurz vorstellen. In einem engen thematischen Zusammenhang steht natürlich die Frage, welche Bedeutung der Jerusalemer Tempel vor seiner Zerstörung für das christliche Selbstverständnis gehabt hat. Repräsentativ für die umfangreiche Literatur zu dieser Frage ist die jüngst erschienene Studie von Jostein Ådna, auf die ich anschließend kurz eingehen werde.

Samuel George Federick Brandon verbindet die Fragestellung mit einer weitreichenden These über die Entstehung des Christentums. Entscheidend seien die drei Jahrzehnte zwischen 55 und 85 n. Chr. gewesen, die Brandon als eine Tunnelperiode beschreibt, die von der darauffolgenden christlichen Literatur bewußt verdrängt wurde. Geprägt werde diese Periode durch die Auseinandersetzung zwischen den paulinischen Heidenchristen und der judenchristlichen Jerusalemer Urgemeinde um die Hegemonie in der christlichen Bewegung. Der entscheidende Wendepunkt sei die Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. gewesen, durch die auch das Judenchristentum sein Zentrum verloren habe. Da sich die palästinischen Judenchristen zudem nach Brandons Auffassung aktiv am Aufstand gegen Rom beteiligt hatten, waren sie zusätzlich diskreditiert, so daß sich in den folgenden Jahren das paulinische Heidenchristentum vollständig durchsetzen konnte. Den entscheidenden Beitrag zu dieser paulinischen Hegemonie leisteten das Markusevangelium und das lukanische Doppelwerk.

Brandons Entwurf konnte sich jedoch in der Forschung nicht durchsetzen. Das liegt vor allem daran, daß er seine historische Rekonstruktion auf zwei Konstrukten aufbaut, die schon zu seiner Zeit als überholt galten: Die dichotomische Tren-

nung von paulinischem Heidenchristentum und palästinischem Judenchristentum und die Charakterisierung der frühen Jesusbewegung als zelotische Bewegung.² Entscheidender aber ist, daß die Ausgangsthese, die Krise des Jüdischen Krieges sei von den Christen bewußt verdrängt worden, durch Brandon selbst widerlegt wird, indem er das Markusevangelium und das lukanische Doppelwerk als Reaktionen auf diese Krise liest. Um seine These aufrecht zu erhalten, muß er beide Werke gegen ihren äußeren Anschein als Versuch der Verdrängung lesen. Seine Interpretation wirkt dementsprechend gewaltsam. So liest er zum Beispiel das Markusevangelium von vornherein als Apologie des Christentums, obwohl es weder inhaltlich noch formal an Außenstehende gerichtet ist, sondern eindeutig an christliche Leser.

Lloyd Gaston versucht die Frage nach der Bedeutung der Zerstörung Jerusalems und des Tempels 70 n. Chr. von einer anderen Seite her anzugehen. Er macht darauf aufmerksam, daß unsere Perspektive durch die spätere christliche Wirkungsgeschichte geprägt ist, in der die Zerstörung des Tempels häufig als Argument gegen das Judentum verwendet wurde. Eine solche antijüdische Haltung kann aber für die zeitgenössischen Christen nicht einfach vorausgesetzt werden. Gaston will deshalb die Reaktion der Christen, wie sie sich im Markusevangelium und im lukanischen Doppelwerk erkennen läßt, von ihren eigenen Verstehensvoraussetzungen her klären. Deshalb versucht er zunächst die Haltung der Christen zum Tempel vor seiner Zerstörung zu bestimmen.³ Er kommt zu dem Ergebnis, daß die ersten Christen den Tempel als Ort der Gegenwart Gottes und den Tempelkult als legitime Form der Gottesverehrung angesehen haben.

Dennoch geht Gaston davon aus, daß bereits das Markusevangelium (als erste Reaktion auf die Zerstörung des Tempels) die Zerstörung als Strafgericht über die Juden ansieht. Als Quintessenz der markinischen Aussage zum Tempel identifiziert er das Tempelwort in Mk 14,58. Dieses habe Markus der anti-christlichen Polemik entnommen⁴ und in den ihm vorliegenden Zusammenhang eingefügt. Indem er die beiden Adjektive χειροποίητος und ἀχειροποίητος ergänzt, verschärfe er die Aussage und mache sie sich selbst zu eigen.⁵ Nun ist es jedoch schwer verständlich, warum ausgerechnet eine Quelle, von der sich der Autor explizit distanziert, indem er sie als „falsches Zeugnis“ darstellt, die zentrale Aussage des Autors enthalten soll (während andere Quellen, die der Autor unkommentiert übernimmt, nach Gastons Ansicht zu der Autorintention im Widerspruch stehen können). Aber Gaston geht sogar so weit, daß er das Tempelwort in Mk 14,58

² Vgl. etwa die Kritik von GASTON, Stone, 4.

³ Vgl. GASTON, Stone, 1–6.

⁴ Daß Jesus selbst den Tempel zerstören wolle, wurde den Christen nach Gastons Rekonstruktion von jüdischen Gegnern unterstellt (vgl. GASTON, Stone, 70).

⁵ Um eine eigene Quellenkritik bemüht sich Gaston an dieser entscheidenden Stelle nicht, sondern beschränkt sich neben einem allgemeinen Verweis auf Bultmann auf Formulierungen wie: “are widely recognized to be additions of the evangelist” (GASTON, Stone, 69)

zum Schlüssel seiner Markusinterpretation macht, der sich selbst solche Bemerkungen unterordnen müssen, die von ihrem Charakter her eindeutig redaktionell sind. Besonders deutlich wird dies an Gastons Interpretation des Winzergleichnisses in Mk 12,1–12.⁶ So entsteht in Gastons Interpretation der Gegensatz zwischen einer vormarkinischen Tradition, die dem Tempel grundsätzlich positiv gegenübersteht, und einer markinischen Redaktion, die tempelkritisch und antijüdisch ist. Begründet wird dieser Gegensatz durch die zweifelhafte Einschätzung des Tempelworts in Mk 14,58 als Kernthese der markinischen Tempeltheologie.

In der neutestamentlichen Exegese wird jedoch in der Regel die Haltung Jesu selbst und der vormarkinischen Jesusüberlieferung als tempelkritisch angesehen, was schon allein wegen der vielfältigen Überlieferung eines in irgendeiner Weise gegen den Tempel gerichteten Jesuswortes naheliegt.⁷ Von vielen Exegeten wird darüber hinaus behauptet, daß diese Tempelkritik in einer grundsätzlichen Ablehnung des jüdischen Opferkults begründet ist, der durch den Sühnetod Jesu obsolet geworden sei. Die ausführlichste und sorgfältigste Begründung für diese These hat Jostein Ådna vorgelegt, auf den ich deshalb in aller Kürze eingehen möchte.

Ådnas Arbeit besticht durch eine sorgfältige Aufarbeitung sowohl der religions- und motivgeschichtlichen, als auch der wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Hintergründe der Tempelthematik im Markusevangelium. Allerdings kann mich seine Gesamtinterpretation trotz dieser hervorragenden Materialaufbereitung nicht überzeugen. Dies sei anhand seiner Interpretation der Tempelaktion Jesu (nach Mk 11,15–18) kurz erläutert.⁸ Ådna bietet eine sehr genaue Darstellung der historischen und ökonomischen Hintergründe der Aktion Jesu. Den historischen Kern sieht er im Umstürzen der Tische der Geldwechsler und der Läden der Taubenverkäufer. In bezug auf die Deutung dieser Aktion besteht Ådna zu Recht darauf, daß das Wort *ληστῆς* in Mk 11,17 von seinem Hintergrund in Jer 7,11 her zu verstehen ist. Bei seiner Interpretation von Jer 7 schleicht sich jedoch eine entscheidende Bedeutungsverschiebung ein: Aus den konkreten Unrechtstaten, die Jeremia seinen Zuhörern vorwirft und zu denen an erster Stelle die Unterdrückung von Witwen und Waisen⁹ zählt, wird bei Ådna unversehens eine abstrakte „Sündhaftigkeit“¹⁰, gegen die eine Umkehr allein nicht mehr hilft. Nur so gelingt es ihm, das Thema „Sühne“ in den markinischen Text hineinzulesen. Mei-

⁶ Hier widerspricht selbst der erzählerische Rahmen in Mk 12,12 (der wegen seiner Verbindungen zu Mk 11,18 und 14,1f. als redaktionell anzusehen ist) der von Gaston behaupteten ‚eigentlichen‘ markinischen Bedeutung (GASTON, Fall, 476).

⁷ Vgl. hierzu den Beitrag von Folker SIEGERT in diesem Band.

⁸ Auch Jostein Ådna hält das Jesuswort in Mk 14,58 für echt und schlägt sogar eine aramäische Rückübersetzung vor (vgl. ÅDNA, Stellung, 128). Warum Markus sich nur von einer bestimmten Deutung dieses Logions distanziert haben soll, nicht aber von seinem Wortlaut (vgl. ÅDNA, Stellung, 113–116), bleibt unklar. Für eine ausführliche Kritik ist hier leider kein Platz.

⁹ Ein Thema, das von Markus in Mk 12,40–44 explizit aufgegriffen wird (siehe dazu unten).

¹⁰ ÅDNA, Stellung, 274.

nes Erachtens läßt sich Adna hier von seinem durch die lutherische Anthropologie geprägten Vorverständnis verleiten.¹¹

Das Problem der Voreingenommenheit läßt sich jedoch nur lösen, wenn die vorliegenden Quellen als Korrektiv ernst genommen werden. Deshalb sind die eigenen motiv- oder redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktionen an den expliziten Aussagen des Textes zu messen, anstatt umgekehrt die expliziten Aussagen des Texten den eigenen prekären Konstruktionen unterzuordnen.

II. Die christlichen Gemeinden im Jüdischen Krieg

Wie haben die Christen den Jüdischen Krieg erlebt? Wie haben sie auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. reagiert? Wenn man Flavius Josephus' Berichte über den Jüdischen Krieg liest, könnte man den Eindruck gewinnen, als hätte es die Christen zu diesem Zeitpunkt der Geschichte noch gar nicht gegeben oder als hätten sie mit dem Jüdischen Krieg und seinen Auswirkungen auf die jüdische Diaspora nicht das geringste zu tun gehabt. Beides ist jedoch historisch höchst unwahrscheinlich. Die verfügbaren historischen Indizien sprechen eher dafür, daß viele Christen von den Wirren um den Jüdischen Krieg direkt oder indirekt betroffen waren und daß das Christentum insgesamt diese Zeit als Krise erfahren hat.

Am stärksten betroffen waren die Judenchristen in Galiläa und Judäa, von denen man mit großer Sicherheit annehmen kann, daß sie als Juden unmittelbar in die Kriegshandlungen involviert gewesen sind. An der einzigen Stelle, an der Flavius Josephus (vom umstrittenen Testamentum Flavianum abgesehen) Christen erwähnt, unterscheidet er sie nicht als besondere Gruppe. In seinem Bericht über den Tod des Herrenbruders Jakobus bezeichnet er diesen zwar als „Bruder Jesu, des sogenannten Christus“ (τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ios. ant. Iud. XX,200), kennzeichnet ihn aber genauso wenig wie seine Mitverurteilten als Vertreter einer besonderen Gruppe oder gar einer anderen Religion. Vielmehr berichtet Josephus, daß die gesetzestreue Jerusalemer Bevölkerung auf seine Hinrichtung mit Empörung reagierte. Die Judenchristen in Galiläa und Judäa werden den Jüdischen Krieg also als Teil der jüdischen Bevölkerung erlebt haben und standen deshalb vor der gleichen Entscheidung wie andere Juden: Entweder schlossen sie sich dem Aufstand an und kämpften an der Seite ihrer jüdischen Volksgenossen gegen die Römer, oder sie lehnten den Aufstand ab und traten für eine friedliche Beziehung zu den Römern ein. Dann blieb ihnen in den meisten Fällen angesichts des Drucks, der durch die jüdische Kriegspartei ausgeübt wurde, nur die Flucht. Bestätigt wird diese Rekonstruktion der Situation der Christen

¹¹ Da hilft es auch nicht, daß er denjenigen, die mit einem anderen Vorverständnis an die Texte gehen, ideologische Voreingenommenheit vorwirft (vgl. Adna, Stellung, 342 Anm. 24).

in Judäa und Galiläa durch die späteren Berichte über die Flucht der Jerusalemer Urgemeinde nach Pella (vgl. Eus. HE III, 5,3).

Kaum anders wird es den Judenchristen in den Teilen der jüdischen Diaspora ergangen sein, auf die nach der Darstellung des Josephus der Jüdische Krieg übergegriffen hat. Ob es sich um Pogrome gegen die jüdische Bevölkerung gehandelt hat oder um gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen Juden und Nicht-Juden oder aber um Kämpfe zwischen jüdischen Kriegsbefürwortern und Kriegsgegnern: In allen diesen Fällen waren die Judenchristen als Teil der jüdischen Bevölkerung in die Konflikte direkt involviert.

Was aber ist mit den nicht-jüdischen Christen? Auch sie dürften in den Augen ihrer paganen Nachbarn mit dem Judentum in Verbindung gebracht worden sein. Denn aufgrund ihres Monotheismus und der Verehrung jüdischer Schriften hoben sie sich deutlich genug von ihrer paganen Umwelt ab. Martin Goodman geht davon aus, daß die paganen römischen Schriftsteller erst ab dem Ende des 1. Jh.s klar zwischen Juden und Christen unterschieden.¹² Unabhängig davon, wie die Heidenchristen selber ihr Verhältnis zum Judentum bestimmt haben, konnten sie unter den Verdacht geraten, mit den Juden zu sympathisieren.¹³ Möglicherweise haben sie sich, um diesen Verdacht zu entkräften, antijüdischen Pogromen angeschlossen (Zeugnisse dafür gibt es nicht), aber auch in diesem Fall unterschiede sich ihre Ausgangssituation von derjenigen der paganen Bevölkerung.

Für die Christen, die in den Teilen des römischen Reiches lebten, die nicht unmittelbar durch den Jüdischen Krieg betroffen waren, ist zu bedenken, daß Jerusalem das Zentrum der frühen Christenheit war. So hat Paulus zum Beispiel in seinen heidenchristlichen Gemeinden Sammlungen für die Heiligen in Jerusalem organisiert.¹⁴ Mit der Zerstörung Jerusalems hat das Christentum sein Zentrum verloren, so daß auch Christen, die nicht in die Ereignisse um den Jüdischen Krieg involviert waren, diese Entwicklung als Krise erfahren haben dürften.

Aufgrund dieser Vorüberlegungen ist es berechtigt, Josephus' Darstellungen der Auswirkungen des Jüdischen Kriegs auf Teile der jüdischen Diaspora für ein genaueres Verständnis der Situation christlicher Gemeinden auszuwerten, wie es Ludger Schenke in seiner Monographie zum Markusevangelium getan hat.¹⁵ Die Situation der christlichen Gemeinden, ob sie nun jüdisch, nicht-jüdisch oder gemischt waren, dürfte in der Darstellung des Josephus der Situation derjenigen in der jüdischen Diaspora entsprechen, die zwischen die Fronten geraten waren: Einerseits konnten sie mit Gewalt von Seiten der Römer und paganer Bevölkerungsteile rechnen, die sie als Juden oder judenfreundlich ansahen. Andererseits gerieten sie in Konflikt mit der jüdischen Kriegspartei, die sie als Verräter an der ge-

¹² Vgl. GOODMAN, *Reactions*, 33f.

¹³ Warum MARCUS, *War*, 453, die Möglichkeit, daß die markinische Gemeinde Opfer heidnischer Pogrome gewesen sein könnte, ausschließt, ist mir nicht plausibel.

¹⁴ Zur Jerusalem-Kollekte vgl.: Röm 15,26f; I Kor 16,1-4; II Kor 8,4; 9,1f.12-14; Gal 2,10.

¹⁵ SCHENKE, *Markusevangelium*, 11-28.

meinsamen Sache ansah, weil sie den Aufstand nicht unterstützten. Aber auch die Möglichkeit, daß ein Teil der Christen den Aufstand direkt unterstützt hat, ist nicht auszuschließen.

Bestätigt wird dieses Bild durch spätere historische Notizen bei den Kirchenvätern. Denn trotz der antijudaistischen Deutungen, die die Zerstörung des Jerusalemer Tempels in der Literatur der Kirchenväter erfahren hat, bleibt bei ihnen das Bewußtsein wach, daß der Jüdische Krieg auch für die Christen nicht einfach eine Selbstbestätigung, sondern eine Katastrophe war. Origenes¹⁶ und Sulpicius Severus¹⁷ behaupten sogar, daß das Ziel der Römer die Zerstörung sowohl des Judentums als auch des Christentums gewesen sei.¹⁸

III. Zeitgeschichtliche Bezüge in der Endzeitrede Mk 13

Vor diesem Hintergrund drängt sich die Frage auf, wie die christlichen Autoren diese Katastrophe in ihren Schriften verarbeitet haben. Allerdings ist hier eine Antwort nicht leicht. Die Schwierigkeiten beginnen im Falle des Markusevangeliums damit, daß es weder eine historische Darstellung des Jüdischen Kriegs noch ein theologischer Traktat über den Verlust des Tempels ist, sondern eine Darstellung des Lebens Jesu.

Ist es schon schwierig, die historische Zuverlässigkeit der markinischen Jesus-Biographie zu überprüfen, so ist es umso riskanter, von der erzählten Welt des Markusevangeliums auf die historische Situation vierzig Jahre nach den erzählten Ereignissen zu schließen. Wie riskant der Schluß von der erzählten Welt auf die Wirklichkeit ist, zeigt sich insbesondere an der Endzeitrede in Mk 13, auf die sich die inzwischen übliche Datierung des Markusevangeliums auf die Zeit kurz vor oder nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. stützt.

Der Text ist von traditionellen apokalyptischen Motiven so sehr durchsetzt, daß es schwierig ist, literarische Motive von zeitgeschichtlichen Anspielungen zu unterscheiden. John Donahue kommt daher zu dem Schluß, daß sich der Versuch, das Markusevangelium anhand von Mk 13 zu datieren, als Sackgasse erwiesen habe, weil die apokalyptische Sprache dieses Textes zu verschlüsselt sei und zu sehr auf traditionellen Motiven aufbaue.¹⁹ Aber aus der Tatsache, daß ein Motiv

¹⁶ „Convenerunt enim terrae, senatus, populusque et principes Romani, ut expugnent nomen Iesu et Israhel simul“ (Orig. Homiliae in Iesu nave IX, 10).

¹⁷ „At contra alii et Titus ipse euertendum in primis templum censebant, quo plenius iudaeorum et christianorum religio tolleretur“ (Sulp. Sev. Chronica II,30,4). Auch Sulpicius ist im übrigen der Meinung, daß die Zerstörung des Tempels eine Strafe für den Tod Christi sei (ebd.).

¹⁸ Vgl. hierzu LAMPE, Reflection, 156. Lampes Darstellung ist auch deshalb aufschlußreich, weil er ehrlich genug ist, darauf hinzuweisen, daß seine eigene antijudaistische Deutung der Tempelzerstörung von den antiken christlichen Autoren nicht unbedingt geteilt wird.

¹⁹ DONAHUE, Quest 836. In einem späteren Aufsatz tritt er dann für eine Lokalisierung des Markusevangeliums in Rom in der Zeit nach der neronischen Christenverfolgung ein (vgl. DONAHUE,

traditionell ist, folgt noch nicht, daß es nicht auch zur aktuellen Situation passen kann. Die Verwendung von biblischen und apokalyptischen Motiven kann für antike Leser sogar die Plausibilität der historischen Darstellung gesteigert haben, weil nur das glaubwürdig ist, was mit dem Erwartungshorizont übereinstimmt, der durch die eigene kulturelle Überlieferung geschaffen wird.²⁰ Zur Beantwortung der Frage, wo die erzählte Welt auf die historische Hintergrundsituation hin transparent wird, müssen also andere Kriterien gefunden werden.

Peter Müller²¹ hat den Vorschlag gemacht, die zeitgeschichtlich relevanten Aussagen durch eine Analyse der Zeitstruktur der Endzeitrede herauszufiltern. Ganz grob läßt sich die Rede in *drei Teile* aufteilen: Der erste Teil (Mk 13,5b–23) wird durch die Warnung (βλέπετε) vor falschen Propheten, die sich als Christus ausgeben (Mk 13,5b–6 und 13,21–23), gerahmt und zusätzlich durch eine Bemerkung im Perfekt abgeschlossen: „Ich habe euch alles vorausgesagt.“ Es folgt ein kurzer Teil (Mk 13,24–27) mit rein futurischen Aussagen, in dem die endzeitliche Ankunft des ‚Menschensohns‘ vorausgesagt wird, der kommt, um die Auserwählten zu sammeln. Der abschließende dritte Teil enthält verschiedene Reflexionen über den Zeitpunkt des Endes und wird mit der wiederholten Mahnung zur Wachsamkeit abgeschlossen.²² Müller macht darauf aufmerksam, daß diese drei Teile jeweils unterschiedliche *Zeitstrukturen* aufweisen. Der mittlere Teil (V. 24–27) ist der einzige Abschnitt der Rede, der nur futurische Aussagen enthält. Was hier angekündigt wird, liegt nicht nur für die Figuren der erzählten Welt, sondern auch für Autor und Leser des Evangeliums noch in der Zukunft. Im Gegensatz dazu ist der letzte Teil durch präsentische Aussagen geprägt. Dieser Teil greift die Eingangsfrage der Jünger auf und reflektiert in allgemeiner Form die Möglichkeit, die Frage nach dem Zeitpunkt zu beantworten. Die Antwort fällt negativ aus: Den genauen Zeitpunkt weiß keiner (V. 32). Also bleibt nur übrig, wachsam zu sein. Diese präsentische Reflexion und der Aufruf zur Wachsamkeit sind im Rahmen der erzählten Welt nur an einen Kreis von Auserwählten gerichtet: die vier Jünger Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas. Am Schluß der Rede wird der Zuhörerkreis jedoch virtuell erweitert: „Was ich euch sage, sage ich allen“ (ὁ δὲ ὑμῖν λέγω πᾶσιν λέγω, V. 37). Diese Bemerkung sprengt den engen Rahmen der erzählten Welt: Was Jesus den vier Jüngern sagt, gilt prinzipiell allen. Aber die einzigen, die außer den vier Jüngern diese Ausweitung des Zuhörerkreises bemer-

Windows 20–23). Wie aber die in Mk 13,9–13 vorausgesagte Situation zur neronischen Verfolgung passen soll, ist mir unklar.

²⁰ Vgl. die Überlegungen von Frank KERMODE (Genesis, 101–114) über „history-like writing“.

²¹ Seinen Lösungsansatz für das Problem der Verwendung traditioneller Motive erläutert er in den methodologischen Vorüberlegungen (MÜLLER, Zeitvorstellungen, 209f.) und im Zusammenhang mit der Frage nach dem zeitgeschichtlichen Kontext (226f.).

²² Neben MÜLLER, Zeitvorstellungen, 213–215, vertreten auch die meisten anderen Exegeten diese Dreiteilung (vgl. zum Beispiel KELBER, Kingdom, 126).

ken und sich deshalb direkt angesprochen fühlen, sind die Leser und Zuhörer des Evangeliums.

Durch diese Generalisierung am Ende der Rede können retrospektiv alle an die vier Jünger gerichteten Anweisungen auch als Aufforderung an die Leser verstanden werden. Abgesehen von den Mahnungen zur Wachsamkeit in den Versen 33 bis 37 finden sich diese Anweisungen jedoch nur im ersten Teil der Rede. Dieser ist durch Aussagen geprägt, in denen auf den *Eventualis* mit ὅταν eine Reihe von präsentischen Imperativen in der 2. Person Plural folgt. Eine Abweichung davon findet sich nur bei der Ankündigung des „Greuels der Verwüstung“. Zwar wird auch diese Ankündigung mit ὅταν eingeleitet, aber es folgt eine Kette von Imperativen in der 3. Person Singular, die mit einer Ausnahme im Aorist stehen. Hier wird auf ein punktuelles Ereignis in einer unbestimmten Zukunft vorbereitet. Die anschließenden allgemeinen Warnungen machen es zudem wahrscheinlich, daß dieses Ereignis auch für den Autor noch in der Zukunft liegt.²³

Demgegenüber haben die an die Jünger gerichteten präsentischen Imperative iterativen Charakter. Was hier angekündigt wird, liegt für den Sprecher Jesus zwar in einer unbestimmten Zukunft, aber es kann sich zu verschiedenen Zeiten ereignen und ist deshalb grundsätzlich auch in der Zeit der Leser des Evangeliums möglich. An zwei Stellen wird das besonders deutlich: In den Versen 9 und 23 wird der Warnruf βλέπετε mit einem betonenden ὑμεῖς verbunden. In V. 9 leitet der Text damit von der allgemeinen Ankündigung von Kriegen und Naturkatastrophen auf das über, was den Jüngern selbst konkret bevorsteht. In V. 23 wird die Warnung vor den falschen Messiasprätendenten noch einmal ausdrücklich an die Zuhörer gerichtet. Die für die Gegenwart der Leser relevanten Zukunftsaussagen befinden sich also in den betont an die Zuhörer gerichteten Versen 9–13 und der rahmenden Warnung vor den falschen Propheten in den Versen 5–6 und 21–23.

Die sprachliche Form drängt dazu, die Endzeitrede in Mk 13 als Anweisung für die Gegenwart der Leser des Evangeliums zu lesen. Um was für eine Gegenwart aber handelt es sich? Ein entscheidendes Indiz ergibt sich schon aus dem erzählerischen Rahmen, demzufolge die Endzeitrede als Antwort auf die Frage gedacht ist, wann mit der Zerstörung des Tempels, die Jesus in Mk 13,2 angekündigt hat, zu rechnen ist. Die Situation der Leser muß also in engem Zusammenhang mit dieser Ankündigung stehen. Alles Weitere ergibt sich aus den Voraussagen und Anweisungen, die den Zuhörern in der Endzeitrede gegeben werden. Die erste Stelle, an der sich Jesus betont an die mit „ihr“ (ὑμεῖς) angesprochene Gruppe wendet, die am Ende der Rede mit „allen“ identifiziert wird, ist Mk 13,9. Hier werden den Zuhörern Verfolgungen sowohl durch jüdische als auch durch römische Behörden vorausgesagt. Ein solches Detail paßt nicht zu einer Situation, in der die Christen nur von römischen Behörden verfolgt wurden, wie zum Beispiel

²³ Vgl. MÜLLER, Zeitvorstellungen, 226f.

während der neronischen Verfolgungen.²⁴ Zu dem Szenario, das ich für die Situation der Christen im Jüdischen Krieg rekonstruiert habe, paßt diese Ankündigung dagegen sehr gut. Denn in den Konflikten, die sich gerade zu Beginn des Krieges in der jüdischen Diaspora entzündet haben, konnten die christlichen Gemeinden leicht zwischen die Fronten geraten. Außerdem macht die Warnung vor Synagogenstrafen nur für diejenigen Sinn, die als Juden der jüdischen Gerichtsbarkeit unterliegen. Gut in den Kontext des Jüdischen Krieges paßt auch die Ankündigung, daß die engsten Verwandten einander dem Tode ausliefern werden. Mk 13,12 ist zwar deutlich an Mi 7,6 angelehnt und damit ein traditionelles Motiv, das zudem in neutestamentlichen Texten sehr häufig auftaucht, aber es könnte gerade den Sinn haben, die eigene Situation in den Horizont der kulturellen Tradition zu stellen.²⁵

Die zweite Stelle, an der sich Jesus explizit an ein „ihr“ – also an „alle“ – wendet, folgt unmittelbar auf die zweite Warnung vor falschen Messiaspräsidenten. Die Warnung vor falschen Propheten, die sich als Messias ausgeben, rahmt den Teil der Endzeitrede, der durch relationale Zukunftsaussagen geprägt ist, und hat deshalb für die Situation der Adressaten eine besondere Bedeutung. Auch bei dieser Warnung handelt es sich um ein traditionelles Motiv. Daß zum Beispiel „Zeichen und Wunder“ das Kennzeichen falscher Propheten seien, die Israel zur Apostasie verführen wollen, wird schon in Dtn 13,2 behauptet. Dennoch dürfte diese Warnung – wegen des Gewichts, das ihr als Inklusion zukommt – für die Adressaten des Markusevangeliums von akuter Bedeutung gewesen sein. Wahrscheinlich war die Hoffnung auf eine baldige Parusie Christi die Variante, in der Christen ein göttliches Eingreifen als Rettung aus der Krise des Jüdischen Krieges erwartet haben.²⁶ Denkbar ist auch, daß christliche Propheten durch eine Identifikation mit dem auferstandenen Christus die Parusie bewußt inszeniert haben.²⁷ Auch Josephus berichtet von falschen Messiaspräsidenten, die gerade in den Momenten in Erscheinung traten, in denen die Situation besonders ausweglos war. Das bekannteste Beispiel ist Simon bar Giora, der zu einem Zeitpunkt, als die Einnahme Jerusalems nur noch eine Frage der Zeit war, auf den Mauern des Tempels eine Epiphanie inszenierte (vgl. *Ios. bell. Iud.* VII, 29–31).²⁸ Noch deutlichere Parallelen zur markinischen Endzeitrede weist Josephus' Bericht über Jonathan den Weber auf, der nach der Niederschlagung des Aufstands die Juden von Ky-

²⁴ Gegen DONAHUE, *Windows* 214.

²⁵ Ähnlich verwendet Wolf Biermann Mi 7,1–5 in seiner „Bibel-Ballade“ (BIERMANN, *Ikarus*, 26–29).

²⁶ Diese These vertreten neben MÜLLER, *Zeitvorstellungen*, 229, unter anderem KELBER, *Kingdom*, 124–126, und LÜHRMANN, *Markus*, 467.

²⁷ Werner H. Kelber geht sogar davon aus, daß die Identifikation mit dem auferstandenen Christus die typische Form war, in der Jesuslogien überliefert wurden (vgl. KELBER, *Gospel*, 201–203).

²⁸ Vgl. MARCUS, *War*, 458.

rene mit dem Versprechen, „Zeichen und Erscheinungen zu zeigen“ (σημεῖα καὶ φάσματα δεῖξειν, Ios. bell. Iud. VII, 438) in die Wüste hinausführte.²⁹

IV. Der Tempel im Markusevangelium

Wenn man das Markusevangelium als zeitgeschichtliches Dokument aus der Zeit des Jüdischen Kriegs ansehen kann, stellt sich die Frage, wie die Zeitgeschichte in diesem Text verarbeitet wird. Einen ersten Anhaltspunkt dafür bietet die Tempelthematik. Allerdings ist auch hier Vorsicht geboten. Denn die meisten Aussagen über den Tempel im Markusevangelium sind in hohem Maße enigmatisch und lassen eine Vielzahl von Deutungen zu.³⁰ So ist das Tempelwort im Prozeß Jesu (Mk 14,58) an sich schon rätselhaft. Darüber hinaus wird es vom Erzähler noch als „falsches Zeugnis“ entwertet. Auch die Notiz vom Zerreißen des Tempelvorhangs (Mk 15,38) hat eine Unzahl an Deutungen hervorgerufen, ohne daß sich nur annähernd ein Konsens dazu abzeichnet.³¹ Zwar legen die Rahmung durch den Tod Jesu (Mk 15,37) und das ‚Bekenntnis‘ des Hauptmanns (Mk 15,39) den Verdacht nahe, daß sie nicht einfach deskriptiv gemeint ist, sondern eine symbolische Bedeutung hat. Aber worin diese symbolische Bedeutung liegt, läßt sich aus dem Text selbst nicht bestimmen. Ähnliches gilt auch für die Verfluchung des Feigenbaums in Mk 11,12–14.20–25, die dadurch, daß sie die Perikope von der ‚Tempelreinigung‘ rahmt, in Verbindung mit der Tempelthematik steht. Aber selbst wenn man sie in den Kontext des biblischen Feigenbaummotivs stellt (und damit den markinischen Text bereits verläßt), ist ihre Bedeutung alles andere als eindeutig.³²

An allen diesen Stellen ist der Text offen. Ich muß als Leser meine eigene Phantasie einbringen, „zwischen den Zeilen lesen“ oder literarische und historische Kontexte einbeziehen, um diesen Aussagen einen Sinn zu geben. Die meisten Ausleger machen sich diese Offenheit des Textes zunutze und gebrauchen gerade diese Stellen ungeniert als Sprungbrett für ihre gelehrten Interpretationen. Ein Beispiel dafür ist die Tendenz der Forschung, das vom Erzähler als „falsch“ bezeichnete Tempelwort in Mk 14,58 zur Quintessenz der markinischen Tempel-

²⁹ Vgl. SCHENKE, Markusevangelium, 22f.

³⁰ Die Tempelthematik durchzieht die Kapitel 11–15 des Markusevangelium. Schlüsselstellen sind: die Vertreibung der Händler und Wechsler aus dem Tempel (Mk 11,15–18), das Scherflein der Witwe (Mk 12,41–44), die Ankündigung der Zerstörung des Tempels (Mk 13,2), das falsche Tempelwort im Prozeß vor dem Hohen Rat (Mk 14,58) und im Munde der Spötter unter dem Kreuz (Mk 15,29) und das Zerreißen des Tempelvorhangs (Mk 15,38). Darüber hinaus ist darauf zu achten, daß die Lehrgespräche in Mk 11,27–12,44 bewußt im Tempel lokalisiert werden (vgl. Mk 14,49).

³¹ Vgl. FELDMEIER, Gekreuzigte, 214–217 und 227–229.

³² Wie vieldeutig dieses Motiv ist, zeigt BÖTTRICH, Jesus, 342–348.

theologie zu machen.³³ Verheerend ist dabei die Neigung, eher die expliziten Aussagen des Textes von der Interpretation der offenen Stellen her zu lesen als umgekehrt.

Angesichts der Gefahren, die sich aus der Offenheit des Textes ergeben, ist es sinnvoll, den Grundsatz zu beherzigen, mit dem Robert Horton Gundry seinen Markuskommentar einleitet: „Das Markusevangelium enthält keine Chiffren, keine verborgenen Bedeutungen, keine Taschenspielertricks: [...] Nichts von alledem. Seine Bedeutung liegt auf der Oberfläche.“³⁴ Für die Tempelthematik bedeutet das konkret: Es empfiehlt sich, (a) dort anzufangen, wo Markus das Tempelthema einführt, und sich bei der Interpretation auf das zu konzentrieren, was an der Textoberfläche explizit ausgesagt wird. Erst anschließend kann man fragen, wie die hier gesetzten Wegmarkierungen (b) im Markusevangelium fortgeführt werden und wie sie sich aus dem (c) literarischen und (d) historischen Kontext erhellen lassen.

(a) Die Stelle, an der Markus das Tempelthema einführt, ist die sogenannte Tempelreinigung in Mk 11,15–19. Genau genommen taucht das Heiligtum zuerst in Mk 11,11 auf. Nach seinem triumphalen Einzug in Jerusalem geht Jesus geradewegs in den Tempel und schaut sich alles rundherum an. Mehr geschieht hier noch nicht. Jesus reagiert auf das, was er sieht, nicht unmittelbar,³⁵ sondern erst am nächsten Tag. Die in Mk 11,15f. geschilderte Aktion Jesu ist aus markinischer Sicht also keine spontane Handlung, sondern wohlüberlegt. Sie richtet sich explizit gegen die ökonomischen Aspekte des Heiligtums: gegen Käufer und Verkäufer im allgemeinen, gegen die Geldwechsler und Taubenverkäufer im besonderen und gegen jeden, der irgendein Gerät durch den Tempel trägt. Der ökonomische Aspekt wird durch das verwendete Vokabular unterstrichen.³⁶

Anschließend erläutert Jesus, was er tut. Der erste Teil der Erläuterung besteht aus einem Zitat aus dem Jesajabuch (Jes 56,7 in Mk 11,17): „Mein Haus soll ein Haus des Gebets für alle Völker genannt werden.“ Dieses Zitat bewertet den Tempel positiv als „Haus Gottes“ und qualifiziert ihn genauer als „Gebetshaus für alle Völker“. Diese positive Wertschätzung ist der Ausgangspunkt für alles, was im weiteren Verlauf der Erzählung über den Tempel gesagt wird. Aber schon der zweite Teil der Erläuterung Jesu enthält eine Anklage: „Ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht.“ Dies ist zwar eine negative Aussage über den Tempel, aber nicht in dem Sinne, daß er an sich schlecht wäre, sondern daß er dazu gemacht wurde. Das Grundproblem besteht darin, daß der an sich gute Tempel, das

³³ Vgl. außer GASTON, Stone, und ADNA, Stellung, (siehe oben) etwa BIGUZZI, Tempio, 114–134 und 173.

³⁴ GUNDRY, Mark, 1: “The Gospel of Mark contains no ciphers, no hidden meanings, no sleight of hand: [...] None of those. Mark’s meaning lies on the surface.”

³⁵ Wie zum Beispiel in der matthäischen Parallele (Mt 21,1–13).

³⁶ Mk 11,15 verwendet in gehäufte Form ökonomische Begriffe: πωλέω (zweimal), ἀγοράζω, τράπεζα und κολλυβιστής.

„Haus Gottes“, korrumpiert wurde. Gegen wen sich die Anklage richtet, wer also mit dem „ihr aber“ (ὁμεῖς δέ) in V. 17 gemeint ist, wird in der Einleitung der Rede nicht gesagt, vom Erzähler also im Unklaren gelassen. Gleich im Anschluß aber wird eine Gruppe herausgegriffen, die zugehört hat und sich angesprochen fühlt: die „Hohenpriester und Schriftgelehrten“. Von ihnen wird einerseits gesagt, daß sie Jesus aus den Weg räumen wollen, andererseits, daß sie die Menge fürchten. Damit sind die Hohenpriester und Schriftgelehrten als Kontrahenten Jesu eingeführt. Gleichzeitig wird die Tempelthematik in den Konflikt zwischen Tempelführung (Hohepriester und Schriftgelehrte) und Volk eingeordnet.

(b) Die Perikope von der Tempelreinigung ist also im Unterschied zu den anderen Schlüsselstellen zur Tempelthematik erstaunlich klar: Man kann sie verstehen, ohne zwischen den Zeilen zu lesen. Für Theologen mag es unbefriedigend sein, daß sich die Aktion Jesu gegen die ökonomischen Aspekte des Heiligtums richtet. Deshalb wird häufig genau hier angesetzt, um nach einer tieferen ‚eigentlichen‘ Bedeutung zu suchen, die dann in einer fundamentalen Kultkritik bestehen soll. Aber eine explizite Kritik am Opferkult gibt es in Markusevangelium nur an einer Stelle: In Mk 12,33 erklärt ausgerechnet ein Schriftgelehrter, daß Gottes- und Nächstenliebe mehr sind als alle Brandopfer und Schlachtopfer. Für eine dezidiert „christliche“ Kritik am „jüdischen“ Opferkult gibt auch diese Stelle nicht viel her. Die Kritik am Geld spielt dagegen im Markusevangelium auch sonst eine Rolle. Schon in Mk 6,35–37 muß Jesus die Jünger umständlich darauf hinweisen, daß es nicht darum geht, für Geld Brot zu kaufen. Besonders auffällig aber ist die Perikope vom Scherflein der Witwe in Mk 12,41–44, unmittelbar nachdem Jesus seine Kritik an den Schriftgelehrten in Mk 12,40 sozial zugespitzt hat. Auch an dieser Stelle wird die Beteiligung der Witwe am Tempelkult nicht als unsinnige Unterstützung eines längst obsoleten Kultes verurteilt. Statt dessen wird Geld als Maßstab für die religiöse Hingabe in Frage gestellt.³⁷ Die Witwe wird nicht getadelt, sondern sie wird zum Beispiel dafür, wie die Schriftgelehrten „die Häuser der Witwen verzehren“ (Mk 12,40).

Diese soziale Komponente zieht sich auch durch den Konflikt zwischen Jesus und den Hohenpriestern, der in Mk 12,12 und 14,1–2 fortgeführt wird. An beiden Stellen konkretisieren die Hohenpriester und Schriftgelehrten ihren Plan, Jesus zu beseitigen. An beiden Stellen wird ausdrücklich ihre Angst vor der Menge erwähnt. Erst vor dem römischen Statthalter Pilatus gelingt es ihnen, die Menge auf ihre Seite zu ziehen, indem sie sie überreden, anstelle der Herausgabe Jesu die des Aufrührers Barabbas zu fordern. Am Ende sind alle gegen Jesus; dadurch wird aber nicht der Konflikt beseitigt, der vorher systematisch aufgebaut wurde. Die Tragik der Handlung besteht genau darin, daß auch diejenigen, die auf Jesu Seite stehen müßten, ihn am Ende verraten oder im Stich lassen.

³⁷ Auch die Perikope von der Salbung Jesu in Bethanien (Mk 14,1–11) läßt sich in den Kontext der markinischen Kritik am Geld einordnen (vgl. LÜCKING, *Mimesis*, 69–71 und 102f.).

Daß das Motiv der Völkerwallfahrt, das in dem Zitat aus Jes 56,7 in Mk 11,17 anklingt, für das Markusevangelium von besonderer Bedeutung ist, gilt in der Forschung als selbstverständlich. Interessant ist dabei, wie dieses Thema in die Handlung eingeführt wird. Denn in der Perikope von der Syrophönizierin (Mk 7,24–30) zeigt sich Jesus äußerst abweisend gegenüber Heiden und muß von der Griechin aus Tyros durch eine geschickte Argumentation erst davon überzeugt werden, daß er ihrer Tochter hilft beziehungsweise – um in der Metaphorik der Argumentation zu bleiben – daß von dem Brot, das Jesus kostenlos verteilt, auch etwas für die Heiden übrig ist. Die Öffnung gegenüber den Völkern wird also als Lernprozeß dargestellt. Meistens aber wird genau das, was man selbst erst mühsam erlernen mußte, besonders wichtig.

(c) Wie steht es um den *literarischen Kontext* der Tempelreinigung? Auch hier empfiehlt es sich, zunächst den intertextuellen Verbindungen nachzugehen, die im Text bewußt angelegt sind. Während als erster Teil der Begründung Jesu ein Zitat aus dem Jesajabuch verwendet wird, ist der zweite Teil der Begründung eine deutlich Anspielung auf die Tempelrede Jeremias, die ebenso in dem Vorwurf gipfelt, daß das Haus Gottes zur Räuberhöhle gemacht worden sei (Jer 7,11). Auch für Jeremia wird der Tempel durch soziales Unrecht korrumpiert, durch die Unterdrückung von „Fremden, Waisen und Witwen“ (Jer 7,6). Bekannt ist die Tempelrede Jeremias vor allem dadurch, daß sie die Zerstörung des Ersten Tempels voraussagt, und so enthält die Anspielung auf Jeremia implizit eine Ankündigung der Zerstörung des Tempels. Wer diese Anspielung versteht, kann auch verstehen, warum Jesus in Mk 13,2 dann ausdrücklich die Zerstörung des Tempels vorhersagt. Nicht er selbst wird ihn zerstören, wie das falsche Tempelwort in Mk 14,58 suggeriert; die Zerstörung ist vielmehr eine notwendige Folge der Korruption des Tempels. Bei Jesus wie bei Jeremia ist dabei klar, daß nur Gott selber seinen Tempel zerstören kann. Deshalb ist das – aus markinischer Sicht ‚echte‘ – Tempelwort in Mk 13,2 auch im *Passivum divinum* formuliert.

Für die Vertreibung der Händler und Wechsler gibt es zwar keine direkten Parallelen. Trotzdem können verschiedene literarische Kontexte veranschlagt werden, etwa aus den Psalmen Salomos (17,30–33) oder aus dem Sacharjabuch (14,16–21). Bei der Bedeutung, die das Jesajabuch für das Markusevangelium insgesamt und ausdrücklich auch an dieser Stelle hat, wäre zu erwägen, ob nicht auch Jes 55,1–5 im Hintergrund der Perikope steht. Dort wird das Motiv der Völkerwallfahrt („Heidenvölker, die du nicht kennst, werden zu dir kommen“, Jes 55,5) mit der Einladung Gottes an alle, die kein Geld haben, verbunden („Auch wer kein Silber hat, kommt, kauft und eßt“, Jes 55,1).

(d) Kommen wir zum *zeitgeschichtlichen Kontext*. Die Aktion Jesu richtet sich gegen Geldwechsler, Händler (insbesondere die Verkäufer von Tauben) und Personen, die Geräte durch den Tempel tragen. Um den Sinn dieser Aktion zu verstehen, ist eine genaue Kenntnis der historischen Hintergründe unerlässlich. So behaupten einige Forscher, daß das Verbot, Geräte durch den Tempel zu tragen,

nicht so gedeutet werden kann, daß keine Alltagsgeräte durch das Tempelareal getragen werden dürften, weil es aufgrund der Anlage der Tempeltore unmöglich sei, das Tempelareal als Abkürzung zu benutzen.³⁸ Mk 11,16 müsse deshalb so verstanden werden, daß Jesus das Hindurchtragen von Kultgeräten verbiete und damit den Opferkult unterbinde.³⁹ Nun gibt es jedoch in der rabbinischen Literatur Belege für das Verbot, Alltagsgeräte durch das Tempelareal zu tragen,⁴⁰ wobei dieses Verbot auch auf die Synagogen übertragen wird. Zwar mag sich diese Vorschrift auf das zerstörte Tempelareal beziehen, wo die Anordnung der Tore keine Rolle mehr spielte, aber Josephus referiert in *Contra Apionem* II, 106 ein solches Verbot ausdrücklich für die Zeit, als der Tempel noch stand.⁴¹

Auch die Kritik an den Verkäufern von Tauben begegnet in der Mischna und anderen rabbinischen Schriften.⁴² Besonders aufschlußreich ist mKer 1,7. Hier entscheidet Simeon b. Gamaliel (der in den Jahren vor der Zerstörung Jerusalems gewirkt hat), daß wegen des überhöhten Preises der im Tempel verkauften Tauben die Anzahl der erforderlichen Opfer reduziert wird. Daraufhin fiel der Preis (aufgrund der gesunkenen Nachfrage?) deutlich. Da Tauben in den meisten Fällen als Opfertiere für Arme dienten, die sich keine größeren Opfertiere leisten konnten (vgl. Lev 5,7; 12,8; 14,22.30),⁴³ liegt es in der Intention des Gesetzes, den Armen die Erfüllung der Opfervorschriften zu ermöglichen, so daß sich Simeon b. Gamaliel zu einem zusätzlichen Dispens berechtigt sah.⁴⁴ Überhöhte Preise sind in diesem Fall ein besonders schweres soziales Unrecht, weil sie eine religiöse Pflicht zum eigenen Vorteil ausnutzen; sie könnten deshalb der Hintergrund für Jesu Vorgehen gegen die Taubenhändler gewesen sein.

Für den Angriff gegen die Geldwechsler gibt es dagegen in den rabbinischen Schriften keine Parallelen. Dabei bestand die Aufgabe der Geldwechsler keineswegs darin – wie zuweilen noch zu lesen ist⁴⁵ –, „heidnische“ Münzen gegen solche Münzen einzutauschen, auf denen kein Gott abgebildet war. Tatsächlich wurde die Tempelsteuer in tyrischen Schekeln erhoben, auf denen der Stadtgott von

³⁸ Vgl. z. B. ÄDNA, Stellung, 259f., und LIMBECK, Markus-Evangelium 163f.

³⁹ So LIMBECK, Markus-Evangelium, 164. Anders argumentieren BAUCKHAM, *Demonstration*, 77f., und ÄDNA, Stellung, 261f.: Im Anschluß an Mk 11,15 müsse sich auch 11,16 auf den Tempelmarkt beziehen. Bauckham denkt dabei an Mehl, Öl und Wein, die zum Opfer bestimmt waren, Ädna an Geldtransporte. Meines Erachtens sind beide Interpretationen zu voraussetzungsvoll, weil sie σκευός mit einem technischen Sinn belegen, für den sie keine griechischen Belege angeben können.

⁴⁰ Vgl. zum Beispiel mBer 9,5.

⁴¹ „Denique nec vas aliquod portari licet in templum“ – „Schließlich ist es auch nicht erlaubt, irgendein Gerät in den Tempel zu tragen“ (Ios. c. Ap. II, 106).

⁴² Vgl. zum Beispiel mKer 1,7; bPes 57a, Targum Jonathan Hag 2,3.

⁴³ Daneben sind Tauben für folgende Fälle als Opfertiere vorgeschrieben: nach der Reinigung eines Mannes von einem Ausfluß (Lev 15,14), nach dem Ende der Monatsblutung (Lev 15,29) und für den Fall, daß ein Gottgeweihter mit einem Toten in Berührung kommt (Num 6,10).

⁴⁴ Vgl. BAUCKHAM, *Demonstration*, 76f.

⁴⁵ Vgl. GNILKA, *Evangelium*, 128.

Tyrus abgebildet war. Allerdings scheint diese Tatsache im zeitgenössischen Judentum genauso wenig auf Kritik gestoßen zu sein wie später bei den Rabbinen. Der tyrische Schekel zeichnete sich durch seine hohe Wertbeständigkeit aus. Im Unterschied zu anderen antiken Münzen blieb sein Silbergewicht über die Jahrhunderte sehr konstant.⁴⁶ Er war deshalb besonders geeignet, die strengen Anforderungen an das Silbergewicht zu erfüllen, die in Ex 30,13 aufgestellt werden.

Worauf könnte sich die Kritik Jesu (beziehungsweise des Markusevangeliums) bezogen haben? Ein möglicher Angriffspunkt liegt in der Anlage der Tempelsteuer selbst: Als reine Kopfsteuer war sie sozial äußerst problematisch.⁴⁷ Man könnte das Beispiel vom Scherflein der Witwe von daher auch als Kritik an dem abstrakten Gleichheitsprinzip verstehen, das der Kopfsteuer zugrunde liegt. Allerdings ist die Witwe als Frau gar nicht verpflichtet, die Tempelsteuer zu zahlen. Von daher liegt es nahe, daß sich der Angriff gegen die Geldwechsler in Mk 11,15 nicht gegen die Tempelsteuer an sich richtet,⁴⁸ sondern gegen ihren Mißbrauch. Ein weiteres Indiz dafür ist die seltene Bezeichnung *κολλυβιστής* für „Geldwechsler“ (anstelle des üblichen *τραπεζίτης*). Sie ist von dem Wort *κόλλυβος* (aram. *סִלְבָּן*) abgeleitet, mit dem der Aufschlag für den Geldwechsler bezeichnet wird.⁴⁹ Neben dem Profit der Geldwechsler konnten auch andere finanztechnische Funktionen, die der Jerusalemer Tempel wie andere antike Tempel übernommen hatte, als Mißbrauch empfunden worden sein, etwa die Einlagerung von privatem Geldvermögen und von Schuldscheinen.⁵⁰ Der Tempel stellte ein ausgedehntes ökonomisches System dar, zu dem auch das Monopol für den Verkauf von Tauben als Opfertieren und die Marktaufsicht über den Verkauf der anderen Opfertiere gehörte. Die Aktion Jesu richtet sich gezielt gegen den äußeren Teil dieses Systems und kann deshalb als Angriff auf die Finanzverwaltung des Tempels insgesamt verstanden werden.

Eine Kritik an der Tempelpriesterschaft in den Jahren zwischen 6 v. Chr. und 60 n. Chr. enthält auch bPes 57a, wo die priesterlichen Familien, die in dieser Zeit die Hohenpriester stellten, wegen Intrigen, Nepotismus und Korruption angeklagt werden. Welches soziale Konfliktpotential mit den finanztechnischen Funktionen des Tempels verbunden war, wird an einer Szene aus dem *Bellum Judaicum* deutlich, in der die Aufständischen die in den Tempelarchiven deponier-

⁴⁶ Vgl. BEN-DAVID, Jerusalem, 8–16.

⁴⁷ Der mosaische Gesetzestext ist sich dessen durchaus bewußt (vgl. Ex 30,15).

⁴⁸ Gegen BAUCKHAM, Demonstration, 73f., der das Vorgehen gegen die Geldwechsler im Anschluß an Mt 17,24–27 als Angriff gegen die Tempelsteuer versteht. Das Scherflein der Witwe stünde für das Alternativmodell einer freiwilligen Abgabe. Das Problem liegt in der Auslegung von Mt 17,24–27: Meines Erachtens bezieht sich diese Perikope im matthäischen Kontext auf die Frage, wie Judenchristen zum *fiscus Judaicus* stehen, der in der Zeit des Matthäus die Tempelsteuer ersetzt hat.

⁴⁹ Vgl. SPICQ, Notes, 431f. Das Wort ist außerhalb der Evangelien und der Kirchenväterkommentare zur Stelle fast nirgendwo belegt.

⁵⁰ Zur Funktion des Tempels als Bank vgl. HAMILTON, Cleansing, 366–370.

ten Schuldscheine verbrennen, um sich – wie Josephus meint – den Unmut der Besitzlosen gegen die Besitzenden zunutze zu machen (vgl. *Ios. bell. Iud. II, 427*). Nicht zufällig ist dies die erste Aktion, in der sich der Volkszorn in Jerusalem entlädt.

„Zusammen mit diesen trugen sie das Feuer zu den Archiven, um eilig daran zu gehen, die Schuldurkunden zu beseitigen und die Eintreibung der Schulden unmöglich zu machen, damit sie die Menge der Schuldner auf ihre Seite ziehen und die Besitzlosen gegen die Besitzenden aufwiegeln. Da aber die Buchhalter geflohen waren, konnten sie das Feuer legen.“ (*Ios. bell. Iud. II, 427*)

Wenn das Markusevangelium auf diesem historischen Hintergrund gelesen wird, gewinnt auch die Begründung Jesu einen konkreten zeitgeschichtlichen Sinn. George Wesley Buchanan⁵¹ sieht in der Bezeichnung „Räuberhöhle“ eine Anspielung auf die Besetzung des Tempelareals durch die Zeloten. Allerdings paßt diese Interpretation nicht zu der Tatsache, daß die Hauptgegner im Markusevangelium die „Hohenpriester und Schriftgelehrten“, also die Vertreter der Jerusalemer Oberschicht sind. Vor dem Hintergrund des Jüdischen Kriegs hat der Vorwurf der „Räuberhöhle“ genau darin seine Pointe, daß die Jerusalemer Oberschicht mit demselben pejorativen Begriff versehen wird, den sie für die ländlichen Zeloten verwendet.

Auch die positive Bewertung des Heiligtums als „Haus des Gebets für alle Völker“ gewinnt auf dem Hintergrund des Jüdischen Krieges eine brisante Aktualität. Denn eine der Maßnahmen, die nach der Meinung des Josephus schließlich zum Ausbruch des Krieges führten, war die Verweigerung der Opfer von Fremden:

„Gleichzeitig gelang es auch dem damaligen Tempelhauptmann Eleazar, Sohn des Hohenpriesters Ananias, einem verwegenen jungen Mann, die im Tempel diensttuetenden Hohenpriester zu überreden, von Fremden keine Gaben oder Opfer mehr anzunehmen. Das aber war der Grundstein für den Krieg gegen die Römer; denn darüber schafften sie auch das Opfer für den Kaiser ab.“ (*Ios. bell. Iud. II, 409*)

Aus der Sicht des Markusevangeliums ist diese Maßnahme aus den Kreisen der Jerusalemer Oberschicht ein tragischer Fehler. Denn sie macht genau das zunichte, was für Markus die positive Bestimmung des Tempels ausmacht: ein Wallfahrtsort für alle Völker zu sein. Dieser Fehler wiegt umso schwerer, als die Idee von der Völkerwallfahrt im 1. Jh. unserer Zeitrechnung nicht mehr nur eine fromme Utopie war. Denn unter den Pilgern gab es Proselyten und Gottesfürchtige aus allen Völkern. Die Ambivalenz der Tempelthematik im Markusevangelium rührt daher, daß gerade die Bedeutung des Tempels als Ziel der Völkerwallfahrt durch die nationalistische Ausrichtung des Aufstands zunichte gemacht worden ist.

⁵¹ Vgl. BUCHANAN, Money-Changers, 288f.

So bleibt als Fazit festzuhalten: Der Text von Mk 11,15–18 weist an der Oberfläche einen klaren Sinn auf, der sich sehr gut in die literarischen und historischen Kontexte des Markusevangeliums einfügt. Der Tempel ist für Markus grundsätzlich etwas Positives von hohem Wert: das Haus Gottes, das ein Gebetshaus für alle Völker sein soll. Auch die Ankündigung seiner Zerstörung ist von daher zu sehen. Die Zerstörung geht nicht – wie es das falsche Tempelwort in Mk 14,58 suggeriert – von Jesus aus, sondern ist aus markinischer Sicht eine Konsequenz der Korruption des Heiligtums durch die „Hohenpriester und Schriftgelehrten“, die ihren tragischen Höhepunkt in der Verweigerung der Opfer von Fremden erreicht.

V. Die markinische Erzählung als Krisenbewältigung

Nun ist das Markusevangelium jedoch genauso wenig ein Traktat über die theologische (oder ökonomische) Bedeutung des Tempels, wie es ein historischer Bericht über die Situation der Christen im Jüdischen Krieg ist. Es ist eine Erzählung. Um das Markusevangelium als Reaktion auf die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. verstehen zu können, muß diese literarische Form ernst genommen werden.

Im Anschluß an Aristoteles läßt sich die Erzählung als eine literarische Form begreifen, die allgemeine Erkenntnisse über den Bereich des menschlichen Handelns vermittelt.⁵² Dabei ist die menschliche Praxis aus aristotelischer Sicht ein Bereich, in dem keine eindeutigen Erkenntnisse möglich sind, weil sich aufgrund der menschlichen Handlungsfreiheit alles auch ganz anders verhalten kann. Ähnlich wie die Rhetorik, die sich in anderer Form auf die menschliche Praxis bezieht, kann die Erzählkunst deshalb nicht zu notwendigen, sondern nur zu wahrscheinlichen Aussagen kommen. Allgemeingültigkeit erlangt sie dadurch, daß sie die extremen Möglichkeiten menschlicher Praxis auslotet: das mögliche Glück oder die mögliche Hölle, die im Handeln angelegt sind (vgl. Aristot. poet. 1450a). Die Wahrheit einer Erzählung besteht dieser Vorstellung zufolge auch nicht darin, daß sie die Widersprüchlichkeit menschlicher Praxis in widerspruchsfreie allgemeine Lehren auflöst, sondern darin, daß sie diese Widersprüchlichkeit in eine intelligible Form überführt.⁵³ In Anlehnung an Theodor W. Adorno kann man die literarische Form der Erzählung als „gewaltlose Synthesis des Zerstreuten“ bezeichnen, „die es doch bewahrt als das, was es ist, in seiner Divergenz und seinen Widersprüchen“; sie ist „darum tatsächlich eine Entfaltung von Wahrheit“.⁵⁴

⁵² Vgl. seine Bestimmung der Tragödie als *μίμησις πράξεως* (Aristot. poet. 1449b u. ö.) und den Vergleich zwischen Poetik und Geschichtsschreibung (1451a–b). Zur aristotelischen Poetik als Erzähltheorie vgl. LÜCKING, *Mimesis*, 27–38, und RICŒUR, *Temps*, 66–104 (= *Zeit*, 54–86).

⁵³ Vgl. RICŒUR, *Temps*, 90 (= *Zeit*, 75).

⁵⁴ ADORNO, *Theorie*, 216. Ähnlich auch RICŒUR, *Temps*, 128 (= *Zeit*, 106), der die Erzählung als „synthèse de l'hétérogène“ bezeichnet.

Deshalb ist die Form der Erzählung in besonderer Weise geeignet, um die ambivalenten Erfahrungen der christlichen Gemeinden in der Katastrophe des Jüdischen Krieges zu verarbeiten. Es ist daher auch damit zu rechnen, daß Markus die von ihm erfahrenen Widersprüche nicht einfach in theologisch beziehungsweise ideologisch eindeutige Aussagen überführt, sondern vielmehr in erzählerischer Form entwickelt. Das für die Verarbeitung von Widersprüchen entscheidende erzählerische Element ist die Peripetie, das Umschlagen der Handlung auf ihrem Höhepunkt: vom Mehrdeutigen zum Zwangsläufigen, vom Glück ins Unglück oder umgekehrt. Die Peripetie nimmt die Widersprüchlichkeit menschlicher Praxis sowohl inhaltlich als auch formal in sich auf: inhaltlich, weil sie erklärt, warum die Guten ein tragisches Ende erleben, die Schlechten dagegen ein Happy-End. Formal, weil sie zwar unerwartet kommt, aber doch so, daß sie im Nachhinein als notwendig erscheint. Der zentrale Widerspruch des Markusevangeliums besteht darin, daß Jesus sich gerade durch seinen Tod am Kreuz als Messias und Sohn Gottes erweist. Den Lesern des Evangeliums wird die entscheidende Verstehenshilfe gleich am Anfang gegeben: Bei seiner Taufe hört Jesus eine Himmelsstimme, die ihn als Sohn Gottes bestätigt (Mk 1,10f.). In der erzählten Welt handelt es sich um eine Privatoffenbarung, die nur an Jesus ergeht. Anders als die Leser wissen die anderen Akteure nichts davon. Und deshalb handeln sie, nachdem Jesus vorausgesagt hat, daß „der Menschensohn [...] von den Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten getötet werden muß“ (Mk 8,31), genau so, daß sie mit ihren Handlungen diese Voraussage Jesu in Erfüllung gehen lassen. Durch diesen Kunstgriff gelingt es Markus, den Erfahrungen und Handlungen der einzelnen Akteure von der Gesamtkonzeption der Erzählung her einen unerwarteten neuen Sinn zu geben.

Nach Aristoteles dient die Handlungsstruktur der Erzählung der *Katharsis*, der Reinigung von Jammern und Furcht durch Hervorrufen von Jammern und Furcht (Aristot. poet. 1449b): Indem ich meine widersprüchlichen Erfahrungen mit der Wirklichkeit in spielerischer Form neu erlebe, verlieren sie ihren Schrecken. Auch für das Markusevangelium ist die erzählerische Handlungsstruktur der Rahmen, in dem die Erfahrungen der intendierten Leser verarbeitet werden. Hinweise darauf, wie die konkrete zeitgeschichtliche Erfahrung der markinischen Gemeinde in der Erzählung verarbeitet werden, finden sich in der Endzeitrede in Mk 13. Gerade in den speziell an die Jünger gerichteten Ankündigungen und Mahnungen gibt es nämlich eine Reihe von Elementen, die im Verlauf der Passionsgeschichte aufgegriffen werden.⁵⁵

⁵⁵ Vgl. LIGHTFOOT, Message, 48–59.

Mk 13	Mk 14–15
„Sie liefern euch aus...“ (παράδιδωμι in 13,9.11.12)	Jesu Auslieferung in den Tod (παράδιδωμι in 14,10.11.18.21.41.42.44; 15,1.10.15; vgl. 3,19; 9,31; 10,33bis)
„Sie werden euch an Synedrien ausliefern und in Synagogen bestrafen“ (13,9)	Jesus wird im Synedrium verhört, verurteilt und mißhandelt (14,55–65)
„Vor Statthalter und Könige werdet ihr gestellt“ (13,9)	Jesus wird an Pilatus ausgeliefert und von ihm verhört (15,1–15)
„Und an alle Völker muß zuerst das Evangelium verkündet werden“ (13,10)	„...wo immer in der ganzen Welt das Evangelium verkündet wird“ (14,9)
Die engsten Verwandten liefern einander in den Tod aus (13,12)	Einer der Tischgenossen Jesu liefert ihn in den Tod aus (14,18.21.43–45)
„Die Sonne wird sich verdunkeln...“ (13,24)	Finsternis über dem ganzen Land (15,33)
„Sie sehen den Menschensohn kommen“ (13,26)	„Ihr werdet den Menschensohn kommen sehen“ (14,62)
Die Aufforderung an Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas, zu wachen (γρηγορέω in 13,34.35.37)	Ausgerechnet Petrus, Jakobus und Johannes können in Gethsemane nicht wachen (γρηγορέω in 14,34.37.38)
„Über jenen Tag oder jene Stunde...“ (13,32)	„Die Stunde“ (14,35.41)

Das Wort παράδιδωμι („ausliefern“) wird im Markusevangelium bis auf zwei Ausnahmen⁵⁶ immer in dem Sinne gebraucht, daß eine unschuldige Person zur Vollstreckung der Hinrichtung in die Gewalt der Behörden „übergeben“ wird. In der Endzeitrede sind es die Jünger Jesu, die in die Gewalt von „Hohen Räten und Synagogen“ (εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγωγάς) sowie „Statthaltern und Königen“ (ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων) übergeben werden. Im sonstigen Evangelium ist es stets⁵⁷ Jesus beziehungsweise „der Menschensohn“, der in den Tod ausgeliefert wird – und zwar an den „Hohen Rat“ (14,44 Judas der „Verräter“, 14,55–64 Verhör vor dem Hohen Rat) und an den „Statthalter“ Pilatus (15,1).

⁵⁶ Mk 4,29 (die Frucht „übergibt“) und 7,13 (die Tradition wird „überliefert“).

⁵⁷ Ausnahme: Mk 1,14 wird Johannes der Täufer „ausgeliefert“.

Die besondere Tragik liegt darin, daß die Auslieferung in die Gewalt der Mächtigen durch besonders nahe stehende Personen erfolgt: In Mk 13,12 liefern die engsten Verwandten einander in den Tod aus. In der Abendmahlserzählung wird ein besonderer Akzent darauf gelegt, daß einer der Tischgenossen Jesu ihn in den Tod ausliefern wird (Mk 14,18.21), was durch das Zeichen des freundschaftlichen Kusses auch geschieht (43–45). Der Text von Mi 7,6, an den sich Mk 13,12 anlehnt, weist in seinem Kontext Vorstellungen auf, die auch für die markinische Erzählung maßgeblich sind: Daß man sich auf seine Freunde am wenigsten verlassen kann (Mi 7,5), erfährt Jesus am eigenen Leibe. Die Mächtigen werden in Mi 7,3 genauso negativ gesehen wie in Mk 10,42. Schließlich läßt sich auch die Verfluchung des Feigenbaums in Mk 11,12–14 vor dem Hintergrund von Mi 7,1–6 lesen. Denn von allen biblischen Parallelen entspricht die in Mi 7,1 geschilderte Situation derjenigen in Mk 11,12–14 am ehesten.

Das Motiv des „Wachens“, das den Schlußteil der Endzeitrede bestimmt, wird vor allem in der mitternächtlichen Szene im Garten Gethsemane wieder aufgenommen. Ausgerechnet Petrus, Jakobus und Johannes, an die Jesus die Aufforderung zur Wachsamkeit in Mk 13,33–37 gerichtet hat, bringen es in Gethsemane nicht fertig, auch nur eine Stunde zu wachen (Mk 14,37). Dieses deutliche Wiederaufgreifen läßt vermuten, daß auch einige subtilere Bezüge vom Evangelisten bewußt gesetzt worden sind. So geht es in Gethsemane (14,35.41) wie auf dem Ölberg (13,32) um „die Stunde“. Und so wird das Versagen der Menschen genau zu den Zeiten der Nachtwache geschildert, die in der Endzeitrede angekündigt werden: Am Abend, beim Abendmahl wird den Jüngern alles vorausgesagt, um Mitternacht im Garten Gethsemane schlafen sie im wörtlichen Sinne ein, zum Hahnenschrei (durch die Vorankündigung Jesu besonders betont) wird Jesus von Petrus verleugnet, und am Morgen entscheidet sich die Menge für Barabbas statt für Jesus.⁵⁸

In der Endzeitrede wie in der Passion geht es schließlich um das Kommen des Menschensohns. In der Passion steht es sogar an der einzigen Stelle im Evangelium, an der sich Jesus selbst als Messias offenbart: beim Verhör vor dem Hohen Rat, wo dieses Bekenntnis zugleich das Todesurteil besiegelt (Mk 14,62–64). Dieses Bekenntnis ist die entscheidende Peripetie im Markusevangelium. Was sich von Anfang an abzeichnete und was Jesus selbst seit Mk 8,30 in aller Offenheit angekündigt hat, wird nun in der Erzählhandlung umgesetzt: daß Jesus der Messias und Sohn Gottes ist und daß er deshalb leiden und sterben muß. So ist es kein Wunder, daß in diesem Moment auch die Handlungslinien der anderen Charaktere, die in ihrem den Lesern gegenüber begrenzten Wissen die Lage verkennen, ihre entscheidende Wendung vollziehen: Der Jünger, der in Mk 14,31 Jesus noch die Treue geschworen hat, verleugnet ihn in 14,66–72. Die Hohenpriester, die seit Beginn der Erzählung der Menge

⁵⁸ Vgl. LIGHTFOOT, *Message*, 48–59.

mißtrauisch gegenüberstanden (Mk 11,18.32; 12,12; 14,1f.), finden nun ihre Unterstützung (Mk 15,11). Ihr Erfolg ist jedoch ein fataler Fehler, denn aus der Perspektive des Erzählers verurteilen sie den Sohn Gottes zum Tode.

Die Parallelen zwischen Endzeitrede und Passion Jesu setzen das Schicksal der Jünger – und damit die aktuelle Krisenerfahrung der christlichen Gemeinden – zum Leiden und Sterben Jesu in Beziehung. Auf diese Weise erleben die Leser in der Passion Jesu ihre eigene Geschichte. Die Erfahrung des Jüdischen Krieges und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels wird im Markusevangelium durch die aktualisierte Nacherzählung von Leiden und Tod Jesu aufgearbeitet. Beide Krisenerfahrungen interpretieren sich dabei gegenseitig. Einerseits gewinnt Markus aus der aktuellen Krisenerfahrung einen Blick auf die Passion, der durch den Glauben an die Auferstehung verdeckt wird: Jesus ist nach irdischen Maßstäben gescheitert und eines schmachvollen, keineswegs heroischen Todes gestorben. Andererseits verlieren die aktuelle Krisensituation und das Ausbleiben der Parusie ihre Ausweglosigkeit. Ähnlich wie die Jünger Jesu später doch noch die Auferstehung erlebt haben, müssen auch diejenigen, an die sich Markus wendet, die Hoffnung auf die Parusie nicht aufgeben: Sie kommt, aber eben anders als erwartet.

Nach meinem Verständnis will Markus seine Leser und Zuhörer dazu befähigen, die Ambivalenz ihrer Situation zu ertragen. Genauso aussichtslos wie ihre aktuelle Situation hat sich für die Zeitgenossen das Leiden und Sterben Jesu dargestellt. Genausowenig wie sich die Erhöhung Jesu zum endzeitlichen „Menschensohn“ durch ein wunderbares Eingreifen Gottes vor seinem Tod ereignet hat, wird sich die Parusie des Menschensohns durch ein wunderbares Eingreifen Gottes in die Wirren des Jüdischen Krieges ereignen.

Wenn es zutrifft, daß das Markusevangelium der erste schriftliche Text ist, der das Leben, Leiden und Sterben Jesu erzählt, könnte im zeitgeschichtlichen Hintergrund des Jüdischen Krieges der Schlüssel für die Entstehung der Gattung Evangelium liegen: Erst die aktuelle Krisenerfahrung macht es möglich, hinter der Botschaft von der Auferstehung das Leiden und Sterben Jesu als eine traumatische Krise des christlichen Glaubens zu erinnern, in der Jesus selbst sich von Gott und allen Menschen verlassen fühlt und in der die Jünger Jesu in jeder Hinsicht versagen. Für Markus ist die Krise so grundlegend, daß er nicht einmal wagt, die Auferstehung zu erzählen, sondern es bei einer Auferstehungsbotschaft beläßt, die von den Figuren der erzählten Welt nicht weitererzählt wird (vgl. Mk 16,6–8).⁵⁹

⁵⁹ Vgl. hierzu KELBER, *Gospel*, 185–199. Für grundlegend halte ich sein Argument, daß sowohl die Kohärenz der Erzählung als auch die realistische Darstellung der Kreuzigung die Distanz zu den Ereignissen voraussetzen (vgl. KELBER, *Gospel*, 187f. und 193f.).

VI. Ausblick

„Die ungelösten Antagonismen kehren wieder in den Kunstwerken als die immanenten Probleme ihrer Form.“⁶⁰ Das Markusevangelium ist aus einer konkreten, noch offenen Krisensituation heraus entstanden. In der neutestamentlichen Forschung wird die Offenheit der Situation jedoch häufig verkannt. Symptomatisch ist eine Bemerkung Gerd Theißens, der Mk 13,2 deshalb für ein *Vaticinium ex eventu* hält, weil diese Fassung des Tempelwortes im Unterschied zu der Fassung in Mk 14,58 auf die Ankündigung des Wiederaufbaus verzichtet, der durch die Ereignisse unwahrscheinlich geworden sei.⁶¹ Diese Argumentation setzt die Vorstellung voraus, daß die Endgültigkeit der Zerstörung den Zeitgenossen unmittelbar bewußt gewesen ist. Eine solche Vorstellung ist jedoch wenig plausibel.⁶² Daß der Tempel inzwischen fast zweitausend Jahre lang nicht wieder aufgebaut worden ist, konnte in den siebziger Jahren des 1. Jh.s n. Chr. niemand wissen. Läge der Akzent von Mk 13,2 wirklich auf der Endgültigkeit der Zerstörung, wäre dieser Satz eine der erstaunlichsten Voraussagen der Literaturgeschichte. Unabhängig von der Frage nach der historischen Plausibilität eines Wiederaufbaus ist damit zu rechnen, daß die historische Tragweite der Katastrophe erst allmählich ins Bewußtsein der Zeitgenossen gedrungen ist.

Aus der Offenheit der Krise rührt die Offenheit der Erzählung, die sich nicht nur am offenen Schluß in Mk 16,8 manifestiert. Die Ambivalenz der Tempelthematik und die Rätselhaftigkeit der Bilder, mit denen sie in Mk 14,58 und 15,38 fortgeführt wird, lassen sich dadurch erklären, daß das historische Schicksal des Tempels für Markus noch offen ist – und zwar unabhängig davon, ob der Autor des Markusevangeliums bereits nach der Zerstörung des Tempels schreibt oder nicht.

Der Tempel in Jerusalem ist für Markus nicht in kultischer Hinsicht von Interesse,⁶³ sondern als Identifikationssymbol. Er ist für ihn der Ort der Gegenwart Gottes und das Ziel der endzeitlichen Völkerwallfahrt, die in der Verkündigung des Evangeliums an die Heiden Realität geworden ist. Mit der Zerstörung des Tempels hat diese Völkerwallfahrt ihr Ziel verloren. Doch schon mit der Verweigerung der Opfer von Fremden, die den Aufstand gegen Rom eröffnete, ist diese für Markus entscheidende Funktion des Jerusalemer Tempels faktisch verloren gegangen – wenn zu diesem Zeitpunkt auch noch Hoffnung bestehen konnte, daß diese Maßnahme nur von kurzer Dauer war. Die Zerstörung des Tempels kann von daher zwar als notwendige Konsequenz dieser falschen Politik begriffen

⁶⁰ ADORNO, *Theorie*, 16

⁶¹ Vgl. THEIßEN, *Tempelweissagung*, 145f., und THEIßEN, *Lokalkolorit*, 270–272.

⁶² Vgl. LAMPE, *Reflection*, 154f., der davon ausgeht, daß die Zerstörung des Tempels erst nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstands 135 n. Chr. als endgültig wahrgenommen wurde.

⁶³ Weder positiv im Sinne einer Kulttheologie noch negativ als Kultkritik.

werden, dennoch bleibt sie ein Verlust. In unmittelbarer Nähe zu den Ereignissen entstanden, bietet das Markusevangelium noch keine inhaltliche Lösung für dieses Dilemma. Vielmehr verwirft es die naheliegenden Lösungen einer endgültigen Parusie Christi und des wunderbaren Aufbaus eines „nicht von Hand gemachten“ Tempels. Statt eine Lösung zu bieten, erinnert es daran, daß auch Jesus in seinem Leiden und Sterben nicht durch ein wunderbares Eingreifen Gottes gerettet worden ist und sich gerade darin als der Sohn Gottes erwiesen hat. Genauso wird auch die Zerstörung des Tempels erst vom Ende der Geschichte her einen verborgenen Sinn entfalten.⁶⁴ Aber weil Markus die Distanz zu den Ereignissen fehlt, kann er noch nicht sagen, worin dieser Sinn besteht.

Erst die späteren Evangelien blicken auf die Krise des Jüdischen Krieges als abgeschlossenes Ereignis zurück und reflektieren bereits einige Konsequenzen: Das Verhältnis von Juden und Christen angesichts ihrer fortschreitenden Trennung⁶⁵ wird auf je unterschiedliche Weise sowohl von Matthäus und Lukas als auch von Johannes thematisiert. Eine wirkliche Reflexion über den Verlust des Tempels gibt es erst im lukanischen Doppelwerk.⁶⁶ Seine Lösung für das Dilemma, in dem Markus steckt, entwickelt Lukas in der Rede des Apostels Jakobus auf dem Jerusalemer Apostelkonvent (Act 15,13–21): Die Hoffnung des Propheten Amos, daß „die verfallene Hütte Davids“ wiederaufgebaut und zum Ziel der Suche aller Völker wird,⁶⁷ sieht Lukas darin erfüllt, daß „Moses seit uralten Generationen in jeder Stadt an jedem Sabbat vorgelesen wird“ (Act 15,21).⁶⁸

Wie sehr das Markusevangelium ein Text ist, der aus einer noch offenen Krisensituation entstanden ist, zeigt seine eigentümliche Wirkungsgeschichte (sofern die Zwei-Quellen-Theorie vorausgesetzt wird). Einerseits wurde es zum Paradigma einer neuen Literaturgattung, des „Evangeliums“. Andererseits hielten die späteren Evangelisten schon wenige Jahre nach seiner Entstehung eine grundlegende Bearbeitung für erforderlich. Aber wenn man es in seiner Offenheit ernst nimmt, wird es zu einem hervorragenden Zeugnis der Erfahrungen der Christen in der Katastrophe des Jüdischen Krieges.

⁶⁴ Im Spötterwort Mk 15,29 wird diese Verbindung explizit vollzogen: Genauso wenig wie Jesus vom Kreuz herabsteigt, wird der Tempel durch ein Wunder wiederaufgebaut. Das ist im Übrigen ein weiteres Indiz dafür, daß das Tempelwort in Mk 14,58 aus markinischer Sicht falsch ist.

⁶⁵ Vgl. dazu GOODMAN, *Reactions* 29 und 33f.

⁶⁶ Vgl. GANSER-KERPERIN, *Zeugnis*.

⁶⁷ Vgl. das Zitat aus Am 9,11f. in Act 15,16f.

⁶⁸ Vgl. GANSER-KERPERIN, *Zeugnis*, 264–267.

Literatur

- J. ÅDNA, Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung, WUNT II/119, Tübingen 2000.
- T. W. ADORNO, Ästhetische Theorie. Hrsg. von G. Adorno und W. Tiedemann, stw 2, Frankfurt am Main 1973.
- R. BAUCKHAM, Jesus' Demonstration in the Temple, in: B. LINDARS (Hg.), *Law and Religion. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, Cambridge 1988, 72–89.
- A. BEN-DAVID, Jerusalem und Tyros. Ein Beitrag zur palästinischen Münz- und Wirtschaftsgeschichte 126 a. C. – 57 p. C., mit einem Nachwort „Jesus und die Wechsler“ von EDGAR SALIN, Basel / Tübingen 1969.
- H. D. BETZ, Jesus and the Purity of the Temple (Mark 11:15–18). A Comparative Religion Approach, JBL 116 (1997), 455–472.
- W. BIERMANN, *Preußischer Ikarus. Lieder, Balladen, Gedichte, Prosa*, München 1981.
- G. BIGUZZI, “Io distruggerò questo tempio”. Il tempio e il giudaismo nel vangelo di Marco, Rom 1987.
- C. BÖTTRICH, Jesus und der Feigenbaum. Mk 11:12–14, 20–25 in der Diskussion, NT 39 (1997), 328–359.
- S. G. F. BRANDON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A. D. 70 on Christianity*, 2. Aufl. London 1957 (1. Aufl. 1951).
- G. W. BUCHANAN, Symbolic Money-Changers in the Temple?: NTS 37 (1991), 280–290.
- D. R. CATCHPOLE, Mark, in: J. M. G. BARCLAY / J. SWEET (Hgg.): *Early Christian Thought in its Jewish Context. Festschrift in Honour of MORNA HOOKER's 65th Birthday*, Cambridge 1996, 70–83.
- J. R. DONAHUE, The Quest for the Community of Mark's Gospel, in: F. VAN SEGBROECK u. a. (Hgg.): *The Four Gospels 1992. FS F. NEIRYNCK, II, BETHL 100*, Leuven 1992, 817–838.
- J. R. DONAHUE, Windows and Mirrors. The Setting of Mark's Gospel, CBQ 57 (1995), 1–26.
- R. FELDMEIER, Der Gekreuzigte im „Gnadenstuhl“. Exegetische Überlegungen zu Mk 15,37–39 und deren Bedeutung für die Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Herrschaft, in: M. PHILONENKO (Hg.), *Le Trône de Dieu*, WUNT 69, Tübingen 1993, 213–232.
- H. GANSER-KERPERIN, Das Zeugnis des Tempels. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk, NTA N. F. 36, Münster 2000.
- L. GASTON, *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, NT.S 23, Leiden 1970.
- J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband: Mk 8,27–16,20*, EKK II/2, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1979.
- M. GOODMAN, Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple, in: J. D. G. DUNN (Hg.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, WUNT 66, Tübingen 1992, 27–38.
- R. H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids, Mich. 1993.
- N. Q. HAMILTON, Temple Cleansing and Temple Bank, JBL 83 (1964), 365–372.
- W. H. KELBER, *The Kingdom in Mark. A New Place and a New Time*, Philadelphia 1974.

- W. H. KELBER, *The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q.* New Introduction, 2. Aufl., Philadelphia 1997.
- F. KERMODE, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Mass. 1979.
- G. W. H. LAMPE, A.D. 70 in *Christian Reflection*, in: E. Bammel / C. F. D. Moule (Hgg.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge 1984, 153–171.
- R. H. LIGHTFOOT, *The Gospel Message of St. Mark*, Oxford 1950.
- M. LIMBECK, *Das Markus-Evangelium*, SKK.NT 2, Stuttgart 1984.
- S. LÜCKING, *Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von Mk 14,1–11*, SBS 152, Stuttgart 1993.
- D. LÜHRMANN, Markus 14,55–64. Christologie und Zerstörung des Tempels im Markusevangelium, NTS 27 (1981), 457–474.
- J. MARCUS, The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark, JBL 111 (1992), 441–462.
- P. MÜLLER, Zeitvorstellungen in Markus 13, NT 40 (1998), 209–230.
- P. RICŒUR, *Temps et récit 1: L'intrigue et le récit historique*, Paris 1983.
- P. RICŒUR, *Zeit und Erzählung 1: Die Fabel und die historische Erzählung*, Übergänge 18/3, München 1988.
- L. SCHENKE, *Das Markusevangelium*, Urban-Taschenbücher 405, Stuttgart u. a. 1988.
- C. SPICQ, *Notes de lexicographie néotestamentaire*, OBO 22, Göttingen 1978.
- G. THEIßEN, Die Tempelweissagung Jesu. Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land, ThZ 32 (1976), 144–158.
- G. THEIßEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*, NTOA 8, 2. Aufl., Freiburg (Schweiz) 1992.