

Paul and Mark

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft



Edited by
James D. G. Dunn, Carl R. Holladay,
Matthias Konradt, Hermann Lichtenberger,
Jens Schröter and Gregory E. Sterling

Volume 198

Paul and Mark



Comparative Essays Part I
Two Authors at the Beginnings of Christianity

Edited by
Oda Wischmeyer, David C. Sim and Ian J. Elmer

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-027279-6
e-ISBN 978-3-11-027282-6
ISSN 0171-6441

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliographic Information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Printing: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
♻️ Printed on acid-free paper
Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort / Preface

David Sim und ich wollten eine *klassische Frage der neutestamentlichen Exegese* neu aufnehmen: die These Ferdinand Christian Baur von einem *markinischen Paulinismus*. Um dies Thema ist es seit Martin Werners Monographie still geworden, gegenwärtig wird die „Paulus – Markus – Beziehung“ aber von Exegeten wie Joel Marcus wieder für wichtig und vielversprechend gehalten¹. Zu diesem Thema legen wir hier eine zweisprachige Sammlung von Aufsätzen vor, die deutschsprachige Beiträge mit englischsprachigen Aufsätzen aus der australischen neutestamentlichen Wissenschaft und mit zwei skandinavischen Beiträgen² verbindet und zugleich Beiträge und Sichtweisen älterer und jüngerer Autorinnen und Autoren präsentiert. Ergebnis ist der Band: „Paul and Mark. Comparative Essays Part I: Two Authors at the Beginnings of Christianity.“ David Sim konnte Ian Elmer als Mitherausgeber gewinnen und so die Bedeutung der Beiträge australischer Exegetinnen und Exegeten unterstreichen. Zusammen mit der Aufsatzsammlung vorwiegend skandinavischer Exegetinnen und Exegeten: „Mark and Paul. Comparative Essays Part II: For and Against Pauline Influence on Mark“ findet damit die alte Frage der Tendenzkritik nach der Verbindung frühchristlicher Typen von Theologie mit führenden Gestalten der frühen Gemeinden und nach frühchristlichen „Parteien“ eine Fortsetzung unter neuen methodischen und sachlichen Bedingungen und Fragestellungen.

Band I bemüht sich *wissenschaftspolitisch*, angelsächsische und deutschsprachige Sichtweisen und exegetische Literatur miteinander zu vermitteln. Hier besteht ein großer Bedarf an Austausch. Trotz vieler Verbindungen laufen teilweise thematisch ähnliche Untersuchungen unverbunden nebeneinander her. So werden augenblicklich Fragestellungen der Tübinger Schule ganz überwiegend von der angelsächsischen Exegese aufgenommen, ohne dass diese Option von der deutschsprachigen Exegese unter Berücksichtigung der bekannten wissenschaftsgeschichtlichen Kontexte der Werke von Baur und seinen Kollegen angemessen diskutiert wird. Hier ist ein neuer Dialog notwendig³. Neutestamentliche Wissenschaft ist seit langem international, und der verlässliche und aktuelle Austausch auch nur zwischen angelsächsischen und deutschsprachigen Forschungsperspektiven und Ergebnissen muss ständig intensiviert werden, zumal das Feld sehr groß ist, die Menge der Beiträge sich nicht leicht bewältigen lässt und

¹ Vgl. den Beitrag von J. Marcus in Bd. II.

² E.-M. Becker, Aarhus, und J. Svartvik, Lund.

³ Vgl. jetzt die Beiträge in: Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums, hg. von M. Bauspieß, Ch. Landmesser und D. Lincicum (WUNT), Tübingen 2014.

bestimmte Perspektiven bestimmten Forscher-*communities* näher liegen als andere, ohne dass diese Optionen methodisch offengelegt werden⁴. Band I will mit seiner konsequenten Zweisprachigkeit ein praktisches Modell bieten, wie ein wichtiges Thema der neutestamentlichen Wissenschaft in einer internationalen Dimension behandelt werden kann.

Am Schluss steht der *Dank*: Wir als Herausbergremium des Bandes freuen uns, nun das Ergebnis unserer Bemühungen vorzulegen. Wir danken allen Autorinnen und Autoren für ihr Interesse an unserm Publikationsprojekt und für ihre Beiträge. Wir danken dem Herausbergremium von BZNW dafür, dass wir in dieser Reihe publizieren können. Wir danken dem Verlag de Gruyter, vertreten durch Herrn Dr. Albrecht Döhnert, für die stets freundschaftliche Zusammenarbeit. Wir danken Frau Sabina Dabrowski, Frau Sophie Wagenhofer und Herrn Stefan Selbmann für die ebenso professionelle wie freundliche Betreuung der Drucklegung. Die Register für die deutschsprachigen Beiträge hat freundlicherweise Frau cand. phil. et theol. Michaela Durst, Universität Erlangen, erstellt.

Oda Wischmeyer, David C. Sim, Ian J. Elmer

Erlangen, 20.12.2013

⁴ Das gilt natürlich in viel höherem Maß für die romanischen Sprachen. Hier leistet der Beitrag von Th. Söding wichtige Transferarbeit.

Inhalt / Table of Contents

Vorwort / Preface — V

Oda Wischmeyer

Einführung / Introduction — 1

Teil 1 / Part 1: Forschungsgeschichte / History of Research

Johannes Wischmeyer

Universalismus als Tendenz und Entwicklungsmoment. Die Frage nach Markus und Paulus in der historisch-kritischen Geschichtsschreibung des Urchristentums von 1850 bis 1910 — 19

Teil 2 / Part 2: Historische Fragen / Historical Considerations

Michael P. Theophilos

The Roman Connection: Paul and Mark — 45

David C. Sim

The Family of Jesus and the Disciples of Jesus in Paul and Mark: Taking Sides in the Early Church's Factional Dispute — 73

Teil 3 / Part 3: Theologische Heuristik / Theological Considerations

Nina Irrgang

„Judentum“ im Markusevangelium und in den Paulusbriefen. Begriffe, Konzepte und Narrationen — 103

Jesper Svartvik

“East is East and West is West:” The Concept of Torah in Paul and Mark — 157

Florian Wilk

„Die Schriften“ bei Markus und Paulus — 189

Elizabeth V. Dowling

“Do this in Remembrance”: Last Supper Traditions in Paul and Mark — 221

Michael Theobald

Die Passion Jesu bei Paulus und Markus — 243

Udo Schnelle

Paulinische und markinische Christologie im Vergleich — 283

Andreas Lindemann

Das Evangelium bei Paulus und im Markusevangelium — 313

Oda Wischmeyer

Konzepte von Zeit bei Paulus und im Markusevangelium — 361

Eve-Marie Becker

Die Konstruktion von ‚Geschichte‘. Paulus und Markus im Vergleich — 393

William Loader

The Concept of Faith in Paul and Mark — 423

Thomas Söding

Das Liebesgebot bei Markus und Paulus. Ein literarischer und theologischer Vergleich — 465

Lorenzo Scornaienchi

Die Relativierung des Unreinen. Der Einfluss des Paulus auf „Markus“ in Bezug auf die Reinheit — 505

John Painter

Mark and the Pauline Mission — 527

Teil 4 / Part 4: Rezeptionsgeschichte / Reception-History

Alan H. Cadwallader

The Struggle for Paul in the Context of Empire: Mark as a Deutero-Pauline Text — 557

David C. Sim

The Reception of Paul and Mark in the Gospel of Matthew — 589

Lukas Bormann

**Die Paulusbriefe und das Markusevangelium in der Perspektive des
Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte — 617**

Wilhelm Pratscher

Die Rezeption von Paulus und Markus bei Johannes — 647

Ian J. Elmer

Robbing Paul to Pay Peter: The Papias Notice on Mark — 671

Beiträger und Beiträgerinnen/ List of Contributors — 699

Autorenregister/Index of Modern Authors — 701

Sachregister — 707

Index of Subjects — 709

Oda Wischmeyer

Einführung / Introduction

1 Paulus und Markus

Mit Paulus und „Markus“ stehen zwei Gestalten am Anfang des frühen Christentums, die die folgende frühchristliche Theologie und Literatur entscheidend geprägt haben: Sie waren es, die dem entstehenden Christentum die literarischen und theologischen Grundimpulse gaben und jene theologisch-literarische Dynamik auslösten, die zur Entstehung der deutero- und tritopaulinischen Briefe und der großen synoptischen Evangelien führte. Vergleichende Studien zu Paulus und Markus sind daher zunächst ein Beitrag zur *Geschichte* der Anfänge des Christentums in Gestalt seiner frühen Gemeinden und ihrer Leiter. Gleichzeitig liefern sie Einsichten in die Grundbedingungen frühchristlicher *Literatur* und in die Grundlinien einer neuen Weltinterpretation, die die Basis aller späteren christlichen *Theologie* darstellt.

Wenn der Vergleich zwischen Paulus und Markus gegenwärtig nicht zu den Standardthemen der neutestamentlichen Wissenschaft gehört¹, dann liegt das mindestens zum Teil an Martin Werners Monographie: *Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium* (Gießen Töpelmann, 1923)². Nach Werners Verdikt hat sich so etwas wie ein stillschweigender wissenschaftlicher Konsens darüber hergestellt, dass dies Thema nicht weiterführe³. Die Konstruktion eines „Paulinismus“, wie sie Ferdinand Christian Baur erarbeitet hatte⁴, sowie die Bestreitung eines markinischen „Paulinismus“ durch Werner ist differenzierteren Erklärungsmodellen gewichen, die nicht mehr primär von durch „Einflussnahmen“ gebildeten theologischen Gruppierungen oder „Parteien“ und deren „Einflüssen“ ausgehen und damit letzten Endes das von gegensätzlichen Strebungen und theologischen Grundkonflikten geprägte Geschichtsmodell Baur zugrunde legen, sondern eher das sich in vielfältigen positiven und negativen Beziehungen entwickelnde Netzwerk frühchristlicher Traditionen und Texte, ihrer Autoren, Adressaten und ihres Umfeldes in den Blick nehmen.

1 Das Paulus Handbuch, hg. von F.W. Horn, Tübingen 2013, widmet dem Thema eine halbe Seite (M. Konradt, S. 554).

2 Vgl. dazu den Beitrag von H. Omerzu in Bd. II.

3 Das dokumentieren auch die sehr knappen Ausführungen von M. Konradt zum gegenwärtigen Stand der Frage: „Antipaulinismus und Paulinismus im neutestamentlichen Schrifttum“, in: Paulus Handbuch, 552–557.

4 Vgl. dazu den Beitrag von J. Wischmeyer im vorliegenden Band.

Nun haben sich in den letzten Jahren zwei unterschiedliche Forschergruppierungen wieder dem Thema „Paulus und Markus“ zugewendet. Ihre Untersuchungen erscheinen in zwei Bänden: *Paul and Mark. Comparative Essays Part I: Two Authors at the Beginnings of Christianity* (BZNW 198), und: *Mark and Paul. Comparative Essays Part II: For and Against Pauline Influence on Mark* (BZNW 199). Den Ausgangspunkt bildet die Wiederaufnahme der Frage nach dem Paulinismus des Markusevangeliums und damit die Frage nach einem der wichtigsten Stränge der frühesten christlichen Theologie: Wirkte Paulus auf „Markus“? Wo finden wir Spuren dieser Wirkung? Wie sollen wir uns diese Wirkung vorstellen – direkt oder indirekt durch Personen vermittelt, lokal oder traditionsgeschichtlich weitergegeben oder durch eine „Schule“ begründet? Gab es eine direkte Kontinuität zwischen den literarisch und theologisch produktiven Vertretern der ersten und zweiten Generation frühchristlicher Gemeindeleiter und Theologen? Wie weit reichten der „Einfluss“ oder die „Wirkung“ des Paulus? Und umgekehrt: War „Markus“ nicht nur in bezug auf die literarische Gattung, sondern auch in seiner Theologie ein Neuanfang?

Der hier vorgelegte Band I geht auf eine Initiative von David Sim zurück, der aufgrund seiner Studien zu Matthäus und Paulus das Thema „Paulus und Markus“ in Auseinandersetzung mit Martin Werner neu aufgreifen wollte und mich von der Notwendigkeit einer vertieften Beschäftigung mit dieser Fragestellung *post Werner* überzeugte. David Sim, der selbst zahlreiche Beiträge zur Gemeinde- und Theologiegeschichte des 1. Jahrhunderts verfasst hat⁵, geht von der Arbeitshypothese aus, dass zwischen Paulus und „Markus“ ein Zusammenhang bestehe, der historisch und thematisch-theologisch neu zu kartographieren sei. Dazu passte, dass in dem von mir in Zusammenarbeit mit Lorenzo Scornaienchi herausgegebenen Band zur frühchristlichen Polemik⁶ zu dieser Frage bereits verschiedene Ergebnisse vor allem aus der Perspektive literarischer Polemik vorgelegt worden sind. Damit sind wichtige Voraussetzungen für das Zustandekommen von *Paul and Mark. Comparative Essays Part I.* genannt: Es geht um die Gewinnung neuer Fragestellungen und Ergebnisse zu einem klassischen Thema der frühesten christlichen Gemeinde- und Theologiegeschichte.

Der zweite Band: *Mark and Paul. Comparative Essays Part II: For and Against Pauline Influence on Mark*⁷ ist das Ergebnis zweier Konferenzen der Universitäten

5 Vgl. die bibliographischen Angaben in Sims Beiträgen im vorliegenden Band. Vgl. besonders seinen Beitrag über „Polemical Strategies in the Gospel of Matthew“, in: *Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte*, herausgegeben von O. Wischmeyer/L. Scornaienchi (BZNW 170), Berlin 2011, 491–515.

6 S.o. Anm. 5.

7 Ed. by E.-M. Becker, T. Engberg-Pedersen and M. Müller (BZNW 199), Berlin/Boston 2014.

von Aarhus und Kopenhagen zu demselben Thema. Die dänischen Neutestamentler/innen kamen ebenfalls zu dem Urteil, die Paulus-Markus-Verbindung müsse neu diskutiert werden. Hier sind Beiträge aus der skandinavischen Welt, den Vereinigten Staaten und Deutschland zusammengestellt, wieder im Zusammenspiel erfahrener Exegeten mit jungen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern. Den Ausgangspunkt für Band II bildete die Frage nach dem „Gospel – Letter – Divide“ und der Weiterentwicklung und möglichen Überwindung einer bloßen Dichotomie der Genres: „*Beyond the Gospel – Letter Divide*“. Daher stehen in Band II literaturwissenschaftliche, motivgeschichtliche und exegetische Untersuchungen im Vordergrund.

Beide Bände wurden unabhängig voneinander konzipiert⁸ und haben unterschiedliche Schwerpunkte. Teils ergänzen sich die Perspektiven, teils führen thematisch ähnliche Beiträge zu sehr unterschiedlichen Lösungen⁹. Ihre gleichzeitige Entstehung nehmen wir als ein Zeichen dafür, dass unsere Fragestellung „an der Zeit ist“. Gemeinsam gelesen, können beide Bände die gegenwärtigen methodischen und thematischen Zugänge zu einer klassischen Fragestellung der neutestamentlichen Wissenschaft dokumentieren und neue Möglichkeiten der Beschäftigung mit den Anfangsschriften des frühesten Christentums eröffnen.

2 Einführung in Band I

Der vorliegende Band beginnt nach der Forschungsgeschichte (Teil I) mit den vergleichenden historischen, d. h. gemeindegeschichtlichen Beiträgen (Teil II). Dabei wird auf Ansätze von F.Ch. Baur zur Differenzierung der frühchristlichen Gemeindetypen zurückgegriffen. Im Zentrum des Bandes (Teil III) steht dann der Vergleich der Theologien, die auf ihre Eigenart sowie ihre möglichen Interdependenzen befragt werden. Den Abschluss (Teil IV) bilden die wieder stärker historisch fokussierten Beiträge zur innerneutestamentlichen Rezeptionsgeschichte sowie zu Papias. Band I arbeitet also mit einer Verbindung gemeindegeschichtlicher, theologischer und rezeptionsgeschichtlicher Fragestellungen. Verschiedene analoge Untersuchungen zur Aufhellung des Beziehungsgeflechts zwischen Personen, Gemeinden, Schriften und theologischen Linien sind in den letzten Jahren erschienen¹⁰. So findet die Interpretation des Matthäusevangeliums

⁸ E.-M. Becker und ich haben an der Kopenhagen-Konferenz teilgenommen und Beiträge für beide Bände verfasst.

⁹ Vgl. die Beiträge von A. Lindemann in Bd. I und G. Theissen in Bd. II zu *euaggélion*.

¹⁰ Vgl. nur: Mark and Matthew I, Comparative Readings: Understanding the Earliest Gospels in their First-Century Settings, ed. by E.-M. Becker/A. Runesson (WUNT 271), Tübingen 2011; Mark

seit langem im Fadenkreuz der Interpretation von Paulus einerseits – hier geht es um die klassischen Begriffe von ‚Paulinismus‘ und ‚Antipaulinismus‘ – und dem Markusevangelium andererseits – unter der kontrovers diskutierten Fragestellung „What was Mark for Matthew?“¹¹ – statt. Von der anderen Seite her stellt sich immer wieder die Frage, wie das Verhältnis des Paulus zu den synoptischen Evangelien und den in ihnen aufbewahrten und bearbeiteten Jesusüberlieferungen zu bestimmen sei¹².

Besondere Aufmerksamkeit wird im vorliegenden ersten Band den Grundlinien dessen, was später als christliche Theologie bezeichnet werden sollte, entgegengebracht. Diese Theologie entstand in der doppelten Anfangsgestalt narrativer und argumentativer Auslegung des *euaggélion Jesou Christou im kairós* für die Zeitgenossen. Dabei wird in der Literatur allgemein das Evangelium als zentrales Konzept bei Paulus und im Markusevangelium genannt¹³. Der Vergleich zwischen dem Verständnis des *euaggélion Jesou Christou* bei Paulus und bei Markus stellt daher auch einen zentralen Aspekt des vorliegenden Bandes dar¹⁴, denn in den beiden unterschiedlichen Konzeptionen von *euaggélion* ist die ganze Breite der Möglichkeiten späterer christlicher Rede von Jesus Christus, d. h. die Christologie zwischen Jesuserzählung und Lehre von der Gottessohnschaft, ebenso angelegt wie das gemeinsame Fundament der späteren Theologien benannt. Der Vergleich der theologischen Konzepte entspricht der Eigenart der Paulusbriefe und des Markusevangeliums, sachlich die Verkündigung des *euaggélion* in den Mittelpunkt zu stellen. Der theologische Vergleich wird in vier Ansätzen unternommen: *erstens* von den Grundlagen beider zu vergleichender Theologien aus: dem „Judentum“ (*ioudaismós*), der Tora und den „Schriften“, *zweitens* im Vergleich der Christologien, *drittens* im Vergleich der zentralen theologischen Konzepte, die sich bei Paulus *und* „Markus“ finden: Evangelium, Zeit, Geschichte, Glaube, Liebe, sowie *viertens* für zwei Themen, die Paulus und

and Matthew II, Comparative Readings: Reception History, Cultural Hermeneutics, and Theology, ed. by E.-M. Becker/A. Runesson (WUNT 304), Tübingen, 2013.

11 So der Titel von: J.A. Doole, What Was Mark for Matthew? (WUNT 2.R. 344), Tübingen 2013.

12 Dazu zuletzt: E.K.C. Wong, Evangelien im Dialog mit Paulus. Eine intertextuelle Studie zu den Synoptikern (NTOA/SUNT 89), Göttingen/Oakville CT, 2012.

13 Bei Konradt, Paulus Handbuch, 554, fehlt dieser Begriff. Er nennt dagegen den Tod Jesu (s. im vorliegenden Band den Beitrag von M. Theobald), den Reinheitstopos (s. im vorliegenden Band den Beitrag von L. Scornaienchi), die Heidenmission (s. im vorliegenden Band den Beitrag von J. Painter) sowie die Zeichnung der Rolle von Jesu Familie und die Stellung der Jünger (s. im vorliegenden Band den Beitrag von D. Sim).

14 S. den Beitrag von A. Lindemann im vorliegenden Band. Vgl. auch den Beitrag von G. Theissen in Bd. II, der zu deutlich anderen Ergebnissen kommt.

der Verfasser des Markusevangeliums gleichermaßen für ebenso neu wie notwendig halten: ein neues Reinheitsverständnis und die sog. Heidenmission.

3 Der Vergleich: Ergebnisse und neue Aufgaben

Den Rahmen der genannten Einzeluntersuchungen bilden die Paulusbriefe und das Markusevangelium *im Vergleich*. Was aber soll verglichen werden, und wie soll verglichen werden? Die Antworten, die in Band I gegeben werden, sind kontrovers. In einem nicht geringen Teil der Beiträge dieses Bandes wird die historische Frage nach „Abhängigkeiten“ und „Einflüssen“ in ihren Ergebnissen bezweifelt. Welche Ergebnisse lassen sich dann dem Vergleich entnehmen? Im Folgenden fasse ich zunächst einige wichtige Ergebnisse der Beiträge von Band I zusammen und werde daran Überlegungen zu Fragestellungen „Beyond Paul und Mark“, die sich aus beiden vorliegenden Bänden ergeben, anschließen.

3.1 Ergebnisse

Die Aufsätze setzen unterschiedliche Akzente. Während die englischsprachigen Beiträge überwiegend die teils als kompetitiv, teils als antagonistisch interpretierte Welt frühchristlicher Gemeinden und Führungsgestalten und ihrer Theologien *post Baur et Werner* neu rekonstruieren und die bleibende Notwendigkeit der historischen Frage für den Übergang von der ersten zur zweiten frühchristlichen Generation und ihrer leitenden Personen und Theologien demonstrieren, bleiben die deutschsprachigen Aufsätze demgegenüber großenteils skeptisch und öffnen stattdessen den Blick für literarische und theologische Strukturvergleiche. Beide Sichtweisen sind notwendig und ergänzen einander, denn die Theologien der Paulusbriefe und des Markusevangeliums sind Teil der Erfahrungen ihrer Autoren mit den Gemeinden, in denen sie lebten und die sie leiteten oder deren Führungsmitglieder sie waren, und nicht ohne diese Gemeindebezüge vorstellbar.

In der Einführung in die Forschungsgeschichte zwischen Baur und Werner stellt zunächst Johannes Wischmeyer die große Breite der Möglichkeiten historisch geprägter Fragestellungen und Voten der führenden deutschsprachigen Exegeten aus der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Thema dar. Der Beitrag ruft ins – teilweise sehr kurze – exegetische Gedächtnis, dass die Fragestellung beider Bände zu Paulus und „Markus“ nicht erst mit Martin Werner beginnt, sondern Werner selbst auf eine lange Forschungsgeschichte zurückblickt, in der bereits alle historischen Lösungsmöglichkeiten durchgespielt wurden, so dass nur methodische Neuansätze zu neuen Lösungen führen konnten und können. Das Ende des

tendenzkritischen Modells um ca. 1900 lässt sich als Voraussetzung von Werners Monographie verstehen, die *post festum* einen vorläufigen Schlusstrich unter die Fragestellung „Paulus und Markus“ zog¹⁵.

Zwei einschlägige gemeindegeschichtliche Fragestellungen eröffnen dann die thematische Agenda des Bandes: die Beziehungen von Paulus und „Markus“ zu Rom (M.P. Theophilus) und die Sicht von Paulus und „Markus“ auf die Familie Jesu und auf seine Jünger (D.C. Sim). Michael Theophilus findet eine Reihe wichtiger Analogien zwischen dem Römerbrief und dem Markusevangelium und bescheinigt dem Evangelium „a distinctive Pauline perspective“ – mit Ausnahme der Rolle der Jüngerschaft. Dort sieht er „radical discontinuity between Romans and Mark“. Eben Letzteres behandelt David Sim und kommt für diesen Punkt zu einem anders gewichtenden Ergebnis. Er findet bei Berücksichtigung der unterschiedlichen historischen Situationen des „Markus“ gegenüber Paulus doch „a significant agreement between Mark and Paul in terms of the depictions of Jesus' family and his disciples“ und verortet von daher „Markus“ deutlich in der theologischen Nachfolge des Paulus.

Die folgenden drei Beiträge nähern sich mit sehr unterschiedlichen Fragestellungen dem Thema „Judentum“ bei Paulus und „Markus“. Nina Irrgang interpretiert das Markusevangelium als religiöse Erzählung und wählt ihren Zugang von der Erzähltheorie her. Sie zeichnet die „große Erzählung vom Judentum“ nach, in die „Markus“ seinen Protagonisten Jesus stellt. Paulus dagegen zeichnet sich selbst in die Erzählung vom Judentum ein und verändert diese gleichzeitig von seinen Erfahrungen her anthropologisch. Das führt nach Irrgang zu einem neuen theologisch-anthropologischen Verständnis von Israel und dem Judentum jenseits bloßer ethnischer Zugehörigkeit. Jesper Svartvik setzt bei dem wichtigsten und exegetisch heiß umstrittenen jüdischen Theologumenon an, wenn er die Position von Paulus und „Markus“ zum „Gesetz“ vergleicht. Er kommt zu folgendem Ergebnis: „We have shown that the relationship between Jews and Gentiles is a key issue for both Paul and Mark. We are inclined to argue that both Paul and Mark believed that the Torah continued to be relevant to Jews, at the same time as it remained a non-option for Gentiles. Both also believed that Gentile Christians should remain what they are and not adhere to Jewish *halakhah* – not because *halakhah* would be wrong for everyone, but simply because it is right for Jews“. Florian Wilk fragt in einer detaillierten Dokumentation nach dem Umgang von Paulus und „Markus“ mit der „Schrift“. Während Svartvik und Irrgang den strukturellen Vergleich bevorzugen, d. h. von unterschiedlichen Themen her die gemeinsame jüdische Grundlage beider Autoren ausleuchten, kommt Wilk zu

15 Vgl. H. Omerzu in Bd. II.

einem historisch grundierten Fazit, wenn er eine gemeinsame syrische Tradition hinter dem Schriftgebrauch beider Autoren vermutet.

Drei Beiträge gelten den christologischen Konzepten beider Autoren. Elizabeth Dowling untersucht die Abendmahlsberichte bei Paulus und „Markus“ und kommt zu einem vorsichtigen traditionsgeschichtlichen Urteil: „While the differences between the two Last Supper rituals raise doubts about Mark’s direct use of Paul, it would seem that Mark is at least familiar with a similar Last Supper tradition to that used by Paul.“ Michael Theobalds gründlicher Vergleich von paulinischem und markinischem Passionsbericht führt zu einem eher noch zurückhaltenderen Ergebnis. Dass Paulus eine Vorform der markinischen Passionserzählung gekannt habe, lässt sich nach Theobald nicht wahrscheinlich machen. Wichtiger ist ihm folgende Überlegung: „Grundsätzlich bieten die hier gebotenen Überlegungen ein Lehrstück für die Frage, wie sich die *narrative* Überlieferung und die der *Glaubensformeln* samt ihrer theologischen Entfaltung – zwei recht unterschiedliche Gestalten frühchristlicher Traditionsbildung – zueinander verhalten. Dass die Passions- und Ostererzählung das „Credo“ von 1Kor 15,3b–5a nicht einfach narrativ entfaltet, sollte hier deutlich geworden sein.“ Udo Schnelle führt durch alle wichtigen Aspekte der paulinischen und markinischen Christologie und formuliert abschließend: „Auch wenn eine direkte Bezugnahme auf paulinische Briefe durch Markus nicht nachzuweisen ist, legt sich aus den genannten Übereinstimmungen eine Kenntnis und eigenständige Verarbeitung paulinischer Gedanken durch den ältesten Evangelisten nahe. Sie könnte in Rom erfolgt sein, wo beide mit einem nicht allzu großen zeitlichen Abstand wirkten und Markus seine Kenntnis paulinischer Theologie wahrscheinlich erwarb.“

Die fünf Beiträge zu theologischen Konzepten, die bei Paulus und „Markus“ deutlich hervortreten, setzen unterschiedliche Schwerpunkte. Andreas Lindemann legt den Fokus auf eine eingehende semantische Analyse: *euaggélion* hat bei Paulus und „Markus“ eine vergleichbare Bedeutung, während der Bezugsradius differiert. Eine direkte literarische Abhängigkeit möchte Lindemann nicht annehmen. Die Zeit erweist sich im Anschluss an *euaggélion* als eine der großen theologischen vergleichenden Erschließungskategorien. Den differierenden Bezugsrahmen für das *euaggélion*, nämlich einerseits die Zeit seit Jesu Auferweckung und andererseits die Zeit der Wirksamkeit Jesu bis zu seinem Tod, zeichnet Oda Wischmeyer nach. Gerade in der Zeitinterpretation werden die Unterschiede in den theologischen Interessen und den christologischen Schwerpunkten zwischen Paulus und „Markus“ deutlich. Erst „Markus“ interpretiert die Zeit des Wirkens Jesu über dessen bloßes „Gekommensein“ hinaus als Zeit des *euaggélion* und erschließt damit die Jesustradition als inhaltlichen Teil des *euaggélions*. Der Unterschied liegt nicht einfach in den *genres*, sondern die neue Gattung des Evangeliums ist Ausdruck eines neuen christologischen Zeitverständnisses bei „Mar-

kus“. Eve-Marie Becker behandelt das verwandte, konkretere Thema der Geschichte. Sie findet einerseits nicht erst bei „Markus“, sondern schon bei Paulus eine theologisch-historische Dimension: „Beide erzählen über Vergangenes deutend“. Andererseits unterscheiden sich „die paulinische und die markinische Geschichtskonstruktion ... im Blick auf den Gegenstandsbereich und die Personenbindung der Erzählung“ – ein Ergebnis, dass den Beitrag zur Zeit bestätigt und literarisch und theologisch vertieft.

William Loader betont einerseits die enge thematische Verbindung und den ähnlichen Stellenwert von *pístis* bei Paulus und „Markus“ und ihre Beziehung zu den Fragen nach der Bedeutung des Gesetzes in heidenchristlichen Gemeinden, kommt aber andererseits zu dem Urteil: „Mark cannot be seen as simply a more radical Paulinist. The common ground suggests a Christian group within the diverse mix of evolving Christian communities, which had also needed to deal with inclusion of Gentiles by addressing issues of Law, but in its self-understanding and primitive concept of faith was much more closely aligned with what appears to have been the message and mission of the historical Jesus, which it therefore seeks to re-present.“ Thomas Söding entwirft ein ebenfalls sehr differenziertes Bild von „Liebe“ bei Paulus und Markus. Während er bei „Markus“ keine direkte literarische Abhängigkeit von Paulus sehen kann, betont er doch die große grundsätzliche Nähe der beiden frühesten christlichen Autoren in Bezug auf die zentrale Rolle des Liebesgebotes und macht deutlich, dass diese Option für die *agápe* nicht selbstverständlich ist, sondern Ausdruck der „große(n) Übereinstimmung zwischen der paulinischen und der markinischen Ethik“. Für Söding „vertieft sich [dadurch] der Eindruck, dass das Neue Testament eine – in sich vielschichtige – Einheit darstellt“.

Lorenzo Scornaienchi fragt nach dem Konzept von Reinheit bei Paulus und „Markus“ und zieht ein vorsichtiges Fazit: „Man kann ... feststellen, dass die Position des Markus durchaus ihren Platz auf der Geraden zwischen Paulus und dem Autor des Titusbriefes, dessen späterem Schüler, findet“. Einen direkten „Paulinismus“ sieht Scornaienchi in Mk 7 nicht. Er schlägt vielmehr eine traditionsgeschichtliche Lösung vor, wenn er vermutet, „dass Paulus *dieselbe Tradition* verwendet, die in Mk 7 dokumentiert ist“, d. h. sich auf ein Jesuslogion bezieht, ohne es zu nennen. John Painter widmet sich der historischen Frage nach der Heidenmission bei Paulus und „Markus“. Sein Interesse liegt bei der Nachzeichnung der komplizierten Verhältnisse in den frühen Gemeinden. Sein Interesse ist, „only to show that Mark was both shaped by and provided a basis for the Pauline mission to the nations.“ Dabei musste „Markus“ das Verhalten Jesu berücksichtigen: „[He] has retained the perspective of the mission of the historical Jesus to Israel in a restoration and renewal movement. At the same time, there are

aspects of the Marcan account that press in a direction that seems to lessen the shock of the Pauline Law-free mission to the nations“.

Die historische Frage wird unter dem Stichwort „Rezeptionsgeschichte“ in den fünf abschließenden Beiträgen wieder aufgenommen. Allan Cadwalladar setzt bei der augusteischen Familienpolitik an und vergleicht die gegenüber Paulus restaurative Haustafelethik des Kolosserbriefs mit „Markus“. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die konservative Ethik des Kolosserbriefs der Gefährdung der jungen Christengemeinden und -haushalte durch das *imperium* Rechnung trägt und analog zu den herrschenden Vorstellungen der frühen Kaiserzeit patriarchale Züge entwickelt, während das Markusevangelium die nicht-patriarchale paulinische Familienmetaphorik weiterführt: „Mark could not extract the household code from its imperial hold. Accordingly Paul’s references to community and his metaphorical use of familial language became, in the second Gospel, the warrant for a major critique of the household code, part of the apparatus of an empire against which the early followers of Jesus (and Paul) were pitted.“ David Sim sieht auf Paulus und „Markus“ aus der Perspektive des „Matthäus“ zurück. Sein Ergebnis: „Matthew’s reception of Paul and Mark is ... characterised by mutual hostility towards these texts. Standing within the Christian Jewish and Law-observant tradition of the Jerusalem church, Matthew viewed the Pauline gospel and epistles and the Pauline-influenced Gospel of Mark, as requiring substantial correction and critique. The Gospel of Matthew therefore stands as a clearly anti-Pauline document, not simply criticising Paul and his errant theology but also critiquing and emending the original Gospel that was so closely tied in with Paul’s Law-free theology“. Lukas Bormann untersucht beide Autoren aus der lukanischen Perspektive. Er versteht Lukas als eigenständigen Theologen und Schriftsteller, der – erstaunlich genug für den Verfasser einer ersten Missionsbiographie, in deren zweitem Teil Paulus im Mittelpunkt steht – seinen eigenen Weg jenseits paulinischer Theologie und antipaulinischen Standpunkten ging und den „weder die narrative Theologie des Markusevangeliums noch die begrifflich dialektische Theologie des Paulus ... erkennbar beeinflusst [haben]. Da Lukas aber wohl doch mit beiden vertraut war, wird man schließen können, dass ihn weder die Theologie des Markus noch die des Paulus überzeugen konnte“. Für die johanneische Literatur kommt Wilhelm Pratscher nach detaillierter Einzelanalyse zu folgendem Urteil: „Zwischen Paulus und Markus einerseits und Johannes andererseits bestehen enge sachliche Parallelen. Die Relation von Gemeinsamkeiten und Differenziertheit ist aber dergestalt, dass eine literarische Benützung nicht nachweisbar ist. Die Beziehungen sind am ehesten durch die Annahme sekundärer Oralität zu erklären“.

Der Band wird mit dem Beitrag von Ian Elmer zu Papias abgeschlossen. Elmer verortet Papias in der judenchristlichen Tradition und vermutet folgende Gründe

hinter der Zuschreibung des Markusevangeliums zur petrinischen Tradition: „The ascription of Mark to Peter served not only to defend Mark against accusation of inadequate order and inept style *via* an appeal to apostolic authority, but also to provide a literary bolster to the legacy of Peter as a bulwark against the increasingly dominant *Paulusbild* of the second century“. Damit hätte Papias 1900 Jahre vor Werner schon einmal vergeblich versucht, das Kapitel „Paulus und Markus“ zu beenden.

Im Rückblick wird das Spektrum möglicher Verstehens- und Erklärungsmodelle deutlich, mit denen die Autorinnen und Autoren das Thema „Paulus und Markus“ behandelt haben. Die historische Rekonstruktion divergierender persönlicher Beziehungen und theologischer Strömungen bzw. Optionen steht neben dem Vergleich theologischer Konzepte oder *frames* (L. Bormann). Der Blick kann eher auf die Texte selbst, ihre Argumentation und ihre literarische Struktur gerichtet werden oder auf die theologischen Überzeugungen und historischen Gegebenheiten hinter den Texten. Alle Beiträge aber gehen von einer besonderen sachlichen Nähe zwischen wichtigen Aspekten bei Paulus und „Markus“ aus, und alle Beiträge kommen durch konsequent durchgeführte Vergleiche zu neuen Ergebnissen für die einzelnen Paulustexte und das Markusevangelium.

Ob hier dann Paulinismus oder Antipaulinismus diagnostiziert wird, hängt von den methodischen Rahmenbedingungen ab, die die einzelnen Autorinnen und Autoren wählen, sowie von dem Grad historischer Konkretion und Eindeutigkeit, die die Exegeten erzielen wollen. Dass es in der ersten und zweiten frühchristlichen Generation verschiedene Richtungen gab, ist angesichts der Paulusbriefe evident. Dass Paulus diese als Parteien verstand und kritisierte, ist nach dem 1. Korintherbrief ebenfalls unstrittig. Dort fällt auch sein eigener Name im Sinne einer Parteidevise. 1Kor 1,12 könnte die Textbasis für so etwas wie eine Pauluspartei, aus der ein „Paulinismus“ hervorgegangen wäre, abgeben. Hier ist aber alles umstritten, und die Tatsache, dass außer im Galaterbrief auch keine Jakobuspartei greifbar wird, lässt es fraglich erscheinen, ob „Paulinismus und „Antipaulinismus“ adäquate Begriffe für Positionen darstellen, die von Jakobus und anderen Gemeindeführern und ihren Gesandten vertreten wurden. Der Begriff „Paulinismus“ selbst begegnet nicht – anders als *ioudaismós*, auch nicht im Jakobusbrief. Im Sinne eines strukturellen Vergleichs theologischer Positionen kann er sich aber auch ohne die Hegelsche Geschichtsphilosophie, der Baur verpflichtet ist, in wichtigen Beiträgen dieses Bandes behaupten.

3.2 Perspektiven

(1) Den Ausgangspunkt für Untersuchungen zu „Paulus und Markus“ stellt das historische, biographische und theologische Interesse an den *beiden ersten literarisch tätigen Gestalten des entstehenden Christentums* in ihrer faszinierenden Unähnlichkeit dar: hier der uns autobiographisch und biographisch sehr präsente *Paulos*, der nach den Informationen der Apostelgeschichte ursprünglich den gräzisierten jüdischen Königsnamen *Saulos* trug, dort der für uns vielleicht namenlose, vielleicht *Markos* heiende Verfasser des Markusevangeliums, dessen Profil wir nur in einigen Grundzügen, und auch das nur sehr kontrovers, aus seinem Buch rekonstruieren können. Über die historische Beziehung beider Männer zueinander – sei sie persönlich gewesen oder als spätere Kenntnis- und Bezugnahme von „Markus“ vorzustellen – wissen wir nichts: Im Markusevangelium finden die Jünger, nicht aber Paulus Erwähnung. Das gilt dann auch für die späteren Evangelien – und das, obgleich mindestens Lukas auf der Nahtstelle zwischen seinem Evangelium und der Apostelgeschichte Paulus noch in die „Ostergeschichten“ hätte einführen können. Sein ganz anderes Erzählkonzept zeigt, dass Paulus nicht nur nicht von „Markus“, sondern nicht einmal von „Lukas“ als dem Schriftsteller, der eine Art Missionsbiographie über ihn schreibt, in Verbindung mit den Evangelien, und das heißt: mit den Aposteln als Jesu Jüngern, gebracht wird. Dem entspricht die spätere Rubrizierung der Schriften des Neuen Testaments in die beiden Abteilungen: „der *kyrios*“ und „der *apóstolos*“. Die Evangelien als Jesusbücher sind den Briefen als – bloßen – Apostelschreiben vorgeordnet, wobei aber Paulus innerhalb des Briefteils seine dominierende Stellung behält. Aber: auch die Kirchenschriftsteller schweigen über mögliche Beziehungen zwischen Paulus und Markus – im Gegenteil: Seit Papias ist Petrus, nicht Paulus, mit dem Markusevangelium verbunden¹⁶. Es gibt also keinen Weg von Paulus zu „Markus“ oder „Markus“ zu Paulus über die Quellen im historischen Sinn. Wir wissen nichts darüber, ob und was „Markus“ über Paulus wusste und ob und wie Paulus auf „Markus“ wirkte. Und außerdem wissen wir nicht, ob es einen Markus als Verfasser des Markusevangeliums gegeben hat und, wenn es so gewesen wäre, wer dieser Markus war.

So führt der Weg über das Evangelium und die Briefe, also über die Texte und ihre Autoren. Bei Paulus und „Markus“ handelt es sich um Autoren, und zwar die ersten Autoren der neuen christusgläubigen Gemeinden zwischen Jerusalem und Rom. Beide schreiben Griechisch, beide stammen aus städtischem Milieu und lassen sich – ebenso wie ihre Adressatenschaft – in der östlichen, Griechisch

¹⁶ Vgl. den Beitrag von I. Elmer im vorliegenden Band.

sprechenden Hälfte des *imperium Romanum* im 1. Jahrhundert n. Chr. verorten¹⁷. Beide gehen von der jüdischen Rechts-, Staats- und Religionsurkunde, der Heiligen Schrift des „Gesetzes“, aus, die sie in Gestalt der Septuaginta benutzen. Beide verstehen den Kosmos und die Menschheit von dem einen Gott, dem Gott Israels, her, dessen Handeln an den Menschen sie im Lichte des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes¹⁸, neu interpretieren¹⁹. Paulus ist ethnisch und religiös Jude und setzt sich ausführlich mit seiner Zugehörigkeit zum Judentum auseinander. Über die Frage, ob „Markus“ Juden- oder Heidenchrist²⁰ gewesen sei, wissen wir nichts Genaueres. Immerhin verwendet er die Septuaginta so sicher und klug, dass wir mindestens eine große Nähe zum Judentum bei ihm voraussetzen müssen. Beide Schriftsteller haben nicht nur raschen, sondern auch anhaltenden Erfolg bei ihren Gemeinden. Sonst wären ihre Schriften, die trotz ihrer grundlegenden Bedeutung den Charakter des Neuen, Situationsbezogenen, Skizzenhaften und Unfertigen tragen, nicht neben den späteren, stärker durchgearbeiteten Schüler- und Nachfolgerschriften der Deutero- und Tritopaulinen und der späteren „großen“ Evangelien erhalten geblieben²¹. Wichtige theologische Grundimpulse – in diesem Band als „theologische Konzepte“ bezeichnet – werden in den Folgeschriften verändert, abgeschwächt oder auch fallengelassen. Diese Veränderungsprozesse sichern den Anfangsschriften, den Paulusbriefen und dem Markusevangelium, ihre historisch wie theologisch grundlegende und bleibende Bedeutung. Gerade die hier gesammelten Studien zu den *theologischen Konzepten* zeigen, dass zentrale paulinische und markinische Theologumena nicht in die späteren frühchristlichen Schriften aufgenommen wurden. Sie waren bereits in der Anfangsliteratur formuliert und entfaltet von dorthin ihre Wirkung.

Für die Autoren gilt: Während Paulus ein hohes Selbstbewusstsein und eine fast analogielose Vorstellung von der Bedeutung seiner Person hat, die ungeachtet eigener, neuer Interpretationen grundsätzlich von seinen Schülern übernommen wurde²², hält Markus seine Person vollständig verborgen. Über eine Schule des

17 Rom ist hier als die Stadt mit den lebhaftesten Beziehungen zur östlichen, griechischsprachigen Reichshälfte eingeschlossen.

18 Röm 1,1–4 und Mk 1,1. Vgl. dazu den Beitrag von O. Wischmeyer in Bd. II.

19 Hier liegt nach wie vor das theologische Fundament eines Vergleichs zwischen Paulus und Markus.

20 Die Nützlichkeit dieser Unterscheidung ist zweifelhaft.

21 Darauf weist – gegenüber prononcierten Ersetzungstheorien (D. Sim) – für „Markus“ vor allem Doole, *What was Mark for Matthew?*, hin.

22 Zum Begriff der Paulusschule vgl. die ausgewogene Skizze von J. Herzer: Die Paulusschule und die theologische Entwicklung in den deuteropaulinischen Briefen, in: *Paulus Handbuch*, 520–523.

„Markus“ wissen wir nichts. Sicher waren die Autoren des Matthäus- und des Lukasevangeliums keine Markusschüler²³.

Analoges gilt für das Missverhältnis zwischen dem lebendigen historischen und sozialgeschichtlichen Bild, das wir von den Gemeinden, mit denen Paulus verbunden war, haben, und der völligen Ungewissheit über eine spezielle Gemeindezugehörigkeit oder auch nur eine Beziehung zu einer oder mehreren Gemeinden bei „Markus“ – was das Markusevangelium mit dem Lukasevangelium verbindet²⁴. Trotzdem bringt gerade hier ein Vergleich wichtige Einsichten: Paulus und „Markus“ schreiben für griechischsprachige Mitglieder christusgläubiger Gemeinden zwischen Jerusalem und Rom. Es ist die theologische Leistung – oder vielleicht auch nur Absicht – des Paulus, eine einheitliche Gemeintheologie und -ethik für die neu entstehende christusgläubige Welt der Gemeinden im *imperium Romanum* zu schaffen. Und es ist die – historisch gesehen modernere – theologisch-literarische Leistung des Markus, diesen Gemeinden ein Jesusbuch zu geben. Weder Paulus noch Markus entwerfen Theologie argumentativen und narrativen Formats lediglich für bestimmte Gemeinden²⁵. Das Matthäus- und das Johannesevangelium haben dagegen eine deutlichere Beziehung zu „ihren“ spezifischen Gemeinden – wie auch immer diese im Einzelnen in der exegetischen Forschung rekonstruiert werden. Trotzdem hat gerade die eher kurze erzählende Schrift, die wir als „Markusevangelium“ kennen, theologisch und literarisch wohl den wichtigsten Impuls für die Entstehung der christlichen Anfangsliteratur gegeben, indem hier Jesu Wirken und Lebensende als Teil der Verkündigung verstanden und erzählt wird.

(2) Der Vergleich gilt *zweitens* den *Anfängen der christlichen Literatur*, der Gattung des (halb)-öffentlichen Briefes und der Gattung des Evangeliums²⁶. Beide Gattungen entstehen als literarische Kommunikationsträger des *euaggélion* von Jesus Christus im Zeitraum zwischen 50 und 70 n. Chr., beide fügen sich bis zu einem gewissen Grade in die Gattungen der zeitgenössischen Literatur ein, andererseits stehen beide auch quer zur zeitgenössischen Literatur und lassen sich als neue hybride Gattungen verstehen, die ihrerseits aber sehr schnell schulbildend wirken und Nachfolger finden. Insofern sind beide Autoren – sicher ohne eine derartige eigene Intention – zu Initiatoren christlicher *literary activity* ge-

²³ Das machen die Beiträge von D. Sim und L. Bormann deutlich.

²⁴ Weder die Rom- noch die Antiochiathese hat sich durchsetzen können. Ein Konsens ist nicht in Sicht.

²⁵ Paulus schreibt nicht nur an „seine“ – sehr unterschiedlichen – Gemeinden, sondern sein wichtigstes Schreiben geht gerade nicht an eine eigene Gemeinde.

²⁶ Dazu in Bd. I besonders den Beitrag von N. Irrgang, weiter die Beiträge in Bd. II.

worden²⁷. Entscheidende Aufschlüsse gibt die literatursoziologische Verortung dieser Literatur: Sie gehört weder der hellenistisch-römischen Bildungsliteratur an, noch lässt sie sich einfach als Teil der frühjüdischen kanonischen (Septuaginta) und außerkanonischen griechischsprachigen Literatur beschreiben. Paulus und Markus sind keine griechischen Schriftsteller in dem Sinn, dass sie Teil des griechisch-römischen Literaturbetriebes ihrer Zeit wären – von diesem werden sie nicht wahrgenommen. Ebenso wenig wollen sie als jüdische religiöse Schriftsteller verstanden werden – sie werden auch weder vom zeitgenössischen noch vom späteren Judentum rezipiert –, obgleich sie aus hellenistisch-römischer Sicht durchaus als solche gewirkt haben können. Andererseits hat Paulus nicht als Beauftragter seiner Gemeinden geschrieben, sondern im Gegenteil als Apostel, also als autoritatives Gegenüber seiner Gemeinden. Und auch dem Markusevangelium lässt sich nichts entnehmen, das darauf hindeuten könnte, „Markus“ sei der Beauftragte einer Gemeinde gewesen²⁸. Über die Motive beider Autoren, literarisch tätig zu werden, können wir nur spekulieren. Deutlich ist ihre literarische Begabung, undeutlich ihr Bildungsprofil, offensichtlich ihr Erfolg. *Sie* sind es, die die in ihren Texten die Basis christlicher Weltinterpretation gelegt haben, nicht die „Säulen“ Petrus, Jakobus und Johannes.

Damit ergibt sich folgende weiterführende Perspektive: Auf der Grundlage der vergleichenden Beiträge beider Bände muss die Frage vertieft bearbeitet werden, wieweit *Literatur mit theologischen Ansprüchen* an den Anfängen des Christentums steht, in welchem Umfang Briefliteratur und narrative Darstellung (und in der dritten Generation apokalyptische Dichtung) zu den Ursprüngen christlicher Theologie gehört und wie aus Narration, Vision²⁹, Argumentation und Paränese theologische Weltdeutungen entwickelt werden. Letzteres ist besonders wichtig, wenn wir Paulus und „Markus“ als theologische Anfangsliteratur lesen. Über die Konzepte von Epistolographie und Narrativität hinaus³⁰ stellt sich die Aufgabe, die christliche Anfangsliteratur gleichermaßen von ihrer autoren- und gemeindebezogenen, ihrer theologischen und ihrer literarischen Seite aus zu verstehen und als Anfangsliteratur einer neuen religiösen Gruppierung im frühkaiserzeitlichen *imperium Romanum* zu interpretieren³¹. Wir werden dann, an diesem Punkt eher in

27 Vgl. dazu den Beitrag von E.-M. Becker in Bd. II.

28 Vgl. meine Überlegungen dazu: O. Wischmeyer, *Forming Identity through Literature. The Impact of Mark for the Building of Christ-Believing Communities in the Second Half of the First Century C.E.*, in: *Mark and Matthew I*, 355–378.

29 Vgl. Texte wie Mk 13 einerseits und 1Kor 15; 2Kor 5; Röm 8 andererseits.

30 Siehe das Konzept von Bd. II.

31 Damit beziehe ich mich auf das Selbstverständnis beider Autoren, die sich in den Begriffen „Jesus der Christus“, „neu“ und „Evangelium“ zusammenfassen lässt. Vgl. dazu besonders

Übereinstimmung mit Martin Werner, bei „Markus“ nicht nur bestimmte Züge einer „paulinistischen“ Theologie im Gegensatz zu anderen Typen wie der johanneischen Theologie oder den theologischen Überzeugungen des Jakobusbriefes finden, sondern einerseits die Umsetzung frühchristlicher Christologie in Narration und andererseits die selbständige Einarbeitung entscheidender theologischer Konzepte, die wir schon bei Paulus finden, in eben die markinische Jesuserzählung, die sehr verschieden von der paulinischen Christologie ist. So verstanden erweist sich die Methode des Vergleichs zwischen den historischen (Gemeinden und Städte wie Rom oder Antiochia, Führungspersonen wie Paulus, Petrus und Jakobus), literarischen (Autor, Gattungen, Leserschaften) und theologischen (Heidenmission, ethisches Reinheitskonzept u. a.) Konzepten bei Paulus und „Markus“ als äußerst erhellend. Die Heuristik der Christologie und der theologischen Konzepte beider Schriftsteller eröffnet neue Einsichten in die Grundbausteine frühchristlicher Weltdeutung.

meinen Beitrag im vorliegenden Band. Dass diese neue religiöse Gruppierung aus dem zeitgenössischen Judentum hervorging, muss nicht eigens betont werden Vgl. dazu besonders die Beiträge von J. Svartvik und N. Irrgang und die dort verarbeitete umfangreiche und multiperspektivische bis kontroverse Lit.

Teil 1 / Part 1: **Forschungsgeschichte /
History of Research**

Johannes Wischmeyer

Universalismus als Tendenz und Entwicklungsmoment. Die Frage nach Markus und Paulus in der historisch-kritischen Geschichtsschreibung des Urchristentums von 1850 bis 1910

Das Verständnis der Entstehung des Neuen Testaments und seiner Einzelschriften wandelte sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts durch die Leistung einiger protestantischer Exegeten in grundlegender Weise. Sie ließen sich von einer allgemeinen ideengeschichtlichen Dynamik leiten, die im Gefolge romantischer und idealistischer Diskurse den Begriff der *Geschichte* zu einer zentralen Erschließungskategorie wissenschaftlicher Erkenntnis befördert hatte. In der interdisziplinären Diskussion während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfuhr der Begriff der Geschichte dabei eine Pluralität von Auslegungen, die auf den ersten Blick verwirren mag. Einerseits betonte man das Eigenrecht bzw. die Individualität allen vergangenen Geschehens und legte damit dem Historiker eine einfühlsame und von Rationalisierungen oder anderen ideenpolitischen Vereinnahmungen freie hermeneutische Grundhaltung ans Herz. Andererseits gewann die Vergangenheit große Bedeutung als sinn- und identitätsstiftende Instanz für die Selbstvergewisserungsprozesse der zeitgenössischen Gesellschaft. Geschichte bot einen Rahmen, innerhalb dessen das Verhältnis von Institutionen wie der Nation, ebenso aber auch der christlichen Kirche oder des Protestantismus zu ihren Ursprüngen und Referenzpunkten als kontinuierliches Werden thematisiert werden konnte¹.

Diese Ambivalenz von Abstand und gleichzeitiger Kontinuität der Gegenwart zu ihren Gründungsgeschichten kennzeichnet den frühen Historismus oder die ‚Schwellenzeit‘ im deutschsprachigen Geschichtsdiskurs zwischen 1800 und 1850

¹ Vgl. G. Scholtz, Art. Geschichte, Historie IV, in: HWPh 3 (1974), 361-371; J. Mehlhausen, Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie VII/2. 19.–20. Jahrhundert, in: TRE 12 (1984), 642-658; H. W. Blanke, Aufklärungshistorie und Historismus: Bruch und Kontinuität, in: Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme, hg. von O.G. Oexle und J. Rüsen, Köln-Weimar-Wien 1996, 69-97; J. Nordalm, Historismus im 19. Jahrhundert. Zur Fortdauer einer Epoche des geschichtlichen Denkens, in: Historismus im 19. Jahrhundert. Geschichtsschreibung von Niebuhr bis Meinecke, hg. von J. Nordalm, Stuttgart 2006, 7-46.

– eine Epoche, die sich charakteristisch ebenso vom Pragmatismus der Spätaufklärung wie von der betonten Subjektivität und (zumindest behaupteten) Theorieabstinenz des nachfolgenden ‚klassischen Historismus‘ unterschied². Die theologischen Disziplinen erschlossen sich die historistischen Fragestellungen nur mit einer gewissen Verzögerung und in unterschiedlicher Form und Intensität; dennoch prägte das neue Interesse an einer als normativ verstandenen Geschichtlichkeit der christlichen Überlieferung die Theologieproduktion positionenübergreifend vom liberalen bis ins konfessionalistische Lager³.

In der neutestamentlichen Exegese führte der historistische Ansatz im Verlauf des 19. Jahrhunderts zur Etablierung weitgreifender und raffinierter Interpretationsverfahren, mit deren Hilfe man dem aus der Aufklärung überkommenen Anliegen der Quellenkritik auf einem neuen Niveau gerecht werden wollte. Als Interpretationsgrundlage dienten nicht länger eine ahistorische Universalanthropologie oder kausale Rekonstruktionen im Sinne einer Alltagslogik. Vielmehr wurden anspruchsvolle, meist nach dialektischen oder organologischen Mustern konstruierte Modelle diskutiert, mit deren Hilfe die Entwicklungstendenzen vergangener Epochen untersucht werden sollten. Am innovativsten erwiesen sich hier Vertreter des dogmatisch und kirchenpolitisch freisinnigen bzw. liberalen Spektrums – beinahe alle im Folgenden näher vorgestellten Exegeten sind diesem zuzurechnen. Kristallisationspunkt der Richtung, die herkömmlich in der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft als ‚historisch-kritische‘ bezeichnet wird, die aber nach dem bisher Gesagten womöglich auch als Bestandteil der pluralen (früh-)historistischen Bewegung in der Historiographie des 19. Jahrhunderts gesehen werden kann, war die sogenannte jüngere Tübinger Schule Ferdinand Christian Baus.

Auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Markusevangelium und der paulinischen Überlieferung wurde vor allem von Exegeten aus Baus Umfeld aufgegriffen: Hatte zuvor die Diskussion an den frühchristlichen Traditionen angesetzt, die eine persönlich Beziehung des Johannes Markus zum Apostel Paulus nahelegten, so bildeten jetzt hypothetische Rekonstruktionen der Theo-

² Vgl. St. Jordan, Zwischen Aufklärung und Historismus. Deutschsprachige Geschichtstheorie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 48, Heft 5 (2001), 5-20. – Der folgende Beitrag kommentiert das Thema aus theologiegeschichtlicher Perspektive, ohne die deutlichen kirchenpolitischen Positionierungen der hier besprochenen Theologen im Einzelnen darstellen zu können.

³ Vgl. zu einem Exponenten des lutherischen Neukonfessionalismus J. Wischmeyer, Heilsgeschichte im Zeitalter des Historismus. Das geschichtstheologische Programm Johann Christian Konrad Hofmanns, in: Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung, hg. von J. Frey u.a. (WUNT 248), Tübingen 2009, 633-646.

logiegeschichte des Urchristentums die Basis für einen neuen Diskurs. In methodischer Hinsicht kam die sogenannte ‚Tendenzkritik‘ ins Spiel⁴. Baur hatte darauf hingewiesen, dass die Frage nach der historischen Wahrheit biblischer Texte bei den Motiven und Zielen ansetzen müsse, die die jeweiligen Verfasser in ihrem zeitgenössischen Kontext zu ihrem literarischen Unternehmen motivierten. Eine zentrale theologische Tendenz im Urchristentum, so waren sich die meisten Anhänger Baur mit ihrem Schulhaupt einig, war die paulinische Verkündigung im Sinne einer gesetzesfreien Heidenmission. Was das Markusevangelium betraf, konnte man nun gezielt untersuchen, inwieweit es (unter anderem) ein Produkt dieses ‚Paulinismus‘ war.

Gleichzeitig rückte die Frage nach der Beziehung der für authentisch erachteten paulinischen Briefe und des Markusevangeliums in die Nähe der heiß diskutierten synoptischen Frage: Man musste sich, um Klarheit über die Originalität der markinischen Überlieferung und ihren zeitlichen Abstand zu den bereits relativ genau datierten Paulinen zu gewinnen, an eines der gängigen Synoptikermodelle anschließen. Dies machte gleichzeitig eine Verhältnisbestimmung zu den anderen Evangelien notwendig, ebenso eine hypothetische Gesamtchronologie der neutestamentlichen Schriften.

1 Adolf Hilgenfeld und Ferdinand Christian Baur

Der erste bedeutende Entwurf, der unter diesen Prämissen – wenn auch nur im Vorübergehen – das Problem ‚Markus und Paulus‘ in den Blick nahm, stammte von dem theologisch freisinnigen Jenaer Exegeten Adolf Hilgenfeld (1823-1907). Für Hilgenfeld befindet sich der ‚Ur-Markus‘ – der später im Zuge der Kanonisierung einer Redaktion unterzogen worden sei – seiner theologischen Tendenz nach zwischen dem deutlich ‚judaisierenden‘ Matthäusevangelium und dem ‚heidenchristlichen‘ Lukasevangelium. Der Verfasser habe die judaistische Tendenz des ersten Evangeliums planmäßig gemildert. Der Autor des Lukasevangeliums wiederum habe den Ur-Markus wegen dessen relativ ausgeprägter Nähe zu seiner eigenen Theologie umstandslos als Vorlage verwenden können⁵.

4 Vgl. O. Pfleiderer, Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland und in Großbritannien seit 1825, Freiburg 1891, 252-313; U. Köpf, Die theologischen Tübinger Schulen, in: Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler; 8. Blaubeurer Symposium, hg. von U. Köpf (Contubernium 40), Sigmaringen 1994, 10-51.

5 A. Hilgenfeld, Das Markus-Evangelium, nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangelien-Literatur, seinem Ursprung und Charakter, Leipzig 1850, 127. 129.

Die im Vergleich zum Autor des Matthäusevangeliums ‚liberalere‘ Tendenz des Ur-Markus bringt Hilgenfeld auf die Formel des ‚Universalismus‘. Dieser ziehe sich wie ein Leitmotiv durch das Evangelium (vgl. nur Mk 16,20; 11,17) – die Beobachtung, so setzt er hinzu, müsse aber in keinem Fall bedeuten, dass der Evangelist paulinische Einflüsse aufgenommen habe⁶. Hilgenfeld zufolge handelt es sich eher um den Universalismus von sich allmählich emanzipierenden Judenchristen⁷, die jüdische Gesetzmäßigkeit und die damit verbundene Absonderung ablehnten, aber an Grundthemen jüdischer Theologie wie einem strikten Monotheismus und der Liebe als ethischer Pflicht und gleichzeitig Gottesattribut festhielten – er postuliert eine inhaltliche Verwandtschaft mit den Pseudo-Clementinen. Auch die Wichtigkeit des persönlichen Glaubens und die hohen moralischen Ansprüche im Markusevangelium scheinen Hilgenfeld in diese Richtung zu weisen. Dies bedeutet übrigens auch eine implizite Kritik an Albrecht Ritschl, der alle synoptischen Stellen, die den Begriff des Glaubens hervorheben, für paulinisch beeinflusst hielt⁸.

Ferdinand Christian Baur (1792-1860) schloss sich in seinem Markuskommentar Hilgenfeld insoweit an, als er die theologische Originalität des Evangelisten nun höher bewertete als in seinen früheren Publikationen. Zwar mochte er nach wie vor nicht einmal eine Priorität des Markus vor dem Lukasevangelium zugestehen.⁹ Markus bleibt in Baur's Analyse ein Eklektiker „sekundären Charakters“¹⁰ und ohne ein „durchgreifenderes dogmatisches Interesse“¹¹. Doch für die auffälligen Unterschiede gegenüber dem Matthäusevangelium – etwa das Fehlen der Bergpredigt oder die deutlich selteneren alttestamentlichen Zitate – erkennt er jetzt „dogmatische Gründe“ an, die mit einer „freieren Stellung zum Alten Testament, zum Judenthum und Judaismus“ zusammenhängen¹². Zwar sei dem Autor der ‚paulinische Universalismus‘ fremd geblieben, doch nehme sein Evangelium nicht nur in formaler, sondern eben auch in dogmatischer Hinsicht eine „mittlere Stellung“ zwischen den beiden anderen Synoptikern ein, allerdings mit einer stärker ausgeprägten Nähe zum judenchristlichen Matthäusevangelium. Es fällt Baur erkennbar schwer, die leitende Idee des Markusevangeliums auf eine

⁶ Ebd., 123.

⁷ „[D]er Geist eines zwar nicht paulinischen, aber freieren, tieferen judaistischen Christenthums“ (ebd., 126).

⁸ Ebd., 125.

⁹ F. Ch. Baur, Das Markusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter. Nebst einem Anhang über das Evangelium Marcion's, Tübingen 1831 [i.e.: 1851]), 153-176.

¹⁰ Ebd., 152.

¹¹ Ebd., 150.

¹² Ebd., 148.

Formel zu bringen, ohne die seinem historistischen Interpretationsmuster zufolge doch kein Autor eines literarischen Werkes in seiner historischen Individualität verstanden werden kann. Doch nimmt er den Verfasser des Markusevangeliums als Historiker ernst, wenn er ihm attestiert, dieser habe sich zur Aufgabe gemacht, das ‚objectiv Thatsächliche‘ darzustellen; in Baur von Dichotomien geprägter geschichtsmethodologischer Nomenklatur bedeutet dies die „Kunst, mit welcher er das einzelne auszumalen und dadurch seiner Darstellung Leben und Farbe zu geben weiß“¹³. Lob für die Anschaulichkeit verbindet sich mit Kritik daran, dass der Verfasser nicht vermocht habe, in geschärfter Reflexion seinen Subjektivismus zu überwinden. Seine eigene literarische Leistung beschränke sich vor allem darauf, vordergründige Motivationen für den Gang der Ereignisse gefunden zu haben, sich in die „Empfindungen und Gemüthsaffektionen“ der handelnden Personen hineinzusetzen und die Vorgänge „mit einer gewissen Aufregung und mit Geräusch“ darzustellen¹⁴.

2 Gustav Volkmar

Für Baur und seinen engeren Schülerkreis stellte sich die Frage nach dem Charakter der Beziehung zwischen dem Markusevangelium und den paulinischen Schriften, wie gesehen, nur am Rande. Ungleich drängender wurde sie für diejenigen, die im Gefolge der beiden Pioniere Chr. G. Wilke (1786-1854) und Ch. H. Weisse (1804-1866) die Hypothese der Markuspriorität akzeptierten. Doch auch unter dieser Bedingung ergab sich keineswegs ein zwingendes Interesse an der Fragestellung; über die Tübinger Schule hinaus blieben viele Exegeten bei der Suche nach ‚paulinischen‘ Spuren in den Synoptikern auf das Lukasevangelium fixiert¹⁵. Es war vor allem der Zürcher Neutestamentler Gustav Volkmar (1809-1893), der die Konsequenz aus der zeitlichen Priorisierung des Markusevangeliums zog und es als ein Dokument des expliziten Paulinismus deutete¹⁶. Dies geschah zuerst 1857 im Rahmen einer populärwissenschaftlichen Darstellung des Urchristentums, mit der Volkmar eine Summe aus seinen bisherigen Forschungen zog.

¹³ Ebd., 150.

¹⁴ Ebd., 151.

¹⁵ Vgl. nur ebd., 221-225.

¹⁶ Vgl. den beachtlichen und nach wie vor lesenswerten Beitrag von B. Wildemann, Das Evangelium als Lehrpoesie. Leben und Werk Gustav Volkmar, in: Kontexte 1, Frankfurt a. M. u. a. 1983, hier 252-255.

Selbstbewusst weist der Zürcher Exeget dort auf die Bedeutung seiner „geschichtlichen Erklärung der ältesten Evangelien überhaupt“ hin: Das Gesamtbild werde in Zukunft durch den wissenschaftlichen Fortschritt zwar sicher noch im Detail modifiziert werden, doch ist Volkmar gewiss, dass „in das Ganze dieser Erzählung keine Änderung mehr eingreifen wird“¹⁷. Er resümiert seine Auseinandersetzungen mit Neutestamentlern aller theologischen Positionen. Zwar wusste er sich am ehesten Baur's Tübinger Schule verbunden¹⁸. Ganz im Einklang mit ihr strebte Volkmar danach, die „lebendige geschichtliche Entwicklung“ des Urchristentums und seine ‚innerlichen Prinzipien‘ zu ergründen¹⁹, ohne das methodische *Caveat* zu vernachlässigen, dass die verfügbaren literarischen Quellen nicht naiv als historische Tatsachenberichte gelesen werden können, sondern in ihrem jeweiligen Entstehungskontext als Träger bestimmter Interessen dienen²⁰. Doch in der Frage nach dem Verhältnis von Markus und Paulus habe er stets eine eigene Interpretation vertreten, die inzwischen auch der engere Kreis der Tübinger Schule anerkennen müsse. Neben dem Tübinger Einfluss wirkte auch Bruno Bauers (1809-1882) These eines ohne Bezug auf vorhergehende Tradition dogmatisch schöpferischen Urevangelisten prägend auf Volkmar; er markierte allerdings stets bei sachlicher Anerkennung von Bauers Kritik seinen Abstand gegenüber dessen ‚negativ‘-christentumsfeindlicher Einstellung²¹.

Volkmar's zwar historisch-kritischer, doch im Vergleich zu Baur deutlich weniger differenzierter Geschichtsbegriff zielt darauf, dass der Wahrheitsanspruch der Historie nicht aufgegeben werden dürfe, auch wenn die historischen Quellen eine allegorische Dimension besitzen. Die historische Wahrheit des Markus-evangeliums sieht er dementsprechend darin begründet, dass es „die Darstellung vom wahren Wesen Jesu Christi“ sei, das ebenso wie in dessen irdischer Wirksamkeit auch seit der Auferstehung und im Wirken der Apostel zum Ausdruck gekommen sei: „Das Evangelium hat volle geschichtliche Wahrheit, aber welt-

17 G. Volkmar, *Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft*, Leipzig 1857, XV.

18 Wildemann, *Das Evangelium*, 242-251.

19 G. Volkmar, *Ueber das Lukas-Evangelium nach seinem Verhältniss zu Marcion und seinem dogmatischen Charakter, mit besonderer Beziehung auf die kritischen Untersuchungen F. Ch. Baur's und A. Ritschl's*, in: *ThJB (T)* (1850), 110-138; 185-235, hier 115.

20 Das Markusevangelium gilt Volkmar als „Tendenzschrift“ und keineswegs als „eine Biographie Jesu im prosaischen Sinne des Wortes“: Volkmar, *Die Religion Jesu*, 263.

21 G. Volkmar, *Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der kanonischen und außerkanonischen Evangelien nach dem ältesten Text mit historisch-exegetischem Commentar*, Leipzig 1870, VII; ders., *Die Religion Jesu*, 552; vgl. Wildemann, *Das Evangelium*, 256-267. Von Bauer übernimmt Volkmar auch sein Modell der Evangelienentstehung: Volkmar, *Die Religion Jesu*, 542.

geschichtliche, in der auch das individuelle Geschichtliche mit inbegriffen ist, nur ohne ausdrückliche Unterscheidung. Es ist eine kostbare Quelle für das Leben Jesu, aber auch eine solche für das Leben des Paulus und der Christenheit nach ihm²². Aus dem literarischen Programm des Verfassers, das ‚wahre Wesen Christi‘ darzustellen, leitet Volkmar die konkrete hermeneutische Folgerung ab, dass auch die gesamte Darstellung von Jesu irdischem Wirken bereits im Lichte seines Wirkens als erhöhter Menschensohn zu interpretieren sei²³. Diese knappen konzeptionellen Ausführungen sind wohl als das Alternativprogramm zu Baur spekulativem bzw. hypothesengeleitetem Verfahren gemeint, das Volkmar als schwankend und letzten Ende ergebnislos empfand. Volkmar selbst redet dem „geraden, nach jeder Seite hin rücksichtslosen Einhalten der rein geschichtlichen Tendenz“ das Wort, was beispielsweise auch bedeuten müsse, dass philologische und chronologische Evidenzen schwerer zu gewichten seien als postulierte theologische Tendenzen²⁴.

Inhaltlich weicht Volkmars Rekonstruktion der theologiegeschichtlichen Epochenfolge innerhalb des Urchristentums deutlich von anderen Tübinger Konstruktionen ab²⁵. Er entwickelt ein Schema, das dem zeitgenössischen Modell einer Kausalbeziehung von Revolution, Reaktion und Regeneration folgt: Das gesetzesfreie paulinische Evangelium, dessen Lehre „in ihrer ganzen Schärfe für ein judenchristliches Herz unerträglich“ war²⁶, sieht er als „eine neue Offenbarung Jesu, eine Revolution gegen die erste, jüdisch beschränkte Fassung des neuen Weltprinzips“²⁷. Nach dem Tod des Paulus folgte eine judenchristliche „Reaction“, die sich tatsächlich auch mit einem „höchsten Geistesaufschwung“ verband und ihren literarischen Gipfel in der Johannesoffenbarung erreichte²⁸. Erst als deutlich wurde, dass die apokalyptischen Vorhersagen über den bevorstehenden Untergang des Römischen Reiches nicht eintrafen und das „Bedürfnis, die Parusie Christi in gegenwärtiger Herrlichkeit zu schauen“, wuchs, gewann die paulinische Richtung wieder an Einfluss²⁹. Ihr literarisches ‚Manifest‘ war das Ur-Markus-

22 Ebd., 269.

23 Ebd.

24 Ebd., 552.

25 Zur Distanznahme gegenüber der Tübinger Schule vgl. ebd., 552.

26 Ebd., 193.

27 Ebd., 194.

28 Ebd.

29 Ebd., 202; vgl. Wildemann, *Das Evangelium*, 314-335, der darauf hinweist, dass das von Volkmar durchgehend zugrunde gelegte Verständnis des ‚Paulinismus‘ inhaltlich stark auf die Topoi Glaubensgewissheit, Universalismus und präsentische Eschatologie zentriert bleibt (ebd., 314 f.); hier kommt m.E. Volkmars häufige, freisinnig motivierte Hervorhebung der paulinischen Gesetzeskritik etwas zu kurz.

evangelium, gegen 80 n.Chr. in Rom verfasst³⁰ und bis auf den unechten Schluss und geringfügige Interpolationen mit dem überlieferten Markusevangelium identisch. Es identifiziert Jesus als den Sohn Gottes (und nicht wie in der jüdenchristlichen Sicht als Davidssohn) mit dem ‚Geistesmessias‘, dem Christus für die Heidenwelt, der in seiner irdischen Wirksamkeit real gelitten hat³¹. Als „Epos von der ersten Parusie Christi“ spiritualisiert das Markusevangelium in Volkmar Sichtweise die christliche Hoffnung auf die zweite Parusie, indem es im Modus der Innerlichkeit beschreibt, wie Christus während seiner irdischen Wirksamkeit diese Parusie bereits bewährte³². Demgegenüber, so Volkmar, identifizierten die Jüdenchristen Christus weiterhin bruchlos mit dem Messias der alttestamentlichen Überlieferung. Als Zeugnis dieser Richtung sei das Ur-Matthäusevangelium entstanden. Eine Antwort hierauf habe wiederum das paulinische Lukasevangelium geboten; auf dessen Grundlage sei das endgültige, überlieferte Matthäusevangelium von ‚freisinnigeren Jüdenchristen‘ redigiert worden, die sich ihren paganen Mitbrüdern gegenüber geöffnet hätten³³. Im Vergleich zum Verfasser des Markusevangeliums bezeichnet Volkmar den Autor des Lukasevangeliums als den „gereiztern Pauliner“³⁴.

Das Markusevangelium definiert Volkmar als „Darstellung echt christlichen Sinnes paulinischer Lehre in erzählender Form, nach einer durchgreifenden Sachdisposition“³⁵. Ganz folgerichtig markiere es den Ursprung eines eigenen literarischen Genus, denn der neue Geist des Christentums habe auch eine neue Form verlangt³⁶. Auf der syntaktischen Ebene, so Volkmar, sei der Autor allerdings durchaus der Tradition der „hebräischen Poesie“ mit ihrem *parallelismus membrorum* verpflichtet³⁷. Eigenständig sei demgegenüber die Darstellung im Medium des Sinnbildes, das sich zur „Einkleidung oder Abbild des geistigen Gehalts“³⁸ vor allem alttestamentlicher Typologien bedient. Der allegorische Stil sei nicht nur zur Erbauung und als intellektuelle Herausforderung der heidenchristlichen Rezipienten gedacht, sondern ebenso als eine „geistige Schule“ für die in ihrer sinnli-

30 Volkmar, Die Religion Jesu, 203; vorsichtiger in Bezug auf den Abfassungsort ders., Die Evangelien, 646.

31 Volkmar, Die Religion Jesu, 236-240; 262 f.

32 Ebd., 203.

33 Vgl. hierzu auch H. J. Holtzmann, Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter, Leipzig 1863, 41 f.

34 Volkmar, Die Religion Jesu, 307.

35 Ebd., 203 f.; Mk 4,33 wird als Schlüsselstelle zum Verständnis hervorgehoben.

36 Ebd., 223.

37 Ebd., 215.

38 Ebd., 268.

chen Anschauungsform befangene judenchristliche Mehrheit³⁹ bzw. die „blöde Menge“, die „keine directe Vertheidigung paulinischen Wesens ertrug“⁴⁰. Den literarischen Gesamtcharakter des Markusevangeliums bringt Volkmar auf die Formel des ‚Menschheitsepos‘ und der ‚Lehrpoesie‘ – es sei „ganz geschichtlich und ganz Poesie, Beides in Einem“⁴¹.

Inhaltlich und seiner übergreifenden Struktur nach sei das ganze Evangelium als eine durchgehende, zwar implizite, jedoch nachdrückliche Rechtfertigung der Theologie des Paulus gedacht und erkennbar als Gegenstück zur Johannesoffenbarung angelegt⁴². Indem es Gehalte aus der urchristlichen Überlieferung mit solchen aus der Frömmigkeit der paulinischen Gemeinden kombiniere, gebe es „das wahre Christenthum selbst“ zu verstehen⁴³. Ganz wie Paulus sehe der Verfasser Form und Geist des Christentums durch die Theologumena von Gottheit, Sündenvergebung und Öffnung gegenüber der Heidenwelt sowie in einer spiritualisierten Ethik repräsentiert. Im gesamten Aufriss des Evangeliums entdeckt Volkmar wohlkomponierte „Fingerzeige“ auf den jeweils geistigen Sinn der Narrationen⁴⁴: Die systematische Umsetzung des paulinischen Evangeliums von Glaube, Liebe und Hoffnung konzentriert sich etwa im Bericht von Jesu Leidensweg in Mk 15⁴⁵. Dem Apostel Paulus selbst wird in Volkmars Deutung vor allem am Schluss des Evangeliums ein besonderer Platz eingeräumt, indem ihn der Verfasser zu den zwölf Aposteln zählt und im – von Volkmar der Urschrift zugerechneten – Schlussabschnitt Mk 16 die in den paulinischen Briefen nur angedeutete, ‚unsagbare‘ Offenbarungsvision (1Kor 15,6; 2Kor 12,2) in Worte fasst (Mk 16,15 f.)⁴⁶. Doch bereits von Beginn des Evangeliums an, etwa in den Anspielungen auf Elias Wirken unter den Heiden, sind nach Volkmars Interpretation sinnbildliche Hinweise auf den Heidenapostel zu finden⁴⁷.

39 Ebd., 242 f.

40 Ebd., 275.

41 Ebd., 276.

42 Ebd., 207; einen Kurzüberblick über die „Disposition“ der Gesamtschrift gibt Volkmar ebd., 264-268; noch deutlicher systematisiert in Volkmar, Die Evangelien, 643 f.

43 Volkmar, Die Religion Jesu, 206.

44 Ebd., 243.

45 Ebd., 243.

46 Ebd., 258 f.

47 Ebd., 303 f.; vgl. auch ders., Die Evangelien, 645 f. Dort werden explizit genannt: Jesu Verteidigung der Heidenmission, die Erwählung eines Jüngerkreises jenseits der Zwölf, Jesu Wirken jenseits der jüdischen Grenzen, direkte Parallelisierungen von Jesu Wirken und der paulinischen Mission (Wanderung ἐν κύκλῳ; Meeresüberschreitung; Überwindung des Meersturmes; Sturz der Götzengeister ins Meer; Heidenmahl; Verfolgung in Jerusalem; außerdem, kaum nachvollziehbar, die Verklärungsvision). Besondere literarische Parallelen bemerkt Volk-

Gut sichtbar wird Volkmar's Interpretationsverfahren an seiner Erklärung von Mk 10,1-16, wo Jesus das Gesetz als nur vorläufig wegen der Verhärtung des Volkes verhängt bezeichnet: „Auf das sinnigste hat der Pauliner in seinem Bestreben, paulinisches Wesen durchzuführen, in der evangelischen Form und doch nicht beim Judenchristen allzu sehr anzustoßen, das Schibboleth der Partei, das Gesetz, ob es gelte oder nicht, zur Seite gelassen, vermieden es auszusprechen. Aber er zeigt um so eindringlicher factisch die Ueberwindung des Moses an einem Punkt und Beispiel, an welchem der Judenchrist selbst längst über das mosaische Gesetz hinausgedrungen war, in Betreff der so willkürlichen Ehescheidung [...] Hier mußte also der Judenchrist zugeben, das Gesetz des Mose kann nur transitorische Bedeutung haben, und man hat darüber hinaus, d.h. zurückzugehen auf ein höheres allgemeines Gesetz Gottes, wie es schon in seiner ganzen Schöpfung liegt“⁴⁸.

In seiner zuerst 1870 publizierten Gesamtdarstellung der kanonischen Synoptiker bekräftigt Volkmar den Rang des Verfassers des Markusevangeliums: Er sei „einer der geistvollsten und einflussreichsten Schriftsteller, die es nach Paulus gegeben hat“⁴⁹. In der Zweitaufgabe des Werkes schlägt er noch höhere Töne an: Um den „großen christlichen Lehrdichter, der Alles überragt“, zu würdigen, müsse man sich vor Augen führen, dass dieser „den vollen Umsturz der hergebrachten Anschauungen, Wünsche und Hoffnungen zu ertragen und in sich zu einer neuen Position zu bringen“ hatte⁵⁰. Die Abfassung des „echt und antik Paulinischen Lehrbuches des wahren Christenthums“, als die das Markusevangelium gelten müsse, sei eine „nach Sinn und Kunst geradezu geniale“ Leistung⁵¹. Auch in dem als eine Art Summe seiner Forschungen gedachten Leben Jesu, das Volkmar mit

mar zwischen Apg 28,1-10 und Mk 1,21-39: der Lukas vorliegende Reisebericht von einer Fieberheilung des Paulus auf Malta könnte dem Verfasser des Mk bekannt gewesen sein; „dann wird es möglich bleiben, dass er dies Walten des Apostels auf das Haupt, das ihn ausrüstete, übertrug“ (ebd., 98); außerdem zwischen Apg 20,11-15 und Mk 6,45-52: die „Ueberwindung der Meerschranke“ nach dem Typus von 2 Kön 2,8,14 orientiere sich an einer erinnerten Begebenheit aus dem Leben des Paulus, als dieser nach Predigt und Abendmahl seinen eingeschiffen Begleitern ein Stück Weges an Land vorausging (ebd., 377).

48 Volkmar, *Die Religion Jesu*, 246; weitere Beispiele für die ‚ideale‘ Darstellungsform eines ‚universalen‘ Gehalts von ‚höherer Bedeutung‘ in narrativen Einzelstücken bringt Volkmar ebd., 269-273 (ebd., 270 f., etwa die Deutung von Jesu Auftreten in Kapernaum Mk 1,12 ff. als ein „Programm für das ganze Paulinische Evangelium“).

49 Volkmar, *Die Evangelien*, 647.

50 G. Volkmar, *Die kanonischen Synoptiker in Uebersicht mit Randglossen und Register und das Geschichtliche vom Leben Jesu*. Separat-Abdruck aus der neuen erweiterten Ausgabe der „Evangelien“, Zürich 1876, IX; zusammenfassend zum Markusevangelium ebd., 681-688.

51 Ebd., 688; 683.

einer Ausgabe des Markustextes nach dem *Codex Vaticanus* sowie den Notizen des Josephus über Jesus in deutscher Übersetzung verband, bleibt er bei seinem Urteil: Er bringt hier den Verfasser des Markusevangeliums mit der Tradition in die Nähe des aus der Apostelgeschichte und den Paulinen bekannten Johannes Markus. Dieser sei, gerade weil er im 1. Petrusbrief als Petrusjünger gerühmt werde, de facto als „ein Pauliner vermittelnder Art“ anzusehen⁵².

Adolf Hilgenfeld nahm kurz nach Erscheinen der Volkmarshen Markusdeutung erneut Stellung. Er kritisiert Volkmars Chronologie und sein Konzept der tendenziellen Dynamiken im 1. Jahrhundert von Grund auf: Volkmar habe sich trotz seiner These von der Integrität des Markusevangeliums in Wirklichkeit „ein kurzes, ächt paulinisches Urevangelium in dem Markus-Evangelium zurechtgelegt“⁵³. Die These von einem abermaligen Vorherrschen und erneuten Rückschlag des ‚Judaismus‘ bis zur Abfassung des Lukasevangeliums sei ganz unplausibel; außerdem müsse Volkmar eingestehen, dass er implizit sogar einen von essenischen Einflüssen noch freien ‚Ur-Matthäus‘ annehmen müsse. Die Vorstellung, dass das Matthäusevangelium als das jüngste synoptische Evangelium eine populäre Vermittlung von judenchristlichen und paulinischen Ideen geleistet habe, quittiert Hilgenfeld mit Spott⁵⁴. Es macht ihm spürbar zu schaffen, dass Volkmar die von den Tübingern angenommene Aufwärtsentwicklung infrage stellt, als deren Zielpunkt sie „das reine paulinische Evangelium des Lukas“ erkannt hatten, und stattdessen „ein stetiges Sinken des ursprünglichen Aufschwungs der Evangelienbildung“ unterstellen muss, an deren Ende sich „eine wiederholte kräftige Erhebung des Paulinismus allmählig in den Sand verläuft“⁵⁵. In Hilgenfelds Augen überspannt Volkmar den tendenzkritischen Ansatz, indem er den Paulinismus als Leitgedanken und Abfassungszweck in das Markusevangelium hineinliest – Baurstraditionskritisches Argument, dass das Evangelium nicht, wie die kirchliche Tradition es wolle, in enger Beziehung zu petrinischer Überlieferung stehe, sei nachvollziehbar, doch nicht Volkmars Stilisierung des Markusevangeliums als „antipetrinische Tendenzschrift des Paulinismus“⁵⁶. Hilgenfeld weist Volkmars Interpretation der Stellen zurück, in denen dieser implizite Hinweise auf das Wirken des Heidenapostels gefunden hatte – dies sei „poetische Phantasie“⁵⁷.

52 G. Volkmar, *Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit mit den beiden ersten Erzählern*, Zürich 1882, 173.

53 A. Hilgenfeld, *Die Evangelienfrage und ihre neuesten Behandlungen von Weiss, Volkmar und Meyer*, in: *ThJB (T)* (1857), 381-440, hier 390.

54 Ebd., 391 f.

55 Ebd., 394.

56 Ebd., 421.

57 Ebd., 427.

In einem gewissen Gegensatz zu Baur betont er, dass sich an Stellen wie Mk 1,29 durchaus petrinische Traditionen fänden⁵⁸. Der dem Paulinismus ganz fremde Verfasser habe keineswegs eine generell antijüdische Einstellung vertreten, sondern die Polemik Jesu richte sich stets gegen „das Judentum der Schriftgelehrten und Pharisäer“⁵⁹. Mit seinem willkürlichen Verfahren könne Volkmar „jede beliebige Schrift des christlichen Alterthums zu einer paulinischen stempeln“⁶⁰. Dies alles geschieht im Rahmen einer angestrebten Zurückweisung der Markuspriorität. Hilgenfeld erkennt allerdings an, dass das Markusevangelium „in dogmatischer Hinsicht eine lichtvolle Urkunde der immer freieren Entwicklung ist, zu welcher der christliche Judaismus durch die geistige Macht des Paulinismus gedrängt ward“⁶¹.

Viele zeitgenössische Exegeten verweigerten sich dem tendenzkritischen Ansatz ganz. Für sie konnte die Frage nach dem Verhältnis von Markus und Paulus nur begrenzt interessant sein. Stellvertretend für die große Zahl dogmatisch-„positiver“ und neukonfessionalistischer Theologen sei die knappe Stellungnahme erwähnt, die sich in der Erstaufgabe von Herzogs weitverbreiteter ‚Real-Encyclopädie‘, der ersten modernen protestantisch-theologischen Großenzyklopädie findet: Der Berner Neutestamentler Eduard Güder (1817-1882) konstatiert als Grundproblem der historisch-kritischen Forschung zum Thema, dass sich das von der Mehrheit der Forscher als neutral – weder dem exklusiven Juden- noch dem exklusiven Heidenchristentum verpflichtet – betrachtete Markusevangelium nur schwer in ein Modell der Parteigegensätze des Urchristentums einpassen lasse⁶².

3 Heinrich Julius Holtzmann

Die zunehmende Akzeptanz der Zwei-Quellen-Theorie hatte bereits während der geschilderten Auseinandersetzungen im Tübinger Kreis die Parameter der Markus-Interpretation verschoben: Die Hypothese einer selbständigen Logienquelle als Sammlung urchristlicher Lehrgehalte hatte implizit zur Folge, dass man die Gattung der Evangelien von ihrer Funktion als Träger der Lehrüberlieferung entlastete. Kohärent ausgearbeitet wurde ein entsprechender Ansatz zunächst vor allem durch Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910). Der gemäßigt liberale Rothe-Schüler

58 Ebd., 439 u.ö.

59 Ebd., 423.

60 Ebd., 425.

61 Ebd., 439 f.

62 [Eduard] Güder, Art. Marcus, Evangelist, in: RE 1. Aufl. Bd. 9 (1858), 44-51, hier 49.

und Heidelberger Neutestamentler prägte die Synoptikerforschung beinahe 50 Jahre lang mit⁶³.

Holtzmann zufolge hat Markus das Urevangelium (A¹) für seine Gemeinde redigiert, um als Ergänzung zur ihm ebenfalls vorliegenden Logienquelle (A), die den Christen in seiner Umgebung bereits vertraut war, ein Erzählwerk zu schaffen. Im Anschluss an Ferdinand Hitzig (1807-1875) folgert Holtzmann, der Verfasser habe im Evangelium auf Lehrgehalte weitgehend verzichtet, um seine Hörer zu Nachfragen anzuregen⁶⁴. Er geht davon aus, dass der Verfasser dem Judenchristentum entstammt, aber gegenüber dem Judentum eine eigenständige Haltung entwickelt habe; das Zielpublikum seien Heidenchristen gewesen.

Die Vorstellung Hilgenfelds und auch Volkmar – letzterer wird als der „üppigste Schößling der Tendenzkritik“ mit leichtem Spott bedacht, das Mk enthalte ‚paulinistische‘ Vorstellungen oder sei sogar als Manifest einer paulinischen Partei zu verstehen, weist Holtzmann zurück: Hier sei „[u]ebertriebener Scharfsinn“ am Werk⁶⁵. Gegenüber dem tendenzkritischen Ansatz verhält sich Holtzmann allgemein sehr reserviert. Ebenso wie die hypothetisch rekonstruierten Quellen A und A repräsentieren Holtzmann zufolge auch die überlieferten Evangelien ganz unterschiedliche theologische Tendenzen. Die Basisquellen haben seiner Ansicht nach eher durch ihre literarische Form die nachfolgenden Schriften beeinflusst – die epische Form des Markusevangeliums, die von der Tübinger Schule durchweg verkannt worden sei, verdanke sich klar dem Vorbild des Urevangeliums und schließe als solche gerade jede forcierte theologische Parteinahme aus⁶⁶.

Eine allgemein ‚universalistische‘ Grundtendenz findet er allerdings durchaus im Markusevangelium. Sie dient ihm auch als Argument zur Widerlegung der Matthäus-Priorität im Sinne einer Redaktionshypothese, auf der, wie gesehen, die älteren Tübinger beharrten: Zwar setzt er die kanonische Endgestalt des Matthäusevangeliums zeitlich vor den Abschluss von Markus und Lukas. Doch dass der Verfasser des Markusevangeliums das Matthäusevangelium oder gar Matthäus und Lukas gekannt habe, ist Holtzmann zufolge unvorstellbar. Aus welchem

63 E. Dinkler, Art. Holtzmann, Heinrich, in: NDB 9 (1972), 560-561; É. Trocmé, L'oeuvre scientifique de Heinrich Julius Holtzmann, in: Société de l'Histoire du Protestantisme Français: Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 136 (1990), 55-64.

64 Holtzmann, Die synoptischen Evangelien, 385.

65 Ebd., 386. Umgekehrt ist Holtzmann zufolge eine Bekanntschaft des Paulus mit dem Urevangelium A zwar chronologisch möglich, aber unwahrscheinlich. Die These, 2 Kor 8,18 f. stelle einen Bezug zu dem traditionell genannten Verfasser Johannes Marcus her, wurde u.a. von F. Hitzig ausgearbeitet: F. Hitzig, Über Johannes Marcus und seine Schriften, oder: welcher Johannes hat die Offenbarung verfaßt? Eine Abhandlung in drei Büchern, Zürich 1843, 167-173.

66 Holtzmann, Die synoptischen Evangelien, 387. Ebd., 388, würdigt Holtzmann jedoch Baur's allmählichen Erkenntnisfortschritt.

Grund hätte er das gesamte dort zu findende ‚universalistische‘ Material, das seine eigene Haltung unterstützt hätte, in seiner Darstellung weglassen sollen?⁶⁷

In seiner eine Generation später erschienenen ‚Neutestamentlichen Theologie‘ urteilt Holtzmann konzilianter⁶⁸. Zunächst diskutiert er, eingehender als zuvor, die von der Tradition und auch von manchen Zeitgenossen wie Hilgenfeld behauptete Nähe des Markusevangeliums zur petrinischen Tradition. Die zahlreichen Petrusepisoden im zweiten Evangelium gehören seiner Meinung nach jedoch allesamt der Traditionsschicht des Urevangeliums A an. In diesem Rahmen können sie „ungezwungen auf Mittheilungen des Pt zurückgeführt werden“, ohne dass dies Aufschluss über die Stellung des Verfassers des Markusevangeliums zu Petrus gibt⁶⁹. Demgegenüber nehme das Markusevangelium im Gegensatz zu den beiden anderen Synoptikern durchaus eine „positive Stellung“ zum Paulinismus ein. Vorausgesetzt – so die methodische Absicherung –, man erkenne „die Unbefangenheit und relative Geschichtlichkeit der Erzählung an sich“ an, könne man die „paulin. Begriffswelt“ als ein Medium betrachten, „durch welches gewisse, die Wirklichkeit übersteigende, aus dogmatischen oder ästhetischen Motiven zu begreifende Elemente hindurchgegangen sind“⁷⁰. Das Evangelium insgesamt könne durchaus als „die richtige geschichtliche Illustration zu der paulin. Predigt vom gekreuzigten Christus und ihrem Losungswort ‚Durch Tod zum Leben‘“ gelten⁷¹. Bereits die summarische Formel der Predigt Jesu, so Holtzmann im Anschluss an Volkmar, entspreche den paulinischen Formeln, die Evangelium und Glauben in Beziehung setzen. Im Einzelnen sieht er die „deterministische Teleologie“ der für die Ungläubigen bestimmten Gleichnisrede Mk 4,10-12 nach Vorbildstellen im Röm (Röm 9,18-29; 10,16-21; 11,8.10) und besonders parallel zu 1Kor 14,21 f. angelegt. Auch die Verklärungsgeschichte Mk 9,2-8 verdankt sich in seiner (von Neutestamentlern wie Otto Pfleiderer, Carl Heinrich Weizsäcker oder Hans von Soden geteilten) Sicht eindeutig dem „Midrasch vom Erglänzen des vom Sinai herabkommenden Moses“ 2Kor 3,7-4,6⁷². Parallelen werden auch für den Abbaruf Mk 14,36

67 Ebd., 389.

68 H.J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, Bd. 1, Freiburg i.Br/Leipzig 1897, 419.

69 Ebd., 422. Vgl. zeitgenössisch E. Scharfe, Die petrinische Strömung der neutestamentlichen Literatur. Untersuchungen über die schriftstellerische Eigentümlichkeit des ersten Petrusbriefs, des Marcusevangeliums und der petrinischen Reden der Apostelgeschichte, Berlin 1893, 173 f.

70 Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 423.

71 Ebd., 424.

72 Ebd., 424 Anm. 1 m. Nachw.

(vgl. Röm 8,15; Gal 4,6) sowie für einige „paulinisierende Zuspitzung[en] der Gedankens Jesu“ gesehen⁷³.

4 Karl Holsten

Einen äußerst eigenständigen Ansatz verfolgte der Heidelberger Neutestamentler Karl Holsten (1825-1897), ein Freisinniger, der ähnlich wie Volkmar aufgrund seiner persönlichen theologischen und exegetischen Entwicklung von sich aus eine prinzipiell affirmative Stellung zur Tübinger Schule Baur aufgenommen hatte; sein Werk kreiste in erster Linie um die paulinische Theologie⁷⁴. In einigen darüber hinausgreifenden Beiträgen entwarf er das Modell dreier selbständiger Verkündigungsstränge im apostolischen Zeitalter, wie er es aus dem authentischen Corpus Paulinum rekonstruieren zu können meinte: des gesetzesfreien Evangeliums des Paulus, der gemäßigt judenchristlichen Verkündigung des Petrus sowie der streng judenchristlichen des Jakobus. Die drei jeweils mit Ausschließlichkeitsanspruch auftretenden und sich „bis zur Vernichtung“ bekämpfenden Formen des Evangeliums setzten je auf eigene Weise die idealen Ideen der Gerechtigkeit, des Gottesreiches und des Messias als „Formprinzipien“ ein, „unter deren Herrschaft das geschichtliche Leben Jesu von Nazareth als das Messiasleben des Heilsbringers von den heilverlangenden Gemütern gestaltet wurde“ – literarisches Endprodukt dieses Vorgangs waren die drei synoptischen Evangelien⁷⁵.

Holsten zufolge kann die synoptische Frage also nur auf der Basis einer Rekonstruktion der ‚dogmatisch-religiösen Gegensätze‘ angegangen werden, welche das Urchristentum in der ersten Phase mündlicher Traditionsweitergabe prägten. Mit diesem Leitbegriff, der sich eng an Baur mit Antithesen operierende Tendenzkritik anlehnt, operierend, verfißt Holsten die Matthäuspriorität im Sinne einer Benutzungshypothese: Das streng judenchristliche und antipaulinische Matthäusevangelium sei anschließend – mangels einer eigenen Jesusüberlieferung der Paulusgemeinden – von dem klar paulinisch gesonnenen Verfasser des Markusevangeliums redigiert worden, der „die Lehre Jesu als das Vorbild und den

⁷³ Ebd., 425; ebd. aber auch der Verweis auf das Fehlen einer zentralen Semantik wie *δικαιοσύνη* usw. – Ebenso positiv in puncto eines paulinischen Einflusses auf das Mk äußert sich Holtzmann gegen neue Infragestellungen zehn Jahre später in seinem hochinteressanten Forschungsüberblick: H.J. Holtzmann, Die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt, in: Archiv für Religionswissenschaft 10 (1907), 18-40; 161-200, hier 37-40.

⁷⁴ R. Knopf, Art. Holsten, Karl Christian Johann, in: ADB 50 (1905), 450-455.

⁷⁵ K. Holsten, Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien. Zur synoptischen Frage (Karlsruhe/Leipzig) 1883, 55.

Inhalt der Lehre des Paulus aufgestellt und damit das Recht des Apostels und seines Evangeliums begründet“ habe⁷⁶. Für den Verfasser des Lukasevangeliums sei demgegenüber das paulinische Evangelium bereits eine Tatsache gewesen, die er an den meisten Stellen nicht mehr hinterfragt habe; er wird deswegen von Holsten mit einer der zeitgenössischen Kirchenpolitik entlehnten Semantik als ‚Unionspauliner‘ bezeichnet.

Ausgangspunkt der markinischen Redaktion seien die inneren Widersprüche des Matthäusevangeliums gewesen: Während der Verfasser des Markusevangeliums die judaistischen Elemente dieses ersten Evangeliums ablehnen musste, konnte er sich mit der petrinischen Messiasanschauung identifizieren, die Jesus als „den todesleidenden, den gekreuzigten Christus, den sündensündenden und schon auf erden sündenvergebenden erlöser“ [sic] sah, der sich frei gegenüber dem mosaischen Gesetz verhielt, seine Vollmacht gegenüber den Dämonen ausübte, dem jüdischen Volk wegen seiner Herzensverhärtung die Verstoßung, sein Evangelium aber für die gesamte Völkerwelt verkündete⁷⁷. Die religionsgeschichtliche Leistung des Verfassers sei nichts weniger gewesen, als den Paulinismus in die „Urquelle“ des christlichen Bewußtseins zurückzuleiten, nämlich „das geschichtliche leben und die geschichtliche offenbarung Jesu Christi“, und ihn dadurch dauerhaft lebensfähig zu machen⁷⁸. Neben der ‚dogmatisch-religiösen Umformung‘ des Matthäusevangeliums habe der Verfasser des Markusevangeliums, so Holsten, an hunderten von Einzelstellen Unklarheiten und Widersprüche im Text des ihm vorliegenden ersten Evangeliums korrigiert⁷⁹.

Der Verfasser des Markusevangeliums hebt Holsten zufolge durchweg mit literarischen Mitteln hervor, „was in der Verkündigung Jesu gleiches mit der Verkündigung des Paulus gegeben war, und den gleichen Hass der Volksgenossen wider die Neuheit der Lehre beider“⁸⁰. Jesus werde immer wieder als ‚Typus‘ des

76 Ebd., 70; vgl. K. Holsten, Die synoptischen evangelien nach der form ihres inhaltes. Für das studium der synoptischen frage dargestellt und erläutert, Heidelberg 1885, 180.

77 Ebd., 179 f. Die These resümierend das für Holstens Verständnis von Geschichtlichkeit charakteristische Zitat: „Wir dürfen nur im geiste eines pauliners etwa ums jar 80 das matthaeusevangelium lesen, um beides zu begreifen, dass dieser pauliner grade auf grund des matthaeusevangeliums das geschichtliche bild Jesu im matthaeusevangelium als ein judaistisch getrübt erkannte, und dass dieser pauliner grade auf grund des matthaeusevangeliums sich dazu gedrängt fühlte, aus dem matthaeusevangelium jene judaistischen züge auszulöschen, die petrinischen kräftiger hervorzuheben, um das für ihn geschichtlich ware, das paulinische Messiasbild herzustellen“ (ebd., 180).

78 Holsten, Die synoptischen evangelien, 180.

79 Zu Holstens exegetischer Rekonstruktion im einzelnen ebd., 94-102; 183-207.

80 Holsten, Die drei ... Evangelien, 70; zum Motiv des Hasses auf Paulus ebd., 72; ders. 1885, 182; 201.

Paulus dargestellt⁸¹. Deswegen lasse der Verfasser vor allem in charakteristischer Weise die matthäische Bergpredigt sowie die messianische Vorgeschichte aus, um die paulinischen Konzepte von Glaubensgerechtigkeit und hoher Christologie nicht zu kompromittieren⁸². Als Schlüssel zum Verständnis der theologischen Tendenz im Markusevangelium betrachtet Holsten die zweite Leidensankündigung Mk 9,32: Sie setze das bereits in Mk 1,21-28 angelegte „Messiasprogramm“ mit dem paulinischen Evangelium gleich, das die dämonenüberwindende Macht der Verkündigung Jesu und seinen Kreuzestod als notwendig zur Herstellung universaler Gerechtigkeit verstehe⁸³. Nichtverstehen und Verstockung der Hörer Jesu im Markusevangelium seien als Anspielung darauf zu verstehen, wie die Judenchristen auf die neue Lehre des Paulus reagierten⁸⁴. Aber auch viele kleine Anspielungen stellten literarisch die Verbindung zum Corpus Paulinum her, etwa der nur im Markusevangelium zu findende Vorwurf, Jesus habe einen unreinen Geist (Mk 3,30), der mit der entsprechenden Klage über Paulus 1Thess 2,3 korreliert sei⁸⁵.

Den Einwand, solche subtilen Parallelen könne das zeitgenössische Zielpublikum kaum verstanden haben, nimmt Holsten vorweg: Tatsächlich seien die paulinischen „Schlagworte“, wie etwa die Rede vom Auflösen des Gesetzes, in aller Munde gewesen und beim Hören des Markusevangeliums sofort als paulinisch erkannt worden⁸⁶. Dagegen urteilt Holtzmann in einer summarischen Fußnote: „Eine solche Kenntniss der Finessen des Paulinismus, wie sie Holsten bei seiner Erklärung des 2. Evglms durchweg dem Mc zutraut, besass kein Mann des apostol. und nachapostol Zeitalters“⁸⁷.

5 Otto Pfliederer

Otto Pfliederer (1893-1908), ein Epigone der Tübinger Schule, entwickelte nach 1870 eine Konzeption der Theologiegeschichte des Urchristentums, die einerseits von Baur's Modellbildung deutlich abweicht, andererseits aber auch Albrecht Ritschl (1822-1889) und seinen Schülern, vor allem Adolf Harnack, widerspricht: Er möchte den Gegensatz zwischen ‚Paulinismus‘ und Judenchristentum als Triebfeder theologischer Auseinandersetzungen auf die apostolische Zeit beschränken.

81 Ebd., 197.

82 Holsten, Die drei ... Evangelien, 71; ders., Die synoptischen evangelien, 184 f.

83 Holsten, Die drei ... Evangelien, 67 f.; Zitat 67.

84 Ebd. 66.

85 Holsten, Die synoptischen evangelien, 182.

86 Holsten, Die drei ... Evangelien, 70.

87 Holtzmann, Lehrbuch, 424, Anm. 2

Die heidenchristliche Kirche habe demgegenüber von Beginn an – und nicht erst durch den Einbruch des Gnostizismus – „auf dem Boden des Hellenismus, welcher ausser jenem Gegensatze lag, sich gebildet und entwickelt“⁸⁸. Das Heidenchristentum habe sich als ein Amalgam von Christusverkündigung und Elementen des pagan beeinflussten hellenistischen Denkens entwickelt – bereits den paulinischen Schriften sei der Hellenismus nicht fremd gewesen, und die zeitlich anschließende urchristliche Literatur gebe davon in vielen unterschiedlichen Ausprägungen kund⁸⁹.

Das Markusevangelium als zeitlich ältestes Evangelium zeichnet sich Pfeleiderer zufolge durch die Ursprünglichkeit seiner Überlieferung und die Klarheit seiner literarischen Anlage aus – die beiden anderen Synoptiker wirkten ihm gegenüber oft sekundär⁹⁰. Pfeleiderer betont einerseits diesen authentischen Charakter der markinischen Geschichtsdarstellung. Doch gleichzeitig habe den Verfasser in vielen seiner Auffassungen „der bestimmende Einfluss des grossen Lehrers Paulus“, dessen persönlicher Schüler er wahrscheinlich gewesen sei, geprägt⁹¹. Wenig spricht laut Pfeleiderer gegen die traditionelle Identifizierung mit dem Paulusvertrauten Johannes Marcus⁹². Ziel seiner literarischen Arbeit sei gewesen, „das Evangelium von Jesus als dem Christus, welches Paulus als theologische Lehre verkündigt hatte, in der erzählenden Form einer Geschichte des Lebens und Leidens Jesu darzustellen“⁹³. Obgleich Pfeleiderer, wie gleich zu sehen ist, zu ähnlichen Ergebnissen wie Volkmar und Holsten gelangt, setzt er sich methodisch deutlich von ihnen ab: Das Vorgehen des Verfassers dürfe keineswegs als bloß symbolische Einkleidung idealer Lehrinhalte verstanden werden⁹⁴. Vielmehr habe er in einzelnen Passagen des Markusevangeliums, auf authentischer Jüngerüberlieferung fußend, mit literarischen Mitteln „den sinnbildlichen Ausdruck der paulinischen Idee“ gestaltet. Gleich zu Beginn des Evangeliums ist die Geisttaufe Jesu, als Illustration der paulinischen Christologie in Röm 1,4, ein Beispiel hierfür⁹⁵. Auch den Inhalt der Jesusverkündigung – Glaubensforderung und Glaubensgehorsam – schildere der Autor des Markusevangeliums in dersel-

88 O. Pfeleiderer, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang*, Berlin 1887, IV.

89 Ebd., V.

90 Ebd., 359 u.ö; für das Postulat eines Ur-Markus besteht Pfeleiderer zufolge kein Anlass.

91 Ebd., 360.

92 Ebd., 415.

93 Ebd.

94 Ebd., 364.

95 Ebd., 361.

ben Form wie Paulus, besonders ausgeprägt bei der Jüngerberufung Mk 1,14 f.⁹⁶. Ebenfalls bei der Theorie der Gleichnisrede Mk 4,10-12 nimmt Pfeleiderer, wie Holtzmann, eine paulinische Prägung an. Seine Idee einer prinzipiellen historischen Authentie der markinischen Darstellung lässt ihn allerdings darüber hinaus folgern, der Verfasser habe mit seiner Deutung den Sinn der ursprünglichen Jesusäußerung ins Gegenteil verkehrt⁹⁷. Die doppelte Orientierung des Verfassers des Markusevangeliums an ursprünglicher Jesusüberlieferung und paulinischem Evangelium bringt Pfeleiderer auf die Formel, dass viele der Jesuslogien „zwar den freien Geist des Paulinismus athmen, aber von der Form der paulinischen Theologie sehr weit verschieden sind“; sie könnten weder aus der Paulustradition noch aus dem Judenchristentum abgeleitet werden, sondern seien „eben echte Worte des originalen religiösen Genius Jesus selbst“⁹⁸. Die ausdrücklichen Leidensweissagungen etwa, die Pfeleiderer als historisch unwahrscheinlich einschätzt, seien demgegenüber Produkt der dogmatischen Reflexion des paulinischen Verfassers⁹⁹.

96 Ebd., 362, Verweis auf charakteristische paulinische Formeln; zu weiteren direkten Paulinismen ebd., 384; 390 zur Verklärungsgeschichte („eine allegorische Dichtung des Evangelisten [...], welche paulinische Gedanken in den durch die heilige Sage gegebenen Bildern zu veanschaulichen gegeben ist“); 394 f.; 400; 408; 413.

97 Ebd., 371.

98 Ebd., 380; ebenso zur Kinderseugung ebd., 393.

99 Ebd., 383 f.; ebd. die Parallelsetzung von Mk 8,34 und Gal 2,19; 6,14. In der zweiten Auflage seines Werks reagiert Pfeleiderer mit einer grundlegenden Neubearbeitung vor allem der Passagen zur Christologie des Mk auf die aktuelle exegetische Diskussion; dort wird die Quelle der Leidensweissagungen in der Tradition „der ältesten christlichen Apologetik“ ausgemacht, also nicht mehr direkt als Produkt des Evangelisten gesehen. Gleichzeitig verstärkt Pfeleiderer seiner Sicht, die apokalyptischen Sprüche im Umfeld der Leidensankündigungen (Mk 8,34-37) gehörten zu den echten Jesuslogien, sie seien in ihrer sprachlichen Form aber „durchweg durch paulinische Sprache beeinflusst“: O. Pfeleiderer, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang*, Berlin ²1902, Bd. 1, 360-363; Zitat: 362. Die Idee der Lebenshingabe als Aufgabe des Messias Mk 10:45 verdanke sich dagegen rein der paulinischen Dogmatik, sie habe Jesus ebenso ferngelegen wie die Identifikation mit dem apokalyptischen Menschensohn: „beide stammen aus dem durch Paulus beeinflussten Glaubensbewusstsein der Gemeinde, nicht aus dem ursprünglichen Selbstbewusstsein Jesu“ (ebd., 372). Abschließend bekräftigt Pfeleiderer nochmals die auf „unzweideutigen Indizien“ beruhende These vom direkten paulinischen Einfluß auf das Mk (ebd., 403).

6 Religionsgeschichtliche Schule

Seit den 1880er Jahren veränderten sich die intellektuellen Rahmenbedingungen der deutschsprachigen protestantischen Theologie im Allgemeinen ebenso wie die der neutestamentlichen Exegese deutlich. Die Theologie des Göttinger Dogmatikers und Dogmenhistorikers Albrecht Ritschl – ursprünglich der Bauschule angehörig – brach allmählich das Feld der bis dahin gegeneinander stehenden Positionen von vermittelnd-positiver Theologie, lutherischem Neukonfessionalismus und Freisinnig-Liberalen auf. Die mit Ritschl in enger Beziehung stehende sogenannte religionsgeschichtliche Schule propagierte in der Evangelienforschung neue Methoden; vor allem der formgeschichtliche Ansatz verlagerte dabei das Interesse deutlich von der theologischen Interpretation der literarischen Endprodukte hin zur Untersuchung der einzelnen Überlieferungselemente und ihrer ursprünglichen religiösen Funktion. Viele jüngere Exegeten stellten einen selbständigen theologischen Gestaltungswillen der Evangelisten infrage. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Markusevangelium und dem Corpus Paulinum blieb zwar in der Diskussion präsent, doch nahm das Interesse am Thema allmählich lagerübergreifend ab.

Charakteristisch für die Situation um die Jahrhundertwende ist das Urteil Paul Wernles (1872-1939), die dialektische Interpretation der Urchristentumsgeschichte mit den beiden Polen des Judenchristentums und des Paulinismus, wie sie die Tübinger Schule vertreten habe, sei „ganz allgemein aufgegeben“¹⁰⁰. Keineswegs müsse das Evangelium als Parteischrift betrachtet werden, der Evangelist „als Mann der zweiten Generation“ habe vielmehr seine eigenen, vom früheren Parteigegensatz weit entfernten Gedanken einfließen lassen¹⁰¹. Zwar sei dem Markusevangelium der Judaismus fremd; andererseits stehe es aber auch dem Paulinismus vollkommen fern, ja, es sei „unbegreiflich, wie diese Tatsache hat verkannt werden können“¹⁰². Seine „vollständig untheologische Haltung“ sei vielmehr eng an der laienhaften, der rabbinischen Theologie gegenüber feindlichen Frömmigkeit des Petrus orientiert¹⁰³. Die Christologie des Markusevangeliums sei den paulinischen Ideen von himmlischer Präexistenz und Versöhnungstod demgegenüber geradezu entgegengesetzt, ebenso die Soteriologie: „Die Unmöglichkeit der Gesetzerfüllung und die Rettung allein aus Gnaden ist ein dem

100 P. Wernle, Die synoptische Frage, Freiburg i. Br./Leipzig/Tübingen 1899, 198.

101 Ebd.

102 Ebd., 199.

103 Eine eigenwillige und stark psychologisierende Charakterisierung dieser Frömmigkeit ebd., 200 f.; Zitat: ebd., 203.

Mr ganz fremder Gedanke“¹⁰⁴. Der Leser, so Wernle, könne das Markusevangelium überhaupt nur verstehen, insofern er bei der Lektüre den Paulinismus vergesse.

Im Vorwort zu seiner Monographie hatte Wernle angegeben, er besitze nur eine eingeschränkte Kenntnis der Forschungsdiskussion¹⁰⁵, und tatsächlich begleitet keinerlei konkreter Literaturverweis seine dezidierte Absage an die Tendenzkritik. Es war in der Ritschlschule durchaus typisch, den Bezug auf theologische Vorgängergenerationen zu verschleiern oder in jovialem Ton deren Leistungen zu relativieren. Ein solches Vorgehen ist auch bei dem Breslauer Neutestamentler William Wrede (1859-1906) zu beobachten, als er 1901 in seiner Monographie über das Messiasgeheimnis auf sein Verhältnis zu Volkmar zu sprechen kommt: Zwar sei diesem Allegorismus und Symbolismus vorzuwerfen, doch bleibe das Hauptwerk von 1870/76 „das geistreichste und scharfsinnigste und m. E. überhaupt das bedeutendste, das wir über Markus besitzen“¹⁰⁶. Nähere Andeutungen zu Volkmars Ergebnissen bleiben allerdings auf ein einziges Zitat beschränkt, da Wrede darauf besteht, seine Konzeption ohne jede Kenntnis von Volkmars Publikationen entwickelt zu haben. Volkmar sei immerhin „der Erste gewesen [...], der die Verbote Jesu mit dem Gedanken an die Auferstehung interpretiert hat“ – doch er blieb, so darf der Leser folgern, ohne klares Bewusstsein seiner eigenen Innovationsleistung und konnte daher auch nicht den Schluss ziehen, dass der irdische Jesus seine Messianität absichtlich verhüllt habe¹⁰⁷.

Johannes Weiß (1863-1914), ein Wegbereiter der Formgeschichte, lehnt den engen Bezug zwischen Paulus und dem Markusevangelium, wie ihn Volkmar, Holsten und in eingeschränkter Form auch noch Holtzmann postuliert hatten, ebenso ab wie Baur, „These von der blassen Neutralität des Markus“¹⁰⁸. Durchaus spiegeln sich Weiß zufolge die „Ideen und Interessen des Paulinischen Kreises“ im Markusevangelium. Weiß begründet dies in erster Linie über die von ihm postulierte Verfasserschaft des Johannes Markus, die auch gewisse Parallelen zum 1. Petrusbrief erkläre¹⁰⁹. Das Verhältnis von paulinischer und petrinischer Überlieferung auf das Markusevangelium sei so zu denken, „dass der gewaltige Theologe in formeller Weise auf unsren Evangelisten gewirkt hat, während ihm von Petrus

104 Ebd., 200.

105 Ebd., VII.

106 W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901, 283.

107 Ebd.

108 J. Weiß, *Das älteste Evangelium*. Ein Beitrag zum Verständnis des Markus-Evangeliums und der ältesten evangelischen Überlieferung, Göttingen 1903, 95; wie gezeigt, verzeichnet dies Baur Einschätzung.

109 Ebd., 96.

die breite Fülle des Stoffes zugekommen ist“¹¹⁰. Eine solche formale Nähe stelle etwa die unmittelbare Deutung eines Gleichnisses dar (Mk 2,17), die erst für die apostolische Zeit charakteristisch sei. Nur bei wenigen charakteristischen Ideen wie der Johannestaufe Mk 1,4 oder dem Geistwort Mk 14,38 sieht Weiß direkte inhaltliche Bezüge¹¹¹. Er akzeptiert zwar grundsätzlich Volkmars These, dass das Evangelium nicht als Biographie, sondern als „eine Lehr- und Erbauungsschrift in erzählender Form“ zu verstehen sei¹¹². Doch habe der Zürcher Neutestamentler diesen Gedanken bis zur Karikatur übertrieben. Sogar aus einer stärker an der literarischen Leistung des Verfassers interessierten Perspektive wirke dies schädlich: „Die symbolische Erklärung zerstört die Poesie und Kraft dieser Darstellungen“, die Jesu Wirken eher als allgemeinen Typus in seiner prinzipiellen Vorbildhaftigkeit für jedes christliche Handeln vorführen wollten¹¹³. Seinem formgeschichtlichen Ansatz entsprechend, sieht Weiß den Verfasser des Evangeliums insgesamt „bei weitem mehr als Vermittler einer Überlieferung, denn als Schöpfer einer Christusbildes und einer Christuslehre“¹¹⁴.

Zum selben Zeitpunkt kam auch der Volkmar persönlich nahestehende, nicht zur religionsgeschichtlichen Schule gehörige Adolf Jülicher (1857-1938) zu dem Schluss, dass der tendenzkritische Absatz überholt sei. Alle Versuche, das Markusevangelium als „Parteievangelium“ zu verstehen oder „ihm eine besondere theologische Tendenz anzudichten“, seien gescheitert¹¹⁵. Jülicher unterstellt dem Verfasser, der als „religiöser Agitator“ aufgetreten sei, literarische Selbständigkeit, weist aber Volkmars These zur ‚Lehrpoesie‘-Gattung zurück¹¹⁶. Ziel des Verfassers sei schlicht gewesen, „jedem der lesen wollte, die Geschichte Jesu objectiv, ohne dogmatischen Kommentar und ohne erbauliche Reflexion darzubieten“¹¹⁷. Dies sei wunderbar gelungen: Die Abgewogenheit des Evangeliums, die Konzentration auf das Wesentliche und der „Mut, das Evangelium sich ganz durch sich allein verteidigen zu lassen“, hebe den Verfasser über seine Lehrer Petrus und Paulus hinaus „zu einer weltgeschichtlichen Größe“.

Theologisch konservativeren Exegeten wie dem Wiener Neutestamentler Paul Feine (1859-1933) kam solche Kritik an der Tübinger Schule gelegen. Ähnlich wie der theologisch ganz anders positionierte Wernle kommt er zu dem Schluss, dass

110 Ebd., 95.

111 Ebd.

112 Ebd. 99; 103 f.

113 Ebd., 102

114 Ebd., 105.

115 [Adolf] Jülicher, Art. Marcus im NT, in: RE 3. Aufl. Bd. 12 (1903), 288-297, hier 293.

116 Ebd., 294.

117 Ebd., 295.

das Markusevangelium ohne jeden direkten Einfluss aus dem Corpus Paulinum geblieben sei¹¹⁸. Feine klagt über die willkürlichen Ergebnisse der tendenzkritischen Evangelienauslegung, die sich im Effekt als „nicht viel besser als die Allegorese der Alten Kirche“ erwiesen habe¹¹⁹. Volkmar und Holsten gegenüber zieht er einen Umkehrschluss: Die inhaltlichen Berührungsfächen zwischen Passagen des Markusevangeliums und der paulinischen Verkündigung sprächen nicht dafür, „dass Markus die Erzählungen bevorzugt habe, in denen sich die Verbindungsfäden zwischen Jesus und Paulus aufzeigen lassen, oder dass er die zutreffende geschichtliche Illustration zu der paulinischen Predigt [...] biete, sondern schon der Überlieferungsstoff des ältesten Evangeliums zeigt, dass Paulus die Bedeutung des Wirkens Jesu richtig erfasst hat“¹²⁰. Auf den Feldern von Christologie und Ethik sieht Feine tiefe sachliche Differenzen; der Heilsuniversalismus des Markusevangeliums spiegele nicht mehr als das ganz allgemeine „Bewusstsein der damaligen Heidenkirche“¹²¹. Bei der Interpretation der soteriologischen Zentralstellen Mk 8,31 etc. schließlich argumentiert Feine polemisch, dass es sich hierbei um authentische Jesuslogien handeln müsse – denn erwiesen sich die Leidensweissagungen als eine Bildung der paulinischen Gemeinde, so müsse auch Paulus als „der eigentliche Schöpfer des Christentums“ gelten, „des Gedankens, dass es durch Tod zum Leben, durch selbstloses Dienen zur Größe im Reiche Gottes gehe, dass der Kreuzestod die Höhe der heilsmittlerischen Leistung Christi war“¹²². Damit müsse man dann aber konsequenterweise das Christusbild der Kirche über Bord werfen und ein ‚historisches‘ an seine Stelle setzen¹²³. Sein Fazit lautet daher: „Das Markusevangelium steht somit nicht unter dem Einflusse der paulinischen Theologie“¹²⁴.

7 Schluss

Der Diskurs über Paulinismus im Markusevangelium – verstanden als bewusst im Zuge der Redaktion durch den Verfasser gesetzte Bezüge auf Theologumena des Corpus Paulinum – war nach zirka fünfzig Jahren exegetischer Diskussion an ein

118 Ebd., 149.

119 P. Feine, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig 1902, 135-149, hier 137.

120 Ebd., 138. Sogar die Verklärungsgeschichte 2 Kor 3,10-14 beruhe auf authentischer Überlieferung (ebd., 149).

121 Ebd., 140.

122 Ebd., 146.

123 Ebd.

124 Ebd., 149.

vorläufiges Ende gekommen. Alle Argumentationen für die Paulinismusthese hatten in der einen oder anderen Weise einen tendenzkritischen Ansatz vorausgesetzt, mitsamt der Festlegung auf die Existenz einer paulinischen Richtung oder Partei als prägender Komponente in der Urchristentumsgeschichte des Ersten Jahrhunderts. Diese Voraussetzungen schienen um 1900 endgültig überholt. Das Verebben des Paulinismuskurses stellt sich in einer wissenschaftstheoretischen Perspektive allerdings eher als Folge eines Paradigmenwechsels dar, nicht als die Widerlegung einer zwischenzeitlich mit erheblichem exegetischem Aufwand unterfütterten und im Zuge lebhafter Diskussionen modifizierten Hypothese. Wie gesehen, setzten sich die Gegner der These mit den differenzierten Argumentationen ihrer Verfechter kaum mehr detailliert auseinander. Es ist davon auszugehen, dass eine große Zahl exegetischer Beobachtungen, die im Zuge des hier nachgezeichneten Diskurses gemacht wurden, in der Fachdiskussion nach 1900 nicht mehr weiterverfolgt wurden.

Neben der zu engen Bindung an die Tendenzkritik, die der Paulinismusthese trotz aller Modifikationen anhaftete, stellte wohl der oft nur vage Bezug auf das sich verändernde Bild der Theologie des Paulus eine intrinsische Schwäche dar. Pfeleiderers Synthese, die als eine letzte große Untermauerung von Baur's Idee einer paulinischen Partei als aktiver Größe im Urchristentum gedacht war¹²⁵, wurde nur verhalten rezipiert. Um 1900 hatte sich die Fragestellung zu den strittigen Belegstellen bereits deutlich gewandelt, ein neuer Diskurs, jetzt zum Thema ‚Jesus und Paulus‘, formierte sich¹²⁶. In ideengeschichtlicher Hinsicht bleibt interessant, welche Energien liberale protestantische Exegeten in die Vorstellung investierten, im zeitlich ersten Evangelienbericht theologische Spuren des paulinischen Freiheitschristentums auffinden zu können. Ihr Anliegen war, einer möglichst authentischen Jesusüberlieferung jene Tendenz einzuschreiben, die man im Sinne einer historistischen Entwicklungsidee als das Ferment protestantischer Religion in ihrer langfristigen geschichtlichen Anlage betrachtete.

125 O. Pfeleiderer, *Der Paulinismus*. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie, Leipzig 1873 [1890].

126 Vgl. hierzu A. Lindemann, *Paulus und die Jesustradition*, in: ders. (Hrsg.), *Glauben, Handeln, Verstehen. Studien zur Auslegung des Neuen Testaments*, Bd. II (WUNT 282), Tübingen 2011, 73-115.

Teil 2 / Part 2: **Historische Fragen /
Historical Considerations**

Michael P. Theophilos

The Roman Connection: Paul and Mark

1 Introduction

The last decade of Marcan scholarship has witnessed a resurging, if incremental, awareness of Pauline influence on the Marcan narrative. Despite its main twentieth century detractor, that is, Martin Werner,¹ several have argued, in various levels of depth and complexity, that Mark was influenced by, or was drawing upon, Pauline material. Perhaps the most confident appraisal of such influence is expressed in Albert C. Outler's suggestion that "Romans was Mark's 'Q' - obviously not in the same sense as Holtzmann's postulation of a common *Quelle* for Matthew and Luke, but in the more important sense that Paul's *soteriology* and Mark's 'memoirs' support each other."² With obvious hyperbole, Outler highlights a feature of the debate that is often neglected, namely, the extent to which both theological *and* historical considerations must be taken into consideration when assessing the literary and contextual influence of Pauline material on the Marcan composition. This paper will argue that there are strong theological overtones within a plausible Roman historical context to suggest that the author of Mark's Gospel knew and drew upon the Pauline Roman connection.

2 Assumptions and Definitions: Romans

The general consensus of Pauline scholarship holds that the epistle to the Roman church was composed in the mid 50s CE and was sent from Corinth with the letter carrier identified as the deaconess Phoebe, διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς (16:1).³ Although other locations for composition are possi-

¹ Martin Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium: eine Studie zur neutestamentlichen Theologie* (Giessen: Töpelmann, 1923).

² Albert C. Outler, "The Gospel According to St. Mark." *Perkins School of Theology Journal* 33-34 (1980): 3-9 at 7.

³ Dieter Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem* (Hamburg: Herbert Reich, 1965), 95-96; Charles K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (London: A & C Black, 1971), 3-4; Günther Bornkamm, *Paul* (London: Hodder & Stoughton, 1971), xii; Robert Jewett, *Dating Paul's Life* (London: SCM, 1979); and Helmut Koester, *Introduction to the New Testament*, vol. 2 (Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1982), 138.

ble (Athens, Ephesus, Philippi, Thessalonica, and Macedonia),⁴ several manuscripts include a postscript, πρὸς Ῥωμαίους ἐγράφη ἀπὸ Κορίνθου (B03 [4th century, Codex Vaticanus corrected reading], and D06 [6th century, Codex Claromontanus corrected reading]) or variations thereof identifying Corinth as the place of composition (049 218 489 927 999 1243 1244 1245 1628 1720 1874 1876 1877 1881). Although some commentators have suggested that precision regarding provenance and date bear no immediate consequence on interpretation,⁵ this study will attempt to demonstrate that a date in the mid 50s CE has important implications for both interpretation and the relationship of the Roman epistle with the Gospel of Mark.

What then can be said of the occasion and purpose of the letter? It is certainly true that the discernable purpose of Romans is far less conspicuous than any other of the Pauline corpus.⁶ This is amply demonstrated by the sheer variety of scholarly proposals regarding the epistle's purpose and function.⁷ Writing in the late nineteenth century, Frédéric L. Godet suggested that Romans consisted of "the apostle's dogmatic and moral catechism,"⁸ and similarly Günther Bornkamm, who states that Romans "summarizes and develops the most important themes and thoughts of the Pauline message...[and] elevates his theology above the moment of definite situations and conflicts into the sphere of the eternally and universally valid, this letter to the Romans is the last will and testament of the Apostle Paul."⁹ Despite some obvious lacunae (ecclesiology [1Cor 12-14], Eucharist [cf. 1Cor 11:17-34], resurrection and eschatology [cf. 1Cor 15; 1Thess 4:13 - 5:11]),¹⁰ understanding Romans as a doctrinal encapsulation of Pauline theology was a common approach throughout the medieval and later periods as demonstrated by the history of the epistle's interpretation.¹¹

⁴ Cited with support in Joseph A. Fitzmyer, *Romans*, AB 33 (New York, N.Y.: Doubleday, 1993), 85.

⁵ James D.G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC 38A (Dallas, Tex.: Word Books, 1988), xliii.

⁶ L. Ann Jervis, *The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation*, JSNTSup 55 (Sheffield: JSOT Press), 11.

⁷ Fenton J. A. Hort, *Prolegomena to St. Paul's Epistles to the Romans and the Ephesians* (London: Macmillian, 1895), 5.

⁸ Cited in Fitzmyer, *Romans*, 74.

⁹ Günther Bornkamm, "The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament." *ABR* 11 (1963-64): 2-14 at 14.

¹⁰ Karli Kuula, *The Law, The Covenant and God's Plan* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 37.

¹¹ Karl P. Donfried, ed., *The Romans Debate* (Minneapolis, Minn.: Augsburg Press, 1977); see further Jervis, *Romans*, 11-28, for an overview of the history of interpretation.

This dominant interpretive trajectory came under serious scrutiny and critique by Ferdinand Christian Baur whose starting point was the ad hoc nature of epistolary correspondence.¹² Baur argued that the letter must be interpreted according to its historical circumstances, and not as a comprehensive theoretical theological treatise. As noted by Baur, the occasional genre of Romans is of no consequential difference when compared to Galatians or Corinthians, and thus must be interpreted in light of its concrete historical reality.

Internal evidence suggests that Paul's occasion for writing Romans was a combination of at least seven distinct elements. First, Romans is distinct among the Pauline epistles, for it does not presuppose a relationship with its recipients. Indeed, it is the only extant Pauline letter where he cannot rely on either his status as founder or any discernable prior relationship with its community.¹³ Second, in what is a relatively distinctive occurrence in the Pauline corpus, Romans is sent by Paul without any mention of a co-sender or a literary collaborator (cf. Sosthenes [1Cor 1:1]; Timothy [2Cor 1:1; Phil 1:1; Col 1:1; Phlm 1:1]; all the brothers [Gal 1:2]; Silvanus and Timothy [1Thess 1:1; 2Thess 1:1]). This scenario is perhaps even more notable given the mention of Timothy as συνεργός in Romans 16:21. Third, the opening of the epistle includes a clear emphasis on Paul's divinely sanctioned apostleship. In 1:1 Paul self-identifies as κλητὸς ἀπόστολος, and further provides an inclusio in vv. 4-5, by reaffirming the source of his apostolic authority, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ ἐλάβομεν...ἀποστολὴν. This theme is also apparent in 1:8-9, where God himself is invoked as a witness to Pauline jurisdiction.¹⁴ This feature is even more striking given that it occurs in a context where, in both first century Greco-Roman letters and other Pauline correspondence, the sender typically prays for the wellbeing and health of recipients. In deviating from this expected norm, Paul emphatically accentuates his apostolic position.¹⁵ Fourth, there is no hint in the letter that Paul writes to address specific erroneous doctrinal issues. Rather, Paul presents the gospel in terms that he anticipates his readers will share (1:3-4.8-9), as indeed evidenced by Paul's acknowledgement of their maturity (1:6; 15:14-15; 16:17-20). The emphasis on this shared, rather than distinct, understanding of the gospel, can be understood as a means of reinforcing his close connection with the recipients. Fifth, Paul indicates that the recipients fall under his apostolic responsibility

12 Ferdinand Christian Baur, "Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und der damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde." *TZT* 9 (1836): 59-178.

13 Brendan Byrne, *Romans*, SP 6 (Collegeville, Pa.: Liturgical Press, 1996), 1.

14 See further Robert Jewett, *Romans: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2007), 120.

15 Jervis, *Romans*, 158.

and includes a note of divine sanction in support (1:5-6). Indeed, the scope of Paul's missionary calling is nothing less than ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν (1:5).¹⁶ Sixth, Paul evidences an enduring and sincere desire to visit the Christian community in Rome. His eagerness to do so is expressed in the hitherto unattested combination in Hellenistic Greek of εἴ πως (if perhaps [Phil 3:11; Acts 27:13]) with ἤδη ποτε (now at last [Phil 4:10]) in Rom 1:10.¹⁷ Although one may question whether Paul's desire to visit Rome in his early ministry occupied such pressing urgency,¹⁸ the reference to a visit in v. 10, which is then reiterated in v. 11, presents a strong case for his passionate desire of an imminent visit. Paul provides an enigmatic explanation for the mitigating factors which has thus far prevented him from coming to Rome, καὶ ἐκωλύθη ἄχρι τοῦ δεῦρο (but have been prevented so far). Paul describes his attempts as πολλάκις (many times, often, frequently), a term commonly employed by orators such as Demosthenes, Isocrates and Lysias.¹⁹ This theme reappears toward the end of the epistle (15:22.25.31-32), and is combined with a request from Paul for their prayerful support during his upcoming journey to Jerusalem, in effect inviting their participation in his apostolic duties.²⁰ Finally, as 15:22-24 expressly indicates, Rome suited Paul as a platform for his mission to Spain.²¹ Yet, Ernst Käsemann aptly notes that "Paul must avoid the suspicion that he wants to make the world capital his own domain, and he does not want to say brusquely that he regards it merely as a bridgehead."²²

Taking several of these aspects into consideration, Romans can be understood as Paul's letter of introduction, "since he was by no means *persona grata* in certain Christian circles, he could not be altogether sure of a welcome."²³ Further to this, it was specifically Paul's mission to the Gentile world that he was attempting to justify and expound.²⁴ However, some have objected that this hardly provides the impetus for such a full and detailed explanation of the Pau-

16 Jewett, *Romans*, 111.

17 Jewett, *Romans*, 123.

18 Charles E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, vol. 1, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1994), 77.

19 Jewett, *Romans*, 129.

20 Jervis, *Romans*, 160.

21 David Aune, *The New Testament in its Literary Environment* (Philadelphia, Pa.: Westminster Press, 1987), 219.

22 Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980), 397.

23 Charles H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (London: Hodder and Stoughton, 1932), xxv.

24 Jervis, *Romans*, 158.

line gospel in Romans.²⁵ One potential solution would be to see Paul motivated by his desire to provide clarification, before embarking on his journey to Spain via Rome, to those who had undoubtedly heard rumours of his former life as a Pharisee and persecutor of the Christian church.

Is there, however, something more specific that can be deduced in light of Baur's observation regarding the ad hoc occasion of epistolary correspondence? The question that naturally arises is whether a concrete historical circumstance can account for the particulars of Paul's presentation of material, especially in light of the climactic nature of chapters 9-11? A hypothesis proposed by Willi Marxsen in 1968 explored the implications of an edict issued by the Emperor Claudius in 49 CE.²⁶ Writing in the third decade of the second century (c. 120 CE), Suetonius records in his *Vita Claudii* 25.4 that Claudius "Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis" (expelled from Rome Jews who were causing continual disturbances at the instigation of Chrestus). Despite the ambiguity of the instigation and the reference to Chrestus, which one assumes was an iotacistic error for Χριστός, Claudius' solution to Jewish unrest is certainly in keeping with imperial precedence, as evidenced, for example of Emperor Tiberius (Tac. *Ann.* 11.8.5, Suet. *Tib.* 36), and also echoes Claudius' own practice in resolving Jewish unrest in Alexandria in 41 CE (*P.Lond* VI.1912).²⁷ With respect to *Vita Claudii* 25.4 and the edict of 49 CE, Fitzmyer argues that Suetonius' statement refers to circumstances brought about by overzealous intrusions of Christian elements in the Jewish congregations of Rome,²⁸ or as Marxsen notes, "the Gospel of Christ which had called forth the ferment among the Jews of Rome."²⁹ It is indeed of interest that there is a historical glimpse of just this circumstance preserved in records of Paul's interactions with Aquila and Priscilla, after travelling from Athens to Corinth, Acts 18:2; "There he found a Jew named Aquila, a native of Pontus, who had recently come from Italy with his wife Priscilla, because Claudius had ordered all Jews to leave Rome." Whether Claudius' edict affected all Jews, or only their leaders is unknown,³⁰ however with the death of Claudius in 54 CE, the edict would almost certainly have been relaxed, if not completely

²⁵ Fitzmyer, *Romans*, 75.

²⁶ Willi Marxsen, *Introduction to the New Testament: An Approach to its Problems*, trans. George Buswell (Oxford: Blackwell, 1968), 98-101.

²⁷ Graeme W. Clarke, "The Origins and Spread of Christianity." In *The Cambridge Ancient History*, Volume X: *The Augustan Empire 43 B.C.-A.D. 69*, eds Alan K. Bowman, Edward Champlin, and Andrew Lintott (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 848-72 at 869.

²⁸ Fitzmyer, *Romans*, 77.

²⁹ Marxsen, *Introduction*, 99.

³⁰ Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959).

disregarded by Nero, whose wife Poppea Sabina was known to display Jewish sympathies. The net result of this would include a Jewish and Jewish Christian influx into Rome after 54 CE, returning to a Christian community that had evolved in a predominantly Gentile environment. This scenario provides the historical framework for a) Paul's emphasis on Israel's story in chapters 9-11, that is, to address the question of Jewish rejection of the gospel if, in fact, it is the legitimate fulfilment of God's *Heilsgeschichte*, and b) Paul's guidelines on adherence to dietary and calendric customs regarding the "weak" (those of Jewish background) and "strong" (those of Gentile background) within the community (Rom 14-15).

3 Assumptions and Definitions: Mark

Early testimony and Patristic tradition place the writing of Mark's gospel in Rome in the mid to late 60s CE.³¹ Clement of Alexandria (Eusebius *H.E.* 6.14.5-6), Irenaeus (*Adv. Haer.* 3.1.1), and the Anti-Marcionite prologue attest to the Gospel's composition in Rome or the regions around Italy.³² Furthermore, several dimensions of internal evidence also point towards Rome as the provenance of the Gospel.

First, of the 18 occurrences of Latinisms in the New Testament, 10 are found in Mark,³³ a frequency which is higher than any other Greek literary text of the period.³⁴ Add to this that several of the Latinisms are unattested in any Greek

31 This testimony however, is not unanimous as John Chrysostom claims Mark was written in Egypt (*Homily on Matthew* 1.7). However, others have noted that Chrysostom's attribution of Mark to an Egyptian provenance may be due to his misinterpretation of Eusebius' comments in *H.E.* 2.16; see Henry B. Swete, *Commentary on Mark: The Greek Text with Introduction, Notes and Indexes* (Grand Rapids, Mich.: Kregel, 1977), xxxix.

32 Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (London: SCM, 1990), 243 notes that the Anti-Marcionite prologues were "originally composed in Greek [and] appear in several dozen Latin Bible manuscripts...a date in the second half of the 4th century is likely for...Mark."

33 δηνάριον (=denarius in 12:15); κεντυρίων (=centurio in 15:39,44,45); κῆνσος (=census in 12:14); κοδράντης (=quadrans in 12:42); λεγιών (=legio in 5:9,15); μόδιος (=modius in 4:21); ξέστης (=sextarius in 7:4); πραιτώριον (=praetorium in 15:16); σπεκουλάτωρ (=speculator in 6:27); φραγελλώ (=flagellum in 15:15).

34 Martin Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (London: SCM, 1985), 29. See further Archibald T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in Light of Historical Research* (London: Hodder & Stoughton, 3rd edn 1919), 108-11; Friedrich Blass, Albert Debrunner, and F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 14th edn 1975), 6-9.

texts prior to the first century, a portion of which appear uniquely within Mark or sources that have clearly used Mark as a literary source (κῆνος, ξέστης, πραιτώριον, σπεκουλάτωρ, τίτλος, φραγελλώ),³⁵ and one may legitimately question Morna Hooker's bold claim that the connection between Mark and Rome based on Latinisms "has no substance."³⁶ Although James Keenan et al. have suggested that "penetration of Latin terms into everyday Egyptian Greek was limited, artificial, and superficial,"³⁷ Brian J. Incigneri argues, upon investigating several higher order linguistic features including word construction and syntax, that "the most likely place for Latinisms to predominate is in the city of Rome, where the Latin and Greek languages were closely intermingled as nowhere else at that time."³⁸

Second, Hengel points to the story of the Syrophenician woman in Mark 7:24-30 as additional evidence of a Roman provenance for the Gospel. Mark 7:26 refers to the woman as Ἑλληνίς, Συροφονίκισσα τῷ γένει (Greekspeaking, Syrophenician born). Hengel regards the addition of Συρο to Φοινίκισσα as redundant, and argues that it would seem nonsensical, if indeed the Gospel came from Syria/Palestine.³⁹ A Roman provenance however would necessitate the need to distinguish between Συροφονίκισσα (Syrophenician) and Λιβυφονίκες (Carthaginian), as is the case in several occurrences in literature of the period (Lucilius 15.fr.496ff.; Juvenal 8.159ff.; Pliny *Natural History* 7.201).⁴⁰

With respect to the dating, two early testimonies (Anti-Marcionite prologue and Irenaeus, *Adv. Haer.* 3.1.1) attribute the date of composition to after Peter's death in c. 65 CE. However, Clement of Alexandria (Eusebius, *H.E.* 6.14.5-6) intimates that the Gospel was written within Peter's lifetime. Modern scholarly debate typically concentrates on whether the Gospel was written in the years lead-

35 See the helpful table in Allan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 150.

36 Morna D. Hooker, *The Gospel According to St. Mark*, (London: A & C Black, 1991), 7; also contra Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2007), 9-10.

37 James G. Keenan, "Review of *Il lessico latino nel Greco d'Egitto* (Barcelona: Institut de Teologia Fundamental, Seminario de Papirologia, 2ndedn, 1991) by S. Daris." *BASP* 29 (1992): 219-20.

38 Brian J. Incigneri, *The Gospel to the Romans* (Leiden: Brill, 2003), 102. See further Peter Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums: Eigentümlichkeiten der Sprache des Markus-Evangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986), 276-78; and Adam Winn, *The Purpose of Mark's Gospel* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 82-83.

39 Hengel, *Studies*, 29.

40 Cited in Hengel, *Studies*, 29.

ing up to the temple's destruction⁴¹ in August of 70 CE, or in the aftermath of that tragic event.⁴² The suggestion by several commentators that the parable of the wicked tenants (Mark 12:1-11), and in particular, the phraseology in v. 9, τί οὖν ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος; ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις, indicates a post 70 CE date is not convincing. There were other prophetic figures who are recorded as prophesying the ruin of the temple during a time of peace, Jesus ben Ananias in 62 CE (Josephus, *War* 6.300-309) being one example. Commentators typically rely on the so-called "eschatological discourse" in Mark 13 to ascertain which elements delimit a *terminus ad quem* of the discourse. We find the analysis of Martin Hengel convincing in this regard,⁴³ and have adopted a date in the late 60s CE as the most probable for the composition of the Gospel. Hengel's evaluation of the relevance of Mark 13:2 (βλέπετε ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομὰς; οὐ μὴ ἀφεθῆ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον οὐ μὴ καταλυθῆ) is particularly helpful, as is his pointing out that "the threat of the destruction of the temple had a long prehistory,"⁴⁴ as is evident from a variety of Jewish texts (Ps 74; Jer 7:12-14; 26:6, 9, 18; 2Kgs 25:9; 2Chron 36:19; Dan 8:11; 2Macc 14:33).

If then, on the basis of external and internal evidence, it is most plausible to hold that Mark originated in Rome toward the end of the 60s, one might expect to find certain theological points of contact or continuity between it and the earlier Pauline epistle to the Romans. Although Paul did not found the Christian community in Rome, he was certainly well connected to Christians in the city, as evidenced from his extended greetings in chapter 16. The specifics of the historical context will be detailed and explored at length in section 5 below. We will also note the later development in circumstances which accounts for a potentially significant point of discontinuity between Romans and Mark.

⁴¹ See Charles E. B. Cranfield, *The Gospel According to St. Mark* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), 8; William L. Lane, *The Gospel According to Mark: The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974), 17-21; Dennis E. Nineham, *The Gospel of St. Mark* (Baltimore, Md: Penguin Books, 1969), 42; and Eduard Schweizer, *The Good News According to Mark* (Atlanta, Ga.: John Knox Press, 1970), 25.

⁴² Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, vol. 1 (Zurich: Benziger, 3rd edn 1989), 35; Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1959), 25; Incigneri, *Gospel*, 116-55; John S. Kloppenborg, "Evocatio deorum and the Date of Mark." *JBL* (2005): 419-50; and Dieter Lührmann, *Das Markusevangelium* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1987), 6.

⁴³ Hengel, *Studies*, 14-28.

⁴⁴ Hengel, *Studies*, 15.

4 The Connection Between Romans and Mark

Since the publication of Martin Werner's 1923 monograph,⁴⁵ discernable theological points of continuity between Romans and Mark were predominantly regarded as superficial similarities common to a general expression of Christianity in the early era. Although there were a handful of early detractors,⁴⁶ the general consensus which endured well into the late twentieth century held that there is no specific connection between Paul and Mark, and *a fortiori* between Romans and Mark. Joel Marcus' recent article,⁴⁷ however, notes the changing tide of scholarly opinion.⁴⁸ What has been lacking in this evolving debate is attention to the influence of Romans on Mark within the particular historical parameters sketched above. It is to this context that we seek to demonstrate Pauline influence on Mark. This is not to suggest that the two writers must or should display unreserved theological correspondence,⁴⁹ but that a reasonable case can be made that there is a sustained connection between the two.

A distinct and prominent feature common to Mark's Gospel and the epistle to the Romans is the frequency and importance of the term εὐαγγέλιον. Mark uses the noun (unattested in Luke and John) to describe his literary account of Jesus's life and death (Mark 1:1, Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ), as well as a description of the content of Jesus' teaching (Mark 1:14, ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ). It is significant to note that Paul too, commences Romans with reference to the εὐαγγέλιον in relation to

45 Werner, *Einfluss*.

46 Benjamin W. Bacon, *The Gospel of Mark: Its Composition and Date* (Oxford: Oxford University Press, 1925); John C. Fenton, "Paul and Mark." In *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, ed. Dennis E. Nineham (Oxford: Blackwell, 1957), 89-112.

47 Joel Marcus, "Mark – Interpreter of Paul." *NTS* 46 (2000): 473-87.

48 Michael D. Goulder, "Those Outside (Mk 4:10-12)." *NovT* 33 (1991): 289-302; John R. Donahue, "The Quest for the Community of Mark's Gospel." In *The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neiryck*, vol. 2, eds. Frans Van Segbroeck et al., BETL 100 (Leuven: Leuven University Press, 1992), 817-38; Wolfgang Schenk, "Sekundäre Jesuanisierungen von primären Paulus-Aussagen bei Markus." In Van Segbroeck et al, *The Four Gospels*, 877-904; John R. Donahue, "Windows and Mirrors: The Setting of Mark's Gospel." *CBQ* 57 (1995): 1-26; and Heikki Räisänen, "Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7.15." In *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays*, JSNTSup 43 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 127-47. Also see David Seeley, "Rulership and Service in Mark 10:41-45." *NovT* 35 (1993): 234-50; William R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 164-69; and Michael D. Goulder, "Jesus' Resurrection and Christian Origins: A Response to N.T.Wright." *JSHJ* 3 (2005): 187-95.

49 This criticism, which seeks absolute correspondence between Paul and Mark, is commonly found in Martin Dibelius, "Evangelienkritik und Christologie." In *Zur Formgeschichte des Evangeliums*, ed. Ferdinand Hahn (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1935), 53-54.

the Χριστός (Rom 1:1), and uses the relatively rare and distinctive phrase, εὐαγγέλιον θεοῦ in 1:1 and 15:16 to refer to the content of the account of Jesus as well as oral proclamation.⁵⁰ Furthermore, Willi Marxsen notes that in all cases (aside from the previously mentioned Mark 1:1.14), Mark consistently employs the noun εὐαγγέλιον in its absolute form without any genitive modifiers,⁵¹ such as Matthew's εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (Matt 4:23; 9:35; 24:14) or εὐαγγέλιον τοῦτο (Matt 26:13). The similar absolute use in the Pauline corpus is striking, so much so that Marxsen concludes that, "this fact indicates the proximity of Marcan to Pauline usage."⁵²

The connection between Mark and Paul is also strengthened in light of the shared theological vision for the role of Gentiles in the evangelistic mission. Jesus' encounter with the Syro-Phoenician woman (Mk 7:24-30) forms the initial story in the triplet of a section devoted to the mission of Jesus extending to neighbouring people (7:24-30, Syro-Phoenician Woman; 7:31-37, a healing in the Decapolis; 8:1-10, feeding of the four thousand). One common conception amongst interpreters is that the story of the Syro-Phoenician woman (7:24-30) portrays Israel very positively and Gentiles very negatively. Jesus' stern response to the woman's request for help is seen as indicative; "Let the children be fed first, for it is not fair to take the children's food and throw it to the dogs" (7:27). Typical in this regard is Christopher S. Mann who states that "this is one of the strongest assertions on Jesus' lips in our sources defining his mission as being primarily, if not exclusively to Israel."⁵³ While one may be inclined to accept a tempered version of this statement, it remains clear that given that the immediately preceding story involves serious disputations between Jesus and the "Pharisees and some of the scribes" (7:1), and that he ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς (got up and went away from there, 7:24), this pericope functions as a strong polemic against the Jewish leaders of 7:1 and following. In this regard, Francis J. Moloney concludes that "in the face of a negative reception, Jesus has risen from his place in Israel and walked away."⁵⁴ The broader context of the passage sheds crucial interpretive light on Marcan structure. The pericope that immediately follows (after a second story on the Jesus' activity in the Gentile region

50 Bar one exception (1Pet 4:17), "gospel of God" is a unique phrase within the Pauline corpus (Rom 1:1; 15:16; 2Cor 11:7; 1Thess 2:2.8-9) and Mark (1:1).

51 Willi Marxsen, *Mark the Evangelist*, trans. James Boyse (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1969), 127.

52 Marxsen, *Mark*, 127.

53 Christopher S. Mann, *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 27 (New York, N.Y.: Doubleday, 1986), 321.

54 Francis J. Moloney, *The Gospel of Mark* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002), 146.

of the Decapolis) is the feeding of the four thousand (8:1-11), which also includes mention of a superfluous crumb (ἄρτος and κλάσμα in Mark 8:4-8; ἄρτος and ψιχίον in Mark 7:27-28). The two stories are mutually interpretive in that, if the Gentiles are permitted to eat only the leftover crumbs, “Yes, Lord, but even the dogs under the table feed on the children’s crumbs” (7:28), then the abundant amount of leftovers in the subsequent feeding story (8:8) has important implications for demonstrating the inclusion of Gentiles into the mission of the church. This is highlighted by Cranfield’s statement regarding the interrelationship; “she does not want to diminish Israel’s privileges, but desires a superfluous crumb.”⁵⁵ However, rather than a leftover crumb, the subsequent pericope offers seven baskets full of bread. This interpretation is also confirmed by the close proximity of the earlier Marcan feeding story, namely the feeding of the five thousand (Mark 6:30-44).⁵⁶

Kelly R. Iverson notes the key role played by the reference to πρῶτον (first) in the respective feeding of Jews and Gentiles in Mark 7:27 (“Let the children be fed first [πρῶτον], for it is not fair to take the children’s food and throw it to the dogs”), in that “the children [Israel] are to be satisfied *first*. That is the Jewish people are given priority in the ministry of Jesus, a ministry that up until this point has been focused ostensibly on Israel.”⁵⁷ Adela Yarbro Collins similarly notes that the reference to πρῶτον implies “the chronological and qualitative priority of the Jews in the history of salvation.”⁵⁸ This is precisely the emphasis

55 Cranfield, *Mark*, 249.

56 A feature which contributes to this imagery is the respective number of leftover baskets; twelve in the feeding of the five thousand (6:43) and seven in the feeding of the four thousand (8:8). The suggestion that the number of baskets in 6:43 simply refers to the practical result of having twelve in charge of the distribution and collection does not take into account the parallel story in 8:1-10, which is similarly organised but mentions only seven baskets. Quentin Quesnell suggests that the “probable significance of the number of baskets” is that “twelve and seven... [are] representative respectively of Judaism and Gentility;” Quentin Quesnell, *The Mind of Mark: Interpretation and Method Through the Exegesis of Mark 6:52* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969), 229. In support of this is the association of the number twelve and Israel within Mark’s account of Jesus’ selection of twelve disciples to carry on his work of healing and restoration (Mark 3:14.16). The representative nature of the number seven for the Gentile world is less specific but nonetheless discernable from various usages in the LXX and New Testament. Commentators have been inclined to find support for this idea in Acts 6:1-6, where seven men are chosen to aid in the daily distribution of food to the Hellenists’ widows. That the seven corresponds to a definitive group is evident from Acts 21:8. Greater specificity in this regard is seen in Deut 7:1, where there is mention of seven nations.

57 Kelly R. Iverson, *Gentiles in the Gospel of Mark: “Even the Dogs Under the Table Eat the Dog’s Crumbs”*, LNTS 339 (London: T & T Clark International, 2007), 45.

58 Collins, *Mark*, 367.

Paul expounds in Romans 1:16-17 (“I am not ashamed of the gospel, because it is the power of God for the salvation of everyone who believes: first for the Jew, then for the Gentile, for in it the righteousness of God is revealed”). The correlative syntactical construction τε...καὶ serves to indicate Paul’s interest in chronologically prioritising the status of the Jew in God’s mission.⁵⁹ Paul adheres to this principle both theologically (Rom 1:16-17; 9-11), and in his practical missionary *modus operandi* (Acts 17:1.10; 19:8-9). It is precisely this emphasis we see in Mark’s Jesus, and thus is suggestive of a discernable connection between the two authors.⁶⁰

The abrogation of food laws is further distinctive evidence of a relationship between Mark and Romans. Although there were continued debates concerning elements of the *halakhah*,⁶¹ in particular, stricter or more moderate applications of the law, the summative statements in Mark 7:19b and Romans 14:14.20 are similar enough to suggest a homologous trajectory.

Rom 14:20	πάντα [βρώματα] μὲν καθάρᾳ
	Cleansing all the foods
Mk 7:19b	καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα
	Thus he declared all foods clean.

David J. Rudolph notes that both pericopes include the term ἀκοινῶς, whose root occurs three times in Rom 14:14 and seven times in Mark 7 (vv. 2.5.15.18.20.23). Rudolph concludes that, “while direct influence cannot be proven, the textual affinity and Roman audience make it a reasonable hypothesis that Mark has taken Pauline *halakhah* (specifically for Gentile Christians) and rooted it in Mark 7.”⁶² Jesper Svartvik, in his analysis, goes as far to postulate that the Gospel of Mark functions as a Pauline Gospel,⁶³ however, stops short, accurately in our opinion, of suggesting an “historical-genetic connection between the historical

⁵⁹ Fitzmyer, *Romans*, 257.

⁶⁰ Several commentators note the Pauline and Marcan connection at this point; see further Hooker, *Mark*, 183; John R. Donahue and Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, SP 2 (Collegeville, Pa.: Liturgical Press, 2002), 233; Joel Marcus, *Mark 1-8*, AB 27 (New York, N.Y.: Doubleday, 2000), 466; and John Painter, *Mark’s Gospel* (London: Routledge, 1997), 4-6.

⁶¹ Gerd Theissen, *The Sociology of Palestinian Christianity* (Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1978), and 75-79; Markus Bockmuehl, *Jewish Law in Gentile Churches: Halakah and the Beginning of Christian Public Ethics* (Edinburgh: T & T Clark, 2000), 10.

⁶² David J. Rudolph, “Jesus and the Food Laws: A Reassessment of Mark 7:19b.” *EQ* 74 (2002): 304-08 at 305.

⁶³ Jesper Svartvik, *Mark and Mission: Mk 7:1-23 in its Narrative and Historical Contexts*, CBNTS 32 (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2000), 344-47

Paul and the real author of Mk.”⁶⁴ James G. Crossley objects to the correlation of Rom 14 and Mark 7, by noting other potential sources for this material, such as Peter’s vision in Acts 10:9-17.⁶⁵ Yet this, on closer inspection, does not eliminate Pauline influence.⁶⁶ Peter’s vision in Acts 10 is bereft of any injunction regarding the abrogation of food laws. Rather, as is evident from vv. 34-35, the visionary experience is interpreted as a parable of God’s impartiality; “God shows no partiality, but in every nation anyone who fears him and does what is right is acceptable to him,” a theme further developed in the story of the Gentiles receiving the Holy Spirit (Acts 10: 44-48).

The correlation between Mark and Romans is also strengthened on the basis of an analysis of the use of the Old Testament in quotation and allusion. Kazimierz Romaniuk’s discussion of the Pauline influence on Mark, while noting the comparable themes of *μυστήριον* in the pericope on the explanation of the purpose of parables in Mark 4:10-12 and related Pauline passages,⁶⁷ fails to make any mention of Isa 6:9-10, a text which is explicitly cited by both Mark and Paul. Joel Marcus notes in passing the parallel themes of the “new mode of seeing that God grants to his elect people while condemning outsiders to blindness (Mark 4:10-12; Rom 11:7-10),”⁶⁸ yet again, the explicit Isaianic citation is not addressed.

Several commentators have suggested that the underlying question which Paul seeks to address in his discussion of national Israel’s rejection of Jesus (Rom 9-11) is the issue of the trustworthiness of the gospel, that is “just how trustworthy is this gospel if the very people whose history and covenant it fulfills reject it?”⁶⁹ James D. G. Dunn succinctly summarises this concern as, “has God’s word failed?”⁷⁰ Paul’s initial response to this question is characteristic, *μη γέν-*

64 Svartvik, *Mark*, 344. See further David Wenham, “Paul’s Use of the Jesus Tradition: Three Samples.” In *Gospel Perspectives: The Jesus Tradition Outside the Gospels*, ed. David Wenham (Sheffield: JSOT Press, 1984), 15; Richard T. France, *The Gospel of Mark* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002), 278; and Leander E. Keck, *Romans* (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 2005), 344-45.

65 James G. Crossley, “Mark, Paul and the Question of Influences.” In *Paul and the Gospels: Christologies, Conflicts and Convergences*, eds. Michael F. Bird and Joel Willits, LNTS 411 (London: T & T Clark International, 2011), 10-29.

66 See further Michael F. Bird, “Mark: Interpreter of Peter and Disciple of Paul.” In Bird and Willits, *Paul and the Gospels*, 30-61 at 50-52.

67 Kazimierz Romaniuk, “Le problème des Paulinismes dans l’Évangile de Marc.” *NTS* 23 (1976-1977): 266-74 at 273-74.

68 Marcus, “Mark,” 475.

69 Rikk E. Watts, *Isaiah’s New Exodus in Mark* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 387.

70 James D. G. Dunn, *Romans 9-16*, WBC 38B (Dallas, Tex.: Word Books, 1988), 518.

οἱτο (Rom 9:14b), and begins his theological response by noting that not every individual Israelite is part of true Israel (9:1-29). Paul then develops the idea that Israel's pursuit of righteousness was misplaced (9:30-10:4), that Christ supersedes the giving of the Torah (10:5-10) and that lack of reception of Christ is due to Israel's resistance, rather than God's obfuscation (10:11-21). Finally, Paul argues that God has not abandoned his promise to save a remnant (11:1-10), and Israel's priority still stands (11:11-24).⁷¹

Throughout these sections Paul weaves quotations of the Old Testament in a midrashic fashion,⁷² to address the problem of national Israel's rejection. At a high point in the argument, Paul opens with his traditional formula καθὼς γέγραπται (Rom 11:8), and alludes to Isa 6:10 in modifying Deuteronomy 29:3 (omitting the negative particle οὐκ from the phrase οὐκ ἔδωκεν in an ironic application) and pairing it with Isa 29:10, to formulate his pastiche, "God gave them...eyes that would not see and ears that would not hear" (Rom 11:8).⁷³ The context of the Isaianic condemnation of divinely sanctioned blindness (Isa 6) is a consistent theme throughout Isaiah's prophetic oracles,⁷⁴ and is a judgement of the rebellion detailed in the previous chapters. Isaiah 1-5 reads like a catalogue of legal complaint against Yahweh's people, including rebellion (1:2), corruption (1:4), hypocrisy (1:12-15), murder (1:21), bribery (1:23), covenantal infidelity (1:28), and many similar acts of wrongdoing. Particular emphasis is laid upon the leaders' failure to understand and their reliance on their own wisdom (1:10-15.23-26; 3:12; 5:18-24). Therefore, the prophetic oracle in Isa 6:9-13 is to be understood as, "ironic judgement upon the self-reliant wisdom of those who have rejected...[Yahweh's] word."⁷⁵ This broader Isaianic context coheres remarkably well with the issues Paul attempts to address in Rom 9-11.

⁷¹ For this structural analysis I am indebted to Rikk E. Watts, *A Reader's Guide to Romans 9-11* (Vancouver: Regent College, 2012), 3.

⁷² Dunn, *Romans 9-16*, 518; Richard Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989); and James W. Aageson, "Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11." *CBQ* 48 (1986): 265-89.

⁷³ Charles E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, vol. 2, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1994), 550; Craig A. Evans, *To See and Not Perceive: Isaiah 6:9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation* (Sheffield: JSOT Press, 1989), 81-89; E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1957), 84; Barnabas Lindars, *New Testament Apologetic* (Philadelphia, Pa.: Westminster Press, 1961), 159, 161, 164; Paul E. Dinter, "Paul and the Prophet Isaiah." *BTB* 13 (1983): 48-52; and Johannes Munck, *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9-11* (Philadelphia, Pa. Fortress Press, 1967), 114.

⁷⁴ Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 2, trans. David M. G. Stalker (London: SCM, 1975), 154.

⁷⁵ Watts, *Isaiah*, 194.

Significantly, Mark 4:12 quotes precisely the same Isaianic text in description of Israel's obduracy in rejecting Jesus' message of the kingdom. It too introduces the oracle of blindness after a period of condemning Israel's leaders for self-reliant wisdom and failure to recognise Yahweh at work in their midst (Mark 1-4). So much so that the telic force of the introductory ἵνα in Mark 4:12 can be allowed its full purposive weight. In this light, the connection of Mark and Romans is noted by Benjamin W. Bacon who observes the following; "So singular combination of Old Testament [Isa 6:9-10] quotation with current logia [Mk 4:11] in the interest of a particular form of anti-Jewish polemic apologetic is difficult to account for unless we suppose the evangelist to have been familiar with the parallel argument of Paul, which employs the same quotations in the same interest."⁷⁶

Christology provides several points of comparison to further strengthen the link between Romans and Mark. Although Martin Werner attempted to drive a wedge between the Christology of Mark and that of Paul in general and Romans in particular,⁷⁷ his analysis displays several serious methodological drawbacks. Werner maintains the distinction between the strong πνεῦμα (Marcan [Mark 1:23-26; 1:30-31; 1:40-42 et al.]) and weak σάρξ (Pauline [Rom 8:3]) of Jesus' humanity, only by ignoring the second half of Mark's Gospel, including the passion narrative which is replete with references to Jesus' weakness and suffering. Positively however, one may note the following similar Christological themes in Mark and Romans: power over demonic realm (Rom 8:38-39; Mark 1:23-26; 5:1-15; 9:14-29); Son of David (Rom 1:3; Mark 12:37); eschatological age of prophetic hope as per the message of the prophets (Rom 3:21-22; Mark 1:1-15); and the centrality and importance of the resurrection (Rom 1:3-4; Mark 8:31; 9:9, 31; 10:34). Joel Marcus also provides further indications of the Christological symmetry between Mark and Romans on the basis of New Adam typology (Rom 5:12-21; Mark 1:11-12),⁷⁸ as well as comparative elements in the theology of the cross. We will find cause to assess, and nuance this comparison below (see section 5), and at greater length.

Tacitus (*Annals* 13.50-51) notes that in 58 CE Nero attempted to address the continued unrest in Rome over the exorbitant indirect taxes extracted by the *publican* (tax collectors), by proposing to repeal all such taxes, "and so confer

⁷⁶ Bacon, *Mark*, 263.

⁷⁷ Werner, *Einfluss*, 51-60.

⁷⁸ Marcus, "Mark," 475; see further David Lincicum, "Genesis in Paul." In *Genesis in the New Testament*, ed. Steve Moyise and Maarten J. J. Menken (London: T & T Clark International, 2012), 99-116; and Otfried Hofius, "The Adam-Christ Antithesis and the Law: Reflections on Romans 5:12-21." In *Paul and the Mosaic Law*, ed. James D. G. Dunn (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001), 165-206.

a most splendid gift on the human race.” The senators, although providing initial support for Nero’s gesture, eventually retracted their approval in fear of the consequent “dissolution of the empire” when, they assumed, there would be a “demand for the abolition of the direct taxes.” The political turmoil regarding taxes during this period resulted in an edict regulating “the cupidity of the revenue collectors, that they might not by new oppressions bring into odium what for so many years had been endured without a complaint.” Although Paul may have been writing before this time, he may well have been aware of the turbulent political feeling regarding taxation during this period, and as a result advocated that the his readers accept the Roman authorities as authoritative in matters of taxation and governance. Paul presents these dual themes in Rom 13:6-7 as a two-step chiasmus (see below). Having clarified for his readers their political and economic responsibilities toward the State, Paul follows his discussion on taxation with a short discourse on the commandments. He sums up his abbreviated list of the Decalogue by asserting that “love is the fulfillment of the Law” (Rom 13:10).

A (13:6a) For the same reason you also pay taxes,

B (13:6b) for the authorities are God’s servants, busy with this very thing.

A’ (13:7) Pay to all what is due them, taxes to whom taxes are due, revenue to whom revenue is due,

B’ (13:7b) respect to whom respect is due, honour to whom honour is due.

This passage is intriguing for the Marcan connection on two levels. First, many commentators have noted the connection of Romans 13:6-7 with the Marcan passage regarding paying tribute to Caesar (12:12-17), in particular v. 17 when Jesus is recorded as declaring; “Give to the emperor the things that are the emperor’s, and to God the things that are God’s.”⁷⁹ David Wenham suggests an echo,⁸⁰ while Charles E. B. Cranfield argues that the connection is extremely likely and that a stronger connection can be assumed based on, not only the “common reference to the subject of paying taxes...[but] the use of ἀπόδοτε in both, and the similarity of idea between τὰς ὀφειλάς and τὰ τοῦ...”⁸¹ Second, and perhaps of greater importance for the connection between Mark and Romans, is the similarity of the following pericope in each case. As in Romans (noted above),

⁷⁹ Justin Martyr, *First Apology*, finds support in this reference that Christians should be willing to pay taxes and give their obedience to the government. Tertullian, *On Idolatry* 15, similarly interprets the passage to mean money is to be given to Caesar, but one’s body, made in the image of God, should be given to God.

⁸⁰ Wenham, “Tradition,” 15.

⁸¹ Cranfield, *Romans*, 2:669.

Mark's pericope is, after a brief interlude regarding resurrection, followed by a debate over the greatest commandment, the second of which is, "You shall love your neighbour as yourself" (12:31).⁸² The close proximity of subject matter, vocabulary and arrangement suggest a connection between the two authors.

Several commentators have suggested an intriguing, yet elusive, connection between Romans and Mark in the mention of the name Rufus in Romans 16:13 and Mark 15:21.⁸³ With respect to Mark 15:21, James R. Edwards states "Rufus was a member of the church in Rome in the mid-fifties...who is probably the same Rufus mentioned here."⁸⁴ Other commentators, including Adela Yarbro Collins, are more dubious, claiming that Rufus was "probably not the same person...since the latter was Jewish."⁸⁵ It is however, questionable if anything can be said of the nationality of Rufus, Jewish or otherwise. "Rufus" was originally a Latin name but was common among Greeks and Jews. Ludwig Edelstein and Vivian Nutton note that there was a Greek physician by the same name residing in Ephesus in the second half of the first century.⁸⁶ Thus all that can be said with any degree of certainty, with reference to Mark, is that the Rufus (and Alexander) were "presumably known to Mark's readers (by name if not in person)."⁸⁷ Without further evidence however, one cannot claim any certainty with respect to this identity with the Rufus referred to as Paul's acquaintance. It does however, remain a possibility if new evidence is unearthed.

5 Theological Continuity and Discontinuity in Mark and Romans

The centrality of the cross in Christian theology is ubiquitous, and indeed apparent in all discernable forms of first century Christianity.⁸⁸ There are, however,

82 Wenham, "Tradition," 15.

83 William Sanday and Arthur C. Headlam, *The Epistle to the Romans* (Edinburgh: T & T Clark, 1902), 426-27; Fitzmyer, *Romans*, 645; Peter Lampe, "Rufus." In *Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, ed. David Noel Freedman (New York, N.Y.: Doubleday, 1990), 839.

84 James R. Edwards, *The Gospel According to Mark* (Leicester: Apollon, 2002), 470.

85 Collins, *Mark*, 737.

86 Ludwig Edelstein and Vivian Nutton, "Rufus of Ephesus." In *The Oxford Classical Dictionary*, eds. Simon Hornblower, and Anthony Spawforth (Oxford: Oxford University Press, 2003), 1337.

87 Hooker, *Mark*, 372.

88 Evidenced, for example in the abundant references in varied streams of literature (Acts 2:23-26; 4:10; 10:39; 13:28; 20:28; 1Pet 1:2.19; 2:21-23; 3:18; 4:1; Heb 9:11-28; 10:19, 29; 12:24; 13:12, 20). See Bird, "Mark," 39.

several distinctive theological kerygmatic elements shared between Romans and Mark which suggest some measure of dependence or direct relationship. Conversely, however, there is one significant point of dissimilarity between Romans and Mark, that is, Mark's emphasis on suffering discipleship. We will suggest that the theological elements of continuity, in regard to the "theology of the cross," strengthen the current hypothesis of connection between Romans and Mark, and that the one significant point of discontinuity does not detract from it, but uses it as a foundation for addressing the contemporary Roman context.

The most recent detailed analysis of comparative Marcan and Pauline Christology, particularly in regard to the significance of Jesus' death, is that of Joel Marcus,⁸⁹ wherein he cites voluminous evidence in support of the Marcan and Pauline connection on this point. We need not rehearse the minutiae of Marcus' arguments here, except to note that the connection may, in light of our subsequent discussion, reveal deeper and stronger Marcan connections with Romans than previously acknowledged.

The concepts and terminology of atonement and redemption in Romans are compellingly echoed in Mark's presentation of the soteriological significance of Jesus' death. At the conclusion of the Marcan pericope on Jesus' instruction concerning leadership (Mark 10:35-45), and the related request of James and John to sit εἰς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἰς ἐξ ἄριστερῶν (v. 37), the logion in v. 45 acts as a "warrant and model for the teaching [previously] expressed."⁹⁰ Mark 10:45 concludes, καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. In the LXX, the term λύτρον (ransom)⁹¹, most commonly occurs in Leviticus, typically translates one of three Hebrew terms (פדוה, גאול, and כפר), and characteristically refers to the redemption of a human life or the cancellation of a debt.⁹² Evidence from the papyri also confirms that the term was commonly used in connection with the manumission of slaves in the mid to late first century. P.Oxy 1.48, dated to 86 C.E. refers (line 6) to a certain slave by the name of Euprosyne who had been manumitted under Zeus, Earth, Sun, for a ransom (λύτροι[ς]). Similarly, Adolf Deissmann⁹³ notes the epigraphic evidence from Köres (Asia Minor) which attests the less

⁸⁹ Marcus, "Mark," 473-87

⁹⁰ Collins, *Mark*, 499.

⁹¹ The plural form of λύτρον is most common, with the singular occurring only at Lev 27:31 and Prov 6:35; 13:8.

⁹² Frederick Büchsel, "λύω." In *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, trans. Geoffrey W. Bromiley, ed. Gerhard Kittel (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1967), 340-49.

⁹³ Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East*, trans. Lionel R. M. Strachen (New York, N.Y.: Harper & Brothers, 1923), 322.