

# DAS NEUE TESTAMENT JÜDISCH ERKLÄRT

*in der Diskussion*

Herausgegeben von Wolfgang Kraus,  
Jan Raithel, Axel Töllner und Michael Tilly

Die Deutsche Bibelgesellschaft ist eine kirchliche Stiftung des öffentlichen Rechts. Sie übersetzt die biblischen Schriften, entwickelt und verbreitet innovative Bibelausgaben und eröffnet für alle Menschen Zugänge zur Botschaft der Bibel. International verantwortet sie die wissenschaftlichen Bibelausgaben in den Ursprachen. Durch die Weltbibelhilfe unterstützt sie in Zusammenarbeit mit dem Weltverband der Bibelgesellschaften (United Bible Societies) weltweit die Übersetzung und Verbreitung der Bibel, damit alle Menschen die Bibel in ihrer Sprache lesen können. Weitere Informationen finden Sie unter [www.die-bibel.de](http://www.die-bibel.de)



© 2023 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart  
ISBN 978-3-438-05506-4

Gestaltung und Satz: Marion Köster, Stuttgart  
Gesamtherstellung: GGP Media GmbH, Pößneck

Printed in Germany  
Alle Rechte vorbehalten

[www.die-bibel.de](http://www.die-bibel.de)

# INHALT

Vorwort .....	9
Autorinnen und Autoren .....	10
<i>Florian Voss</i>	
»Das Neue Testament – jüdisch erklärt« bei der Deutschen Bibelgesellschaft .....	11

## **TEIL 1** AUFSÄTZE ZU TEXTEN DES NEUEN TESTAMENTS

<i> Gudrun Gутtenberger</i>	
Das Markusevangelium – jüdisch gelesen .....	14
<i> Martin Vahrenhorst</i>	
Entdeckungen in der Bergpredigt .....	24
<i> Christfried Böttrich</i>	
Zum Lukasevangelium .....	39
<i> Markus Öhler</i>	
Zum Römerbrief .....	52
<i> Florian Wilk</i>	
Anstachelung zur Umkehr: Zur Erläuterung des 1. Korintherbriefs.....	61
<i> Martin Meiser</i>	
Der Galaterbrief – jüdisch erklärt .....	71
<i> Kathy Ehrensperger</i>	
Von Hunden und anderen Vergleichen im Philipperbrief .....	79
<i> Jens Herzer</i>	
Die Pastoralbriefe in jüdischer Perspektive .....	85
<i> Hermann Lichtenberger</i>	
Die Offenbarung des Johannes .....	96
<i> Jan Willem van Henten</i>	
Die Offenbarung als jüdische Schrift .....	104

## TEIL 2 THEMATISCH ORIENTIERTE AUFSÄTZE

*Lutz Doering*

Die Darstellung des antiken Judentums in den Essays des NTJE ..... 112

*Karin Finsterbusch*

Israels Schriften im Neuen Testament und ihre Bedeutung  
als Altes Testament in der christlichen Bibel ..... 134

*Wolfgang Kraus*

»Das Neue Testament – jüdisch erklärt«:  
Ausdruck eines Paradigmenwechsels ..... 145

*Stefan Krauter*

»Das Neue Testament – jüdisch erklärt«  
in der Predigtvorbereitung ..... 158

*Christl M. Maier*

Zu Geschlechterbeziehungen und Sexualität ..... 168

*Matthias Morgenstern*

Gibt es eine jüdische Mariologie? ..... 184

*Jan Raithel*

Die Pharisäer in »Das Neue Testament – jüdisch erklärt« ..... 196

*Martin Rösel*

Die andere jüdische Bibel ..... 218

*Bernd Schröder*

»Das Neue Testament – jüdisch erklärt«  
in religionspädagogischer Perspektive ..... 228

*Jens Schröter*

Der Jude Paulus und das Evangelium von Jesus Christus ..... 236

*Susanne Talabardon*

Halachische Implikationen der Streitgespräche Jesu  
bei den Synoptikern ..... 243

*Michael Tilly*

Apokalyptik und Weltuntergang  
in der Jesusüberlieferung der Evangelien ..... 256

## Inhalt

<i>Axel Töllner</i>	
Ringens um Deutungshoheit .....	269
<i>Johannes Wachowski</i>	
»Das Neue Testament – jüdisch erklärt« im Leben einer (Land-)Kirchengemeinde .....	283
<i>Markus Witte</i>	
Die jüdische Literatur der hellenistischen Zeit .....	299

## VORWORT

In ihrer Buchbesprechung in der evangelischen Wochenzeitung »die Kirche« vom 30. Januar 2022 resümiert Prof. Susanne Plietzsch aus Salzburg: »Es ist zu wünschen, dass diese Ausgabe des Neuen Testaments im Alltag und in der Forschung zu dessen informierter Lektüre und zu neuen Diskussionen anregt. Der Deutschen Bibelgesellschaft ist zu danken, dass sie dieses innovative Projekt in ihr Programm aufgenommen hat.«

In diesen Worten kommt die Absicht des hier vorliegenden Bandes sehr treffend zum Ausdruck: Er will die weitere Diskussion um ›Das Neue Testament – jüdisch erklärt‹ (NTJE) anregen. Die Grundaussage des NTJE, dass die Schriften des Neuen Testaments in die jüdische Tradition gehören, entspricht bislang nicht dem Common Sense, sondern muss weiter diskutiert werden. Aber ein Anfang ist bereits gesetzt. Das kommt auch in den zahlreichen Buchbesprechungen zum Ausdruck, die inzwischen erschienen sind.

Der vorliegende Band hat zwei Hauptteile. Im ersten Teil sind zunächst Beiträge versammelt, in denen sich die Autorinnen und Autoren mit konkreten Auslegungen neutestamentlicher Bücher oder Buchteile beschäftigen. Der zweite Teil greift sodann einzelne thematische Fragestellungen aus dem NTJE auf.

Auslegungen und Essays aus dem NTJE werden in der Regel lediglich mit Angabe der Seitenzahl(en) ohne weitere Angabe der Quelle zitiert. Bei möglichen Unklarheiten werden Fußnoten gesetzt. Die Zitierkonventionen entsprechen ansonsten dem NTJE. Die Autorinnen und Autoren hatten alle Freiheit, ein sie interessierendes Thema zu wählen und sich dazu zu äußern. So ist eine vielfältige Sammlung unterschiedlicher Themen und Blickwinkel entstanden.

Die Herausgeber danken allen Autorinnen und Autoren, dass sie in relativ kurzer Zeit bereit waren, einen Beitrag zu liefern. Es war unsere Absicht, dass der Band bereits zum Deutschen Evangelischen Kirchentag im Juni 2023 in Nürnberg vorliegen sollte.

Wir danken den studentischen Hilfskräften Lisa-Marie Gerle, Noah Stahl und Melissa Brooks-Yarba für die Erstellung des Registers sowie der Deutschen Bibelgesellschaft für die Möglichkeit diesen Band zu publizieren und Florian Voss für die hervorragende Zusammenarbeit.

März 2023

Saarbrücken – Nürnberg – Tübingen – Neuendettelsau  
Wolfgang Kraus – Jan Raithel – Michael Tilly – Axel Töllner

## AUTORINNEN UND AUTOREN

Böttrich, Christfried, Prof. Dr., Universität Greifswald  
Doering, Lutz, Prof. Dr., Universität Münster  
Ehrensperger, Kathy, Prof. Dr., Universität Potsdam  
Finsterbusch, Karin, Prof. Dr., Universität Landau  
Guttenberger, Gudrun, Prof. Dr., Universität Ludwigsburg  
Henten, Jan Willem van, Prof. Dr., Universität Amsterdam  
Herzer, Jens, Prof. Dr., Universität Leipzig  
Kraus, Wolfgang, Prof. Dr., Universität des Saarlandes  
Krauter, Stefan, Prof. Dr., Universität Zürich  
Lichtenberger, Hermann, Prof. Dr., Universität Tübingen  
Maier, Christl M., Prof. Dr., Universität Marburg  
Meiser, Martin, Prof. Dr., Universität des Saarlandes  
Morgenstern, Matthias, Prof. Dr., Universität Tübingen  
Öhler, Markus, Prof. Dr., Universität Wien  
Raithel, Jan, Mag. theol., Vikar der ELKB, Nürnberg  
Rösel, Martin, Prof. Dr., Universität Rostock  
Schröder, Bernd, Prof. Dr., Universität Göttingen  
Schröter, Jens, Prof. Dr., Humboldt-Universität Berlin  
Talabardon, Susanne, Prof. Dr., Universität Bamberg  
Tilly, Michael, Prof. Dr., Universität Tübingen  
Töllner, Axel, Dr., Landeskirchlicher Beauftragter der ELKB, Neuendettelsau  
Vahrenhorst, Martin, Prof. Dr., Universität des Saarlandes  
Voss, Florian, Dr., Programmleiter der Deutschen Bibelgesellschaft  
Wachowski, Johannes, Dr., Pfarrer der ELKB, Wernsbach b. Ansbach  
Wilk, Florian, Prof. Dr., Universität Göttingen  
Witte, Markus, Prof. Dr., Humboldt-Universität Berlin

Gudrun Guttenberger

# DAS MARKUSEVANGELIUM – JÜDISCH GELESEN

Zur Erklärung des Markusevangeliums im NTJE durch Lawrence Wills

## 1. AUSGANGSPUNKTE UND VORÜBERLEGUNGEN

Das Markusevangelium wurde traditionell als ›heidenchristliches Evangelium‹ gelesen.<sup>1</sup> Das macht die Lektüre einer jüdischen Erklärung besonders spannend. Bis heute wird diese herkömmliche Position vertreten, v.a. von Personen, die nach wie vor davon überzeugt sind, dass sich das frühe Christentum bereits seit der Mitte des 1. Jahrhunderts vom Judentum gelöst und als eigenständige religiöse Gruppe konstituiert habe.<sup>2</sup> Daneben mehren sich Stimmen, die das Markusevangelium als jüdischen Text lesen, also als einen, der sich als Stimme innerhalb des Judentums versteht.<sup>3</sup> Im Kontext der in den letzten Jahren wieder aufgenommenen Untersuchungen des Verhältnisses des Markusevangeliums zu den Paulusbriefen<sup>4</sup> wird die Frage nach der ›jüdisch-

---

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Schulz, Stunde, 87–92: »Die alttestamentlich-spätjüdischen Speisevorschriften sind für Markus völlig absurd ... die gesamte kultisch-rituelle Gesetzgebung wird für ungültig erklärt ... Die gesamte Kultora des Alten Testaments mitsamt der pharisäischen Gesetzesauslegung hat für Markus keine theologische Bedeutung vor Gott und ist auch nicht Offenbarung des Willens Gottes ... Der Wille Gottes ist allein in den Geboten offenbar geworden, die vom Menschen die Mitmenschlichkeit fordern, nichts anderes also als Nächstenliebe ...«.

<sup>2</sup> V.a. Schnelle, 100 Jahre, 109f.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. Majoros-Danocski, Elija, 1–50; Bosenius, Raum, 444–460.

<sup>4</sup> Vgl. die Sammelbände Wischmeyer/Sim/Elmer (Hg.), Paul and Mark und Becker/Engberg-Pedersen/Müller (Hg.), Mark and Paul; Mader, Markus und Paulus.



keit des Markusevangeliums für diejenigen, die eine hohe Affinität zwischen ›Markus‹ und ›Paulus‹ vermuten, in ein neues Gravitationsfeld eingestellt: Sie wird abhängig von der Einschätzung paulinischer Theologie in ihrem Verhältnis zum Judentum. Für die Bestimmung der ethnisch-kulturellen Heimat des Markusevangeliums spielt weiterhin die Einschätzung der Relevanz der Kategorisierung durch die dichotome Klassifizierung ›Juden-Völker‹ eine wichtige Rolle.

Obwohl eine wissenschaftliche exegetische Erklärung des Markusevangeliums ihre Ergebnisse unabhängig von der ethnisch-kulturell-religiösen Beheimatung der Auslegenden generiert und sich eine jüdische Exegese deswegen von einer christlichen, islamischen oder areligiösen nicht unterscheiden kann,<sup>5</sup> zeigt die hermeneutische Reflexion, dass die eigene Perspektive v.a. die Aufmerksamkeitssteuerung, die Wahl von Klassifizierungsmodellen sowie die Einschätzung von Relevanz und Plausibilität wesentlich bestimmt. Im Hinblick auf Gesamtdeutungen insbesondere spielen mit dem Verständnis des Textes verbundene Identitätsnarrative eine Rolle.<sup>6</sup> Wer das Markusevangelium als (konstitutiven) Bestandteil des Identitätsnarrativs der Kirche liest, konstellierte Elemente anders zueinander und verwendet v.a. andere ›Meistererzählungen<sup>7</sup> als eine Person, die denselben Text als (eventuell etwas abgelegenen) Teil eines jüdischen Identitätsnarrativs liest.

In der Perspektive eines Austauschs über ›christliche‹ und ›jüdische‹ Perspektiven auf die markinische Erzählung spielen also einerseits deren Aussagen, die auf die überliefernde Gruppe und ihre sozialen Beziehungen (›Ekklesiologie‹, ›Israel‹, *Ioudaioi* etc.) weisen, eine besonders wichtige Rolle und andererseits solche Topoi, die für zeitgenössische oder spätere Alteritätsdiskurse relevant sind (›boundary-marker‹, wie Reinheits- und Speisegebote, Sabbat, Beschneidung, Christologie, Trinitätslehre).

Damit sind die Beobachtungskriterien dieses Beitrags skizziert:

- Wie werden die Indizien für eine heidenchristliche Herkunft bzw. Adressatenschaft beurteilt?

---

<sup>5</sup> Vgl. die Diskussion um die Konfessionalität von Exegese, Guttenberger/Münch, selbstverständlich.

<sup>6</sup> Vgl. Eggers, Narrative Identität mit Rückgriff auf Paul Ricoeur.

<sup>7</sup> Zum Begriff vgl. Jaraus/Sabrow, ›Meistererzählungen‹; der Begriff *master narrative* geht zurück auf White, *Metahistory*; ders., Form bezeichnet so das (latente) *Emplotment* von historischen Geschichtskonstruktionen. ›Masternarrativ‹ wird im Folgenden als Synonym verwendet.

- Werden in der ›christlichen Markusforschung‹ bislang übersehene oder massiv unterschätzte jüdische Kon-<sup>Texte</sup> vorgelegt?
- Wie wird die in christlicher theologischer Tradition so genannte ›Ekklesio-<sup>logie</sup>‹ des Markusevangeliums im Verhältnis zu Israel und zum Judentum profiliert?
- Wie werden markinische Texte ausgelegt, die Relevanz haben für die ›bound-<sup>ary-marker</sup>‹ des Judentums des 2. Tempels (Reinheits- und Speisegebote, Sabbat) und für die späteren Abgrenzungen zwischen rabbinischem Judentum und antikem Christentum (Christologie, Trinitätslehre)?

## 2. JÜDISCHE KON-<sup>TEXTE</sup>

Hier sind zunächst Korrekturen interessant, die sich auf die Verwendung jüdischer Verhältnisse als Negativfolie z. B. für die Profilierung Jesu beziehen. So hebt Wills hervor, dass die Wundertätigkeit Jesu im Kontext jüdischer und griechisch-römischer Wundertäter der Zeit kein spezifisches Profil trägt, sondern in allen Punkten vergleichbar sei (79). Gegen die Deutung des letzten Mahls Jesu als Seder<sup>mahl</sup> weist Wills darauf hin, dass diese spezifische Form erst nach der Tempelzerstörung entstand (108). Die Korrektur betrifft hier eine historisch ungenaue Wahrnehmung des jüdischen Kontexts, die weniger in aktuellen wissenschaftlichen Veröffentlichungen als in liturgischen und religionspädagogischen Thematisierungen des letzten Mahls Jesu begegnet. Deutlich weist Wills weiterhin die bereits im Markusevangelium spürbare Tendenz nach, »Jüdinnen und Juden die Schuld« (112 zu Mk 14,14f.) für die Verurteilung Jesu aufzubürden. Auch hier gilt: Diese Klarstellung trifft nicht die neutestamentliche Wissenschaft, hat aber, wie auch andere Richtigstellungen (z. B. 110 zum Verhör vor dem Sanhedrin Mk 14,43–65), weiterhin eine wichtige Funktion für die Zurückweisung antisemitischer und antijudaistischer Einstellungen, die sich bei einer nicht unbeträchtlichen Anzahl von Kirchenmitgliedern, insbesondere aus freikirchlichen Milieus, nachweisen lassen.<sup>8</sup> In der ›christlichen Markusforschung‹ bislang unbekannte oder massiv unterschätzte jüdische Kon-<sup>Texte</sup> führt Wills nicht an.

---

<sup>8</sup> Vgl. Scherr, Verbreitung.

### 3. ZUR ETHNISCH-KULTURELL-RELIGIÖSEN HEIMAT DES MARKUSEVANGELIUMS

Unter den für eine heidenchristliche Adressatenschaft genannten Indizien<sup>9</sup> thematisiert Wills v. a. die ungenauen Erklärungen jüdischer Bräuche (Mk 7,3f.) und die im Hinblick auf die Geltung der Tora relevante Aussage in Mk 7,19. Für die Tageszählung verweist er auf Parallelen bei Josephus und in der Mischna (74), so dass Mk 14,12 nicht als Indiz für einen nichtjüdischen Kontext zur Geltung gebracht werden kann.

Wills (91) erwägt, dass sich Mk 7,2–4 mit seiner sachlich unzutreffenden Behauptung, alle Juden folgten der pharisäischen Reinheitshalacha, an heidenchristliche Lesende richtet. Die Erzählerrede in V. 2–4 erklärt sich jedoch m. E. auf eine andere Weise: Mk 7,1–23 ist ein innerhalb der Erzählung sehr auffälliger Abschnitt. Die Jesusfigur agiert hier ungewöhnlich polemisch (Mk 7,6.9.12f.18); der Erzähler schaltet sich mit einem Kommentar so ausführlich ein (Mk 7,2–4) wie sonst kaum einmal. Dabei schreibt er nicht nur pharisäische Verhaltensweisen allen *Ioudaioi* zu (Mk 7,3a), sondern erklärt mit dem Händewaschen ausgerechnet einen Reinheitsritus ausführlich, der in der gesamten antiken Welt verbreitet war und vermutlich nicht nur von jüdischen, sondern auch von griechischen und römischen Personen spontan verstanden wurde.<sup>10</sup> Besonders auffällig ist, dass einige der Schüler Jesu, das kritisierte Verhalten selbst zei-

<sup>9</sup> Genannt werden i.d.R. die Übersetzung hebräischer bzw. aramäischer Wörter, die Erklärung jüdischer »Bräuche« (bes. Mk 7,3f.), die Adressierung der Verkündigung Jesu an Heiden (Mk 5,1–20; 7,24–30.31–37; 8,1–9), die Außerkraftsetzung jüdischer »Ritualvorschriften« (Mk 7,1–23, bes. 19), die Aufhebung der Differenz zwischen Juden und Heiden (Mk 7,24–30; 31–37; 8,1–9), die weltweite Evangeliumsverkündigung (Mk 13,9) sowie die Tageszählung in Mk 14,1.12. Schnelle, Einleitung, 271 nennt zusätzlich die Zurückweisung der Botschaft Jesu durch einen Großteil der jüdischen Bevölkerung und die Übergabe des heilsgeschichtlichen Vorrechts Israels an die Völker (Mk 12,9); beide Behauptungen haben m. E. keinen Anhalt am markinischen Text. Mk 12,1–9 wendet sich kritisch eben nicht gegen Israel, sondern gegen die politische und gesellschaftliche Elite Judäas und Jerusalems (vgl. Wills, 103; Guttenberger, Evangelium, 269). Das Markusevangelium erzählt ausführlich vom großen Erfolg der Verkündigung Jesu in der jüdischen Bevölkerung Galiläas und anderer Gebiete in Nordisrael. Für eine Zurückweisung Jesu durch einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung finden sich im Markusevangelium m. E. keine Hinweise. Zu den zuerst genannten (weniger aussagekräftigen als gemeinhin angenommen) Indizien vgl. Guttenberger, Evangelium, 25–27.

<sup>10</sup> Furstenberg, Defilement hat starke Indizien dafür vorgelegt, dass der Ritus des Händewaschens nicht auf die priesterlichen Reinheitsregeln zurückgeht, sondern aus der griechisch-römischen Kultur übernommen worden ist, so dass die Ablehnung dieses Ritus als Beibehaltung des levitischen Reinheitssystem, wodurch Unreinheit ausschließlich durch den Körper und seine Ausscheidungen bzw. Absonderungen entsteht, zu verstehen ist.

gen (Mk 7,2: einige, also eben nicht alle seiner Jünger essen mit unreinen Händen). Diese Eigenarten könnten darauf hindeuten, dass hier für die Gruppe, zu der Verfasser und Adressaten gehören, brisante und umstrittene Themen zur Debatte stehen. Wenn diese Diskussion innerhalb der »Wir-Gruppe« geführt wurde, erklärt das die Polemik, die Verallgemeinerung und die gewollt befremdliche (bothering!)<sup>11</sup> Darstellung der in Mk 7,2–4 genannten Verhaltensweisen, die allen Judäern (Mk 7,1!), nicht allen Juden zugeschrieben werden. Es wird hier galiläisches, nicht-pharisäisches Judentum, für das Jesus steht, gegen pharisäisches, mit Judäa assoziiertes, polemisch verzeichnetes Judentum gestellt. Im Hinblick auf die Ethnizitätskonzepte, die im Markusevangelium greifbar werden, spielt das dichotome Modell, das zwischen Juden und Völkern unterscheidet, zwar eine wichtige Rolle, ist aber nicht hinreichend, um die im Markusevangelium verwendeten Ethnizitätskonzepte zu verstehen.<sup>12</sup> Mk 7,19 versteht Wills als Aufhebung der Speisegebote (92). Mk 7,19 führt er nicht auf Jesus von Nazareth zurück, sondern sieht er als Spiegelung einer apokalyptischen Tradition (Sach 14,20f.), nach der im Eschaton alle Unreinheit beseitigt werde. Die Erklärung, die Daniel Boyarin vorgelegt hat, ist m. E. überzeugender. Er hebt die Differenz zweier Regelsysteme hervor: die Speisevorschriften, die zwischen erlaubten und verbotenen Speisen unterscheiden, einerseits, und die Reinheitsvorschriften, die sich auf Körper oder Gegenstände beziehen, andererseits.<sup>13</sup> Mk 7,19 weist dann das Vorhaben zurück, den Verzehr von (erlaubten) Speisen durch zusätzliche Reinheitsregeln, also Vorschriften, die den Körper des Verzehrenden betreffen, zu regulieren. Eine solche Erklärung erweist sich nicht nur als stimmige Fortführung des Erzählerkommentars in Mk 7,2–4, sondern passt auch gut zu den Ausführungen in Mk 7,10–13, wo es um die Rangfolge von Elterngelot und dem Gelot, dass Eide zu halten sind, also um halachische Fragen geht (vgl. Wills, 92). Hervorzuheben ist auch, dass der Anlass von Mk 7,1–23 das Essen von Brot ist. Verbotene Speisen spielen im unmittelbaren Kontext und im gesamten Text des Markusevangeliums keine Rolle.

Mk 7,1–23 gehört also m. E. in einen jüdischen Kontext und erklärt sich als halachische Diskussion: Der markinische Jesus bezieht dabei eine jüdische, und zwar anti-pharisäische Position.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Guttenberger, Ethnizität, 141–144.

<sup>12</sup> Vgl. Guttenberger, Ethnizität, passim.

<sup>13</sup> Boyarin, Jesus; ders., Gospels, 106f. Zur Diskussion vgl. Stegemann, Speisegesetze.

#### 4. MASTERNARRATIVE

Nach der Theologie des Markusevangeliums als eines kanonischen (also für das Christentum identitätsrelevanten) Texts zu fragen, bedeutet in aller Regel Fragestellungen, die in der Dogmatik leitend sind, an den Text heranzutragen. Das oft nicht spannungsfreie, aber traditionsreiche Vorhaben zielt auf die Herausarbeitung von Anknüpfungspunkten im Text für spätere dogmatische Entscheidungen. Texte des Neuen Testaments werden auf diese Weise in ein christliches Masternarrativ als dessen Ursprung und Legitimationsgrundlage eingestellt; Forschende, die stärker ein Konfliktmodell für den Zusammenhang der theologischen Subdisziplinen vertreten, pflegen dabei auf die Differenzen, Forschende, die für ein Harmoniemodell eintreten, auf die Anschlussfähigkeit hinzuweisen: So kann z. B. die markinische Christologie, wie sie in Mk 1,1–15 erzählt wird, wahlweise als adoptianische Christologie mit Verweis auf Mk 1,11 oder als Präexistenzchristologie mit Verweis auf Mk 1,2 akzentuiert werden. In (nahezu) jedem Fall aber werden Kategorisierungen verwendet, die der späteren dogmatischen Diskussion entlehnt sind. Wie liest sich das Markusevangelium, wenn es nicht vom ›christlichen Masternarrativ‹ her perspektiviert wird, für das Christologie (v. a. Mk 1,27; 4,41; 6,35–44.45–52; 8,27–33.38; 9,2–8; 14,62; 15,34.39) und Soteriologie (v. a. Mk 10,45; 14,22–25) im Zentrum stehen?

Die Christologie des Markusevangeliums, wie sie sich in Mk 1,1–15 zeigt, akzentuiert Wills als ›adoptianische Christologie‹ nach dem Muster der Einsetzung von Königen in jüdischer und (seiner Unentschiedenheit im Hinblick auf die ethnisch-kulturelle Verortung entsprechend) römischer Tradition (78). Bei der Erklärung der Sturmstillungserzählung nennt er zwar Ps 65,7; 89,9; 107,29 als traditionsgeschichtlichen Hintergrund, thematisiert aber die damit verbundenen christologischen Fragen nicht. Bei der Erklärung des Seewandels (Mk 6,45–52) fokussiert er auf den engen Zusammenhang von Speisungserzählung und dem Motiv des Wassers, eine Kombination, die er von der Exoduserzählung her veranlasst sieht (91). Auch hier werden christologische Fragen nicht besprochen. Die Rede von der *exousia* Jesu (Mk 1,22.27; 2,10; 11,27–33 u. ö.) diskutiert er nicht eigens. Die präsentischen Menschensohnworte deutet er nicht-titular (83), den zukünftigen Menschensohn identifiziere das Markusevangelium hingegen mit Jesus (82). Die Leidensansagen und die Verbindung des Messiasititels mit dem Leiden deutet er als apokalyptisches Ele-

ment (95). Kurz: Christologische Fragen stehen in der Lektüre Wills nicht im Mittelpunkt und finden keine besondere Aufmerksamkeit.

Ist die Fokussierung auf die Christologie in ›christlichen Erklärungen‹ und besonders die Suche nach Elementen, die einer ›hohen Christologie‹ zugeordnet werden können, ein Reflex des christlichen Masternarrativs und an die Texte herangetragen? Dagegen spricht m. E., dass die Erzählung selbst dazu anleitet, ›christologisch‹ zu fragen (Mk 1,27; 4,41b; 6,49f.); dafür spricht hingegen, dass die markinische Erzählung zumeist keine Antworten auf christologische Fragen gibt,<sup>14</sup> sondern es dabei belässt, (traditionsgeschichtliche) Deutungsräume zu öffnen.

Die Auslegung der Erzählung vom letzten Mahl Jesu (Mk 14,22–25) durch Wills ist umfangreich.<sup>15</sup> Im Anschluss an eine Einführung in das Verständnis des christlichen Ritus des Herrenmahls, in der v. a. die Streitigkeiten hervorgehoben werden, werden zwei Aussagen näher beleuchtet: Die Aufforderung, Leib und Blut zu verzehren, wird als »bewusst provokant« (109) bestimmt und mit »Kannibalismus« verbunden.<sup>16</sup> Die Rede vom Bund (Mk 14,24) wird als Erneuerung des bestehenden, also des Sinaibunds, gedeutet (109).

Exegetisch stimme ich Wills zu: Im Markusevangelium ist nicht von einem neuen Bund die Rede; auch wenn die Herrenmahlfeier neben den Mahlgemeinschaften, die von Jesus erzählt werden (Mk 2,13–17; 6,34–44; 8,1–9), den zweiten Kontext für das Verständnis der Szene bilden, muss man festhalten, dass eine Aufforderung zur Wiederholung fehlt, so dass der Text nicht dazu anleitet, das rituelle Mahl der Christusanhängenden zu assoziieren.

An keiner anderen Stelle der Lektüre der Erklärung des Markusevangeliums durch Wills ist mir die Geschichte des christlichen Antijudaismus so stark ins Bewusstsein getreten wie hier. Bei der Deutung des Geschehens als Bundes-

---

**14** Die ausdrücklichen christologischen Bestimmungen, dass Jesus der Christus und (falls der Langtext in Mk 1,1 der ältere ist) Sohn Gottes sei (vgl. weiter Mk 8,27–30; 14,62f.), leiten nicht dazu an, in Jesus mehr als einen von Gott erwählten Menschen zu sehen. Mit dem zukünftigen Menschensohn wird Jesus bei Mk m. E. nicht ausdrücklich und direkt identifiziert, gegen Wills, 82.

**15** Der Rede von Jesu Tod als Lösegeld (Mk 10,45) ist ebenfalls eine Skizze christlicher Deutungen gewidmet (99); dargestellt werden auch hier strittige Punkte und Aporien. Eine Deutung in jüdischer Perspektive wird nicht vorgelegt.

**16** Diesen Anstoß zum Zentrum der Deutung des Herrenmahlritus zu machen, unternimmt zeitgenössisch auf ›christlicher Seite‹ m.W. nur Gerd Theißen, der darin einen Reformschritt sieht; vgl. zuletzt Theißen, Kirchenträume, 64. Hinzuweisen ist weiter darauf, dass der Bezug von *touto* (dies) in Mk 14,22 unklar ist: Das Genus passt nicht zu *artos* (Brot). Möglich wäre auch ein adverbialer Gebrauch: Gewiesen würde auf das Zerbrechen (des Brotes).

erneuerung und der Abweisung der Rede vom ›neuen Bund‹, muss ich an die Wunden denken, die christliche Theologie über Jahrhunderte durch die sog. Substitutionstheorie geschlagen hat. Einmal auf dieser Spur assoziiere ich weiter die Ritualmordlegenden, die unzählige Pogrome legitimieren sollten und in denen jüdischen Personen Blutgenuss unterstellt wurde. Auf die Darstellung des christlichen Sakraments durch Wills reagiere ich andererseits etwas empfindlich. Der christliche Ritus erscheint ebenso strittig wie bizarr. Kann es sein, dass die Darstellung des Abendmahls resp. der Eucharistie bei Wills (eventuell ungewollt) durch ›othering‹ unterlegt ist?

Gerd Theißen hat darauf hingewiesen, dass weit stärker als durch den Mythos, der Ritus als Grenze zwischen Menschen und ihren Religionen wahrgenommen wird.<sup>17</sup> ›Othering‹ nutzt der Erzähler ja auch in Mk 7,2–4 in der Darstellung rituellen Verhaltens, um eine Abgrenzung vorzunehmen. Wird ein solches ›othering‹ für jüdische Lesende gleichermaßen spürbar, wenn in einer ›christlichen Erklärung‹ jüdische Speisevorschriften beschrieben werden? Und welche Schlussfolgerungen wären daraus für christlich-jüdische Beziehungen, v.a. für die Thematisierung rituellen Verhaltens, in Bildungskontexten zu ziehen? Wie kann man rituelle Verhaltensweisen in Religionen beschreiben, ohne dass sie als ›othering‹ wirksam und wahrgenommen werden?

## 5. FAZIT

1. Auf der Ebene der wissenschaftlichen Exegese macht die religiöse Zugehörigkeit der wissenschaftlich arbeitenden Person m.E. keinen Unterschied (mehr).
2. Das betrifft nicht die Ebene der Hermeneutik; in einer Kommentierung wird die unterlegte Gesamtdeutung des Markusevangeliums nicht explizit, so dass hier nur Einzelbeobachtungen ausgezogen werden können. Andeutungsweise erkennbar wird, dass die Einschätzung der Relevanz der Christologie und der Soteriologie mit der Perspektive des Auslegenden korreliert. Das gilt auch für die Wahrnehmung und Beschreibung von Riten. Weiterhin ist zwischen einer ›jüdischen Erklärung‹ und der Einstellung eines neutestamentlichen Textes in ein jüdisches Masternarrativ offenbar zu unterscheiden. Bedarf es zum letztgenannten Vorhaben der kontra-

---

<sup>17</sup> Vgl. zuletzt Kirchenträume, 83f., 323f.

faktischen Geschichtsschreibung als Hilfsmittel<sup>18</sup> oder ist ein solches Vorhaben gar nicht wünschenswert?

3. Zum Zeitpunkt der Abfassung dieser ›Response‹ beschäftigt mich die sich stetig beschleunigende Säkularisierung auf dem Hintergrund von Pluralisierung, Fragmentierung und Individualisierung von Religion mit ihren Folgen für Religionsunterricht und Bibeldidaktik. Wege zu finden, die Lektüre neutestamentlicher Texte aus dem christlichen Masternarrativ zu lösen und ihren Bildungswert unabhängig davon begründen zu können, erscheint mir als Desiderat. Eine ›cross-religious lecture‹, wie es ›Das Neue Testament – jüdisch erklärt‹ leistet, ist auch dazu ein wichtiger Beitrag.

### Literatur

- Becker, Eve-Marie/Engberg-Pedersen, Troels/Müller, Mogens (Hg.), *Mark and Paul: Comparative Essays Part II. For and Against Pauline Influence on Mark* (BZNW 199), Berlin/Boston 2014.
- Bosenius, Bärbel, *Der literarische Raum des Markusevangeliums*, Neukirchen 2014.
- Boyarin, Daniel, *Jesus kept kosher: The Jewish Christ of Mark*, Tikkun 27 (2012), 43–67.
- Ders., *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York 2012.
- Dumandt, Alexander, *Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen wenn ...?*, Göttingen 1986.
- Eggers, Nina Helena, *Narrative Identität und kulturelle Differenz – eine erzähltheoretische Perspektive auf die Konstruktion des Anderen*, in: Bizeul, Yves/Dennis, Bastian Rudolf (Hg.): *Gibt es eine kulturelle Identität*, Baden-Baden 2020, 177–201.
- Furstenberg, Yair, *Defilement Penetrating the Body: A New Understanding of Contamination in Mark 7.15*, in: *NTS* 54 (2008), 176–200.
- Girardet, Klaus M., *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantin des Großen* (Millenium Studien 27), Berlin/New York 2010.
- Guttenberger, Gudrun, *Ethnizität im Markusevangelium*, in: von Gemünden, Petra/Horrell, David/Küchler, Max (Hg.), *Gestalt und Gestaltungen: Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft*, FS Gerd Theißen (NTOA 100), Göttingen 2013, 125–152.
- Guttenberger, Gudrun, *Das Evangelium nach Markus* (ZBK 2), Zürich 2017.
- Guttenberger, Gudrun/Müñch, Christian, *Ist doch selbstverständlich, oder? Plausibilität, Chancen und Grenzen konfessioneller Kooperation in exegetischer Perspektive*, in: *ZPT* 72 (2020), 133–146.

---

**18** Kontrafaktische Geschichtsschreibung hebt die Kontingenz geschichtlicher Abläufe hervor und thematisiert alternative Geschichtsverläufe; zum Sinn des Vorhabens vgl. Nonn/Winnerling, *Geschichte*, 7–19; vgl. weiter Navratil, *Kontrafaktik*, 45–85. Bereits Dumandt hat in seinem Klassiker *Ungeschehene Geschichte*, 82–86 überlegt, welche Folgen eine Begnadigung Jesu durch Pilatus Jesus gehabt hätte; die Anhänger Jesu wären damit innerhalb des Judentums verblieben, vermutet er (84). Ein Markusevangelium (mit seiner Konzentration auf den Tod Jesu) wäre dann sicher nicht entstanden. Möglich wäre es aber auch, an anderen Stellen mit einer kontrafaktischen Erzählung zu beginnen, z. B. bei Konstantin. Wäre er in der Schlacht 312 oder in der von 323/24 ums Leben gekommen oder bei der Milvischen Brücke gegen Maxentius unterlegen, wie wäre es mit dem Judentum und dem Christentum dann weitergegangen? Vgl. Girardet, *Kaiser*, 19–21.



## Das Markusevangelium – jüdisch gelesen

- Jarusch, Konrad H./Sabrow, Martin, ›Meistererzählungen‹ – zur Karriere eines Begriffs, in: Dies. (Hg.), Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945, Göttingen 2011, 9–32.
- Mader, Heidrun E., Markus und Paulus. Die beiden ältesten erhaltenen literarischen Werke und theologischen Entwürfe im Urchristentum im Vergleich, Leiden 2020.
- Majoros-Danocski, Johannes, Eija im Markusevangelium. Ein Buch im Kontext des Judentums, Stuttgart 2008.
- Navratil, Michael, Kontrafaktik der Gegenwart. Politisches Schreiben als Realitätsvariationen bei Christian Krach, Kathrin Röggla, Juli Zeh und Leif Randt, Berlin/New York 2022.
- Nonn, Christoph/Winnerling, Tobias, Eine andere deutsche Geschichte 1517–2017, Leiden 2017.
- Scherr, Albert, Verbreitung von Stereotypen über Juden und antisemitische Vorurteile in der Kirche, Freiburg 2011.
- Schnelle, Udo, Einleitung in der Neue Testament, Göttingen <sup>9</sup>2017.
- Ders., Die ersten 100 Jahre des Christentums, Göttingen <sup>3</sup>2019.
- Siegfried Schulz, Die Stunde der Botschaft, Hamburg <sup>1</sup>1970.
- Stegemann, Wolfgang, Hat Jesus die Speisegesetze der Tora aufgehoben?, in: von Gemünden, Petra/Horrell, David/Küchler, Max (Hg.), Gestalt und Gestaltungen: Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft, FS Gerd Theißen (NTOA 100), Göttingen 2013, 29–50.
- Theißen, Gerd, Kirchenräume. Kirche in urchristlicher Zeit und Gegenwart. Beiträge zu einer polyphonen Bibelhermeneutik, Bd. 3 (Beiträge zum Verstehen der Bibel 44), Berlin 2022.
- White, Hayden, Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung. Frankfurt 1990.
- Ders., Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, Frankfurt 1991.
- Wischmeyer, Oda/Sim, David C./Elmer, Ian J. (Hg.), Paul and Mark: Comparative Essays Part I. Two Authors at the Beginnings of Christianity (BZNW 198), Berlin/Boston 2014.