Josef Pichler

Männlichkeit neu erzählt

Markinische Soteriologie und die performative Unterwanderung der römischen Geschlechterordnung

ABSTRACTS

DEUTSCH

Der vorliegende Beitrag liest das Markusevangelium als narrativen Prozess der Neukonzeption von Männlichkeit – vom Prolog (Mk 1,1–3) bis zum offenen Schluss (Mk 16,8). Mithilfe von Genettes Narratologie und Butlers Konzept der Performativität wird gezeigt, wie der Beginn des Evangeliums die Leitbegriffe ἀρχή, εὐαγγέλιον und υἱός θεοῦ aus dem Horizont römischer Kaiserpropaganda löst und mit jüdisch-prophetischer Semantik neu füllt. An drei Schlüsselstellen wird das Programm exemplarisch illustriert: die Salbung in Bethanien, das Bekenntnis des Centurio angesichts des Gekreuzigten und das leere Grab. Dabei erweist sich die narrative Transformation der Männlichkeit als Vollzugsort der Soteriologie. Heil entfaltet sich in der Dynamik des Textes selbst – als Einladung, die angenommen werden kann.

ENGLISH

Rewriting Masculinity. Markan Soteriology and the Performative Subversion of Roman Gender Order

This article interprets the Gospel of Mark as a narrative process of redefining masculinity – from the prologue (Mk 1:1–3) to the open ending (Mk 16:8). Drawing on Genette's narratology and Butler's concept of performativity, the article demonstrates how the opening of the Gospel detaches the key terms ἀρχή, εὐαγγέλιον *and* υἱός θεοῦ *from the context of Roman imperial propaganda and imbues them with new meaning through Jewish-prophetic semantics. This redefinition is illustrated by way of example on three key passages: the anointing at*

9:2, 2026, 41–91
DOI: 10.25364/17.9:2026.2.4

Bethany, the centurion's confession in front of the crucified, and the empty tomb. In this context, the narrative transformation of masculinity proves to be the site where soteriology is enacted. Salvation unfolds within the dynamics of the text itself – as an invitation that can be accepted.

| KEY WORDS

Markusevangelium; Männlichkeit; Hegemoniale Männlichkeit; Performativität; Soteriologie; Römische Geschlechterordnung; Passion; Beziehungsfähigkeit

Gospel of Mark; Masculinity Studies; hegemonic masculinity; performativity; soteriology; Roman masculinity; passion narrative; relationality

| BIOGRAPHY

Josef Pichler ist Ao. Universitätsprofessor am Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft der Universität Graz.
ORCID 0000-0001-9611-7075
E-Mail: josef.pichler(at)uni-graz.at

1 Hinführung: Mk 1,1-3

Die Struktur der Anfangsverse des Markusevangeliums ist von Hans-Josef Klauck prägnant beschrieben worden. Es ist eine biblische Anfangserzählung, die durch eine „Verbindung von Himmel und Erde“ (Klauck 1997, 64) wirkt, was einer kosmologischen Öffnung entspricht, in der die himmlische Wirklichkeit Gottes in die irdische Realität hineinreicht. Die Person Jesu erscheint darin als Schnittpunkt beider Dimensionen. Diese Beschreibung ist anschaulich und zutreffend, bedarf jedoch für die folgenden Ausführungen einer geschlechtertheoretischen Präzisierung. Wenn sich Himmel und Erde verschränken, so verschränken sich auch die Ordnungen, welche die beiden Räume strukturieren – einschließlich der Geschlechterordnung.

1.1 Forschungsfrage

Der vorliegende Beitrag verfolgt das Ziel, die Anfangserzählung des Markusevangeliums (Mk 1,1–3) als Neukonstruktion von Männlichkeit zu analysieren – ein exegetisch bislang kaum beachtetes Terrain (vgl. Strotmann 2023, 29–69; Mayordomo 2013, 359–379; Asikainen 2018; Weidemann 2026). Die genannten Studien untersuchen Männlichkeit im Markusevangelium zwar narrativ und gendertheoretisch, ziehen jedoch den soteriologischen Schritt nicht explizit.
Der Begriff „Soteriologie“ bezeichnet im Folgenden nicht eine systematisch entfaltete Heilslehre, sondern die narrative Vollzugsform des Heils, wie sie das Markusevangelium selbst konstituiert. Heil wird im Markusevangelium nicht gelehrt, sondern erzählt – und zwar so, dass die Transformation von Männlichkeit zur narrativen Bedingung seiner Wirksamkeit wird. Die Frage, ob und inwiefern die narrative Transformation von Männlichkeit bei Markus selbst heilsrelevant ist – also zentral zur markinischen Botschaft gehört – ist bisher nicht explizit gestellt worden. Genau an dieser Stelle setzt der vorliegende Beitrag an. Leitend ist dabei die These, dass das Markusevangelium nicht nur eine spezifische Christologie entwirft, sondern durch seine narrative Struktur auch eine neue Anthropologie konzipiert, in deren Kontext die Kategorie „Männlichkeit“ neu bestimmt wird. Dementsprechend lautet die Forschungsfrage: Wie wird Männlichkeit im Markusevangelium vom Prolog bis zum offenen Schluss narrativ neu konfiguriert – und inwiefern ist die damit einhergehende Neukonfiguration soteriologisch relevant?

1.2 Methodische Überlegungen

Um der Frage einigermaßen gerecht zu werden, werden narratologische Analysetools eingesetzt. Ein zentrales Instrument stellt dabei die Beobachtung dar, dass das Markusevangelium gezielt mit Begriffen und Motiven arbeitet, die sowohl aus römischen als auch aus jüdischen Kontexten stammen. Diese „Doppelkodierung" (Hauck/Verheyden 2026, 10)[1] eröffnet die Möglichkeit, tradierte Vorstellungen von Männlichkeit aufzubrechen und neu zu bestimmen. Im weiteren Verlauf wird gezeigt, dass Markus Elemente der römischen Reichspropaganda aufgreift, sie jedoch durch Rückbindung an das Erste Testament umgestaltet und ihrer imperialen Bedeutung entleert. In dieser etablierten Spannung zwischen Imitation und Subversion gewinnen Geschlechterkategorien für den Inhalt des Evangeliums an Bedeutung. Männlichkeit wird als Kategorie verstanden, die tief in die narrative und strukturelle Gestalt des Markusevangeliums eingeschrieben ist.

Geschlechterkategorien in der Spannung zwischen Imitation und Subversion

Dementsprechend stellt der Beitrag nicht bloß die Frage, wie das Markusevangelium Frauen oder männliche Figuren darstellt, sondern er argumentiert umfassender. Wie konstituiert sich Männlichkeit im Markusevangelium, und was hat das mit der Botschaft von Heil und Erlösung zu tun? Um dieser Frage angemessen nachzugehen, werden drei analytische Konzepte verwendet.

a) Narratologie nach Genette und die Performativitätstheorie von Butler:

In methodischer Sicht verbindet der Beitrag die Narratologie von Gérard Genette mit der Performativitätstheorie von Judith Butler. Genettes Instrumentarium gliedert sich in die vier Parameter: *ordre* (die Anordnung der Ereignisse), *durée* (Erzähltempo und Szenenlänge), *frequente* (iterierende und singulative Wiederholung) sowie *mode* (Fokalisierung und Stimme). Für die Markusanalyse sind besonders *fréquence* und *mode* fruchtbar, da das Evangelium mit wiederkehrenden Strukturen arbeitet, etwa der dreifachen Leidensankündigung (Mk 8,31; 9,31; 10,33–34) oder den Stellen mit dem Titel „Sohn Gottes" (Mk 1,1; 1,11; 9,7; 15,39), sowie mit einer Fokalisierung, die selektiv Innensicht gewährt oder

1 Die Herausgeber stützen sich auf Marguerat 2011, 114, der eine „bewusst erzielte Ambivalenz" hervorhebt, nämlich die Tatsache, „dass nicht nur die jeweilige Texteinheit, sondern auch der Kontext, in den sie eingebettet ist, sowohl eine jüdische als auch eine griechische Lesart zulässt und stützt." Was für Lukas festgestellt wurde, lässt sich auch auf das Markusevangelium übertragen und für römische Männlichkeit adaptieren. Deswegen arbeitet der Beitrag mit dem verwendeten Konzept.

verweigert. Die Kategorien *ordre* und *durée* werden ergänzend herangezogen, insbesondere für die Passions- und Ostererzählung in Mk 14–16, die die Ereignisfolge verdichtet und zugleich einzelne Szenen ausweitet.

Was bei Genette als formal-narratologische Kategorie der Frequenz erscheint, lässt sich mit Butler als Mechanismus performativer Konstitution beschreiben. Geschlechtsidentität wird demnach nicht durch Natur, sondern durch Wiederholung mit Variation (vgl. Butler 1993, IX–XV) hervorgebracht. Butlers Konzept der Performativität – „gender is the repeated stylization of the body" (Butler 1990, 191) – ermöglicht es, die mehrfachen Zuschreibungen der Sohnschaft im Markusevangelium als einen Prozess zu deuten, in dem durch iterative, variierende Wiederholungen Männlichkeit konstituiert wird. Besonders anschaulich wird das am Titel „Sohn Gottes". An unterschiedlichen Orten und durch verschiedene Instanzen wird die Sohnschaft performativ etabliert, ohne dass ein einzelner Beleg sie vollständig begründen würde. Die Konsequenzen für die Anerkennungsinstanz werden in Kapitel 5 entfaltet; die soteriologische Bewertung erfolgt im Ergebnisteil.

b) Historische Kontextanalyse:

Römisch-hegemoniale Männlichkeit,[2] besonders geprägt durch den Aufstieg und das Herrschaftsmodell der Flavier unter Vespasian und Titus, fungiert für die Analyse des Markusevangeliums als Kontrastfolie. Maßgebliche Vertreter dieser Forschungsperspektive sind etwa Gerd Theißen (1989), Martin Ebner (2011) und Bernd Heininger (2010). Charakteristisch für diese Form imperialer Männlichkeit sind symbolische Repräsentation von Macht – etwa durch demonstrative Wunder (vgl. Schramm 2019, 198–201; Baltz 2016) oder Münzpropaganda –, genealogische Legitimation, territoriale Kontrolle sowie die Unterordnung von Frauen unter männliche Herrschaft (vgl. Moresino-Zipper 2009).

c) Begriffsgeschichtliche Analyse:

Die Untersuchung der drei Leitbegriffe aus Mk 1,1 (ἀρχή, εὐαγγέλιον, υἱός θεοῦ) eröffnet die Verbindung politischer und theologischer Semantiken mit einer geschlechtertheoretischen Perspektive (vgl. Mayordomo 2013). Die Begriffe werden im his-

2 Vgl. Carter 2019, der das Markusevangelium durchgehend mithilfe des Zugangs der hegemonialen Männlichkeit auslegt.

torischen und diskursiven Kontext verortet (vgl. Foucault 1977) – die römisch-imperiale Verwendung einerseits, die jüdisch-prophetische andererseits. Ihre Polyvalenz erzeugt jene semantische Dichte, durch die hindurch die Begriffe selbst zu Instrumenten einer Neukodierung von Geschlecht werden. Was in (a) theoretisch als Performativität begründet wurde, wird hier am konkreten Material der drei Leitbegriffe durchgeführt.

Mithilfe dieser drei methodischen Zugänge wird es exegetisch möglich, Geschlecht als analytische Kategorie im Markusevangelium zu erschließen.

Die historische Radikalität des Markusevangeliums

Ziel des Beitrags ist es, die historische Radikalität des Textes herauszuarbeiten, die besonders im Rekurs auf Schöpfungswirklichkeit und deren alternative Sicht auf Körper, Beziehung und Machtverhältnisse gewonnen wird. Das theologische Profil des Markusevangeliums unterscheidet sich dadurch von einer römisch-imperialen Ordnungsstruktur und ermöglicht einen neuen Zugang zu Männlichkeit in jüdischen und frühchristlichen Texten.

1.3 Mk 1,1-3 als Ausgangspunkt der Fragestellung

Die Wahl des kurzen Abschnitts von Mk 1,1-3 ist nicht nur aus arbeitsökonomischen Gründen erfolgt, sondern auch deswegen, weil die dort vorkommenden Begriffe den Schnittpunkt zweier kultureller Welten markieren und die Verschränkung von Himmel und Erde inszenieren. Begriffe der römischen Herrschaft werden aufgenommen und durch die anschließenden Prophetenzitate (Maleachi, Jesaja) in einen neuen semantischen Horizont verschoben. An den Schnittstellen werden die Implikationen für Geschlecht sichtbar. Die römische Männlichkeit lässt sich idealtypisch als genealogisch, kontrollierend und territorial ausgerichtet beschreiben. Die jüdische Tradition dagegen eröffnet Alternativen: Erwählung statt Abstammung (Abraham als Modell, vgl. Pichler 1999, 54–74), Gerechtigkeit statt Herrschaft (davidische Königstradition) und in der Weisheitstradition (Sophia) wird auch eine weiblich konnotierte transzendente Autorität denkbar.

Markus formt die Tragweite seines Ansatzes bereits durch seine Erzählweise. Der Anfang beginnt weder mit einer Geburtsgeschichte (wie später

bei Matthäus und Lukas) noch mit einer genealogischen Legitimation, wie sie in der römischen Propaganda üblich war. Stattdessen inszeniert er eine Proklamation, die zunächst ohne narrative Ausgestaltung des Körpers Jesu auskommt. Dadurch gelingt ihm ein kühner Entwurf, der das gesamte Evangelium bis zum offenen Erzählschluss (Mk 16,8) umspannt. Die Analyse von Männlichkeit im Markusevangelium erweist sich gerade für das Verständnis der Frauenfiguren als heuristisch besonders fruchtbar. Exemplarisch kann man das an der Frau von Bethanien (Mk 14,3–9) zeigen, deren Bedeutung nur im Kontext der Gesamtkomposition des Evangeliums angemessen erfasst werden kann. Während die gesamte Erzählung hindurch die männlichen Jünger zwar zu Wort kommen, aber unverständig bleiben, erkennt sie, wer Jesus ist und was ihn ausmacht. Sie handelt, obwohl sie nach antikem Verständnis so nicht handeln dürfte. Ihre Handlungsmacht erweist sich dabei sogar innerhalb der Gesamtkomposition des Evangeliums als besonders aussagekräftig, denn den Männern mit relativ hohem Redeanteil stehen Frauen mit sehr geringem Redeanteil im Evangelium gegenüber. Die männlichen Figuren erweisen sich aber für die Botschaft Jesu als wenig empfänglich und versagen an neuralgischen Punkten der Erzählung dramatisch. Die Frauen jedoch erkennen von Anfang an, wie die Grundbotschaft Jesu zu verstehen ist, und übernehmen seine Haltung, weil sie sich in das Lebensprinzip Jesu einüben, indem sie „dienen“ (vgl. bereits Mk 1,31 in der Imperfektform). Das stellt jedoch keine Platzanweisung dar, die abwertet oder nivelliert. Zwar gibt es in der Exegese Positionen, welche die diakonischen Tätigkeiten der Frauen auf die kulinarische Versorgung Jesu und seiner Nachfolger reduzieren; damit wird aber nicht der Sinn der Texte erfasst, wie die Beiträge von Ute Eisen (2025, 58–66) und Andrea Taschl-Erber (2025a, 134–158) nachweisen, sondern der Einsatz der Frauen ermöglicht anderen ein besseres Leben. Mit dem Wörtchen „dienen“ umschreibt also das Markusevangelium das Grundprinzip der Jesusnachfolge. So werden Frauen zu Nachfolgerinnen Jesu, obwohl sie das Evangelium an keiner Stelle „Jüngerinnen“ nennt.

Theologische Erkenntnis ist nicht an ein Geschlecht gebunden.

In der markinischen Erzählwelt ist daher theologische Erkenntnis an kein Geschlecht gebunden, und narrative Funktionen – wer erkennt, wer unverständig bleibt, wer das Grundprinzip der Verkündigung Jesu praktiziert, wer redet – sind stets neu zu verteilen. Ohne zu belehren, zeigt das

Markusevangelium durch seine Erzählung, dass Geschlecht nicht naturgegeben ist, sondern als Effekt der Erzählung hervorgebracht wird.
Nun könnte man einwenden, dass diese Einsicht nur modernes Gedankengut sei. Das ist aber eine Fehlannahme, denn genau das ist bereits im antiken Text angelegt.[3] Ein Hinweis auf die Aufhebung der Geschlechterkategorien in Gal 3,28 mag an dieser Stelle genügen. Die Taufformel bringt programmatisch zum Ausdruck, dass die Geschlechterordnungen keine Relevanz mehr haben.[4] Wie Kol 3,11 und Eph 2,16 zeigen, wirkt Gal 3,28 in der nachpaulinischen Zeit weiter (vgl. Taschl-Erber 2025b). Das Markusevangelium teilt den Ansatz der Taufformel zwar nicht exakt, aber es eröffnet neue Denkmodelle der Geschlechterordnung in der Jesusnachfolge. Wie aufgeladen der Sachverhalt war, merkt man bereits im Kontext der Textkritik.

2 Textkritik und Abgrenzung des Themas

Die textkritischen Fragen, die Mk 1,1-3 aufwirft, zeigen, dass die Geschlechter- und Soteriologiefrage, die im Rahmen des Beitrags verhandelt werden, in die Textüberlieferung eingeschrieben wurde. Es zeigt sich bereits an dieser Stelle, dass die Geschlechterfragen nicht von außen und mit neuen Konzepten dem Text übergestülpt wurden, sondern in ihm selbst angelegt sind. Zwei kleine Beobachtungen sind dabei besonders aufschlussreich.

2.1 Die Textüberlieferung und die Frage der Texteinheit

Betrachtet man die 27. oder die 28. Auflage von Nestle-Aland, fällt auf, dass der erste Vers des Markusevangeliums jeweils mit einem Punkt endet. Durch die Zeichensetzung wird eine abgeschlossene Aussage suggeriert, weshalb es vollkommen logisch erscheint, dass beispielsweise Rudolf Pesch Mk 1,1 als isolierte „Überschrift“ oder „Buchtitel“ des gesamten Evangeliums liest (Pesch 1977, 76). Dem steht jedoch die Ausgabe des *Greek New Testament* entgegen, die den griechischen Text zwar mit Nestle-Aland teilt, aber nach Mk 1,1 ein Komma setzt. Das ist drucktechnisch eine winzige Entscheidung, die allerdings immense Bedeutung hat, denn sie macht klar, dass Mk 1,1 und die beiden folgenden Verse nicht isoliert, sondern als miteinander verbunden gelesen werden sollen. Dafür sprechen sowohl der handschriftliche Befund als auch die Syntaxanalyse.

3 Dies wird sehr instruktiv durchgespielt in Petersen 2010.
4 In Gal 3,28 steht ἔνι für ἔνεστιν, was (nach Liddell/Scott, 563) „it is relevant“ bedeutet. Nachdem die Relevanz verneint wird, haben gemäß der Stelle Geschlechterkategorien keine Relevanz mehr.

Paweł Rytel-Andrianik (2014, 9–17) hat festgestellt (vgl. Lundahl 2024), dass der Codex Sinaiticus (א) und der Codex Alexandrinus (A) an der Stelle Mk 1,2a ein identisches Schreibmuster aufweisen. Durch die Textanordnung in beiden Handschriften wird die Zusammengehörigkeit von Mk 1,1 und Mk 1,2 signalisiert. Zudem bestätigt die Analyse der Syntax die Beobachtung, denn das καθώς γέγραπται („wie geschrieben steht") leitet üblicherweise keinen neuen Satzbeginn ein, sondern bezieht sich auf das zuvor Gesagte, also auf die Erzählung vom „Evangelium" in Vers 1 (vgl. Wassermann 2011).

Identitätskonstruktion durch die Schrift, nicht durch Abstammung

Somit bilden Mk 1,1-3 sowohl von der handschriftlichen Überlieferung als auch aus syntaktischen Gründen eine Einheit, was wiederum für die Geschlechter- und Soteriologiefrage des Markusevangeliums relevant ist. Wenn die ersten drei Verse zusammengehören, dann wird das „Evangelium" in V. 1 nicht isoliert proklamiert, sondern sofort durch die Prophetenzitate in V. 2–3 ausgelegt. Jesu Identität konstituiert sich daher mittels Intertextualität und damit durch die Schrift, aber nicht durch Abstammung. Das ist bereits ein erster Hinweis darauf, dass im Markusevangelium Männlichkeit anders verankert wird als in der römischen Tradition.

2.2 Die Frage der Ursprünglichkeit: υἱός θεοῦ in Mk 1,1

Eine zweite textkritische Frage lautet: Ist die Wendung υἱός θεοῦ in Mk 1,1 ursprünglich oder ist sie ein späterer Nachtrag? Die ältere Forschung neigte dazu, sie als sekundär zu betrachten. Sie wurde dann als christologische Verdeutlichung durch spätere Abschreiber interpretiert, wie die textkritischen Anmerkungen der 25. und 26. Auflage von Nestle-Aland signalisieren. Die neuere Forschung und die aktuellen Textausgaben (27. und 28. Auflage) plädieren jedoch aus guten Gründen für die Ursprünglichkeit der Wendung.

Die Konsequenzen für die Lesart sind erheblich. Ist die Wendung υἱός θεοῦ ursprünglich, dann gehört die christologische – und, wie dieser Beitrag zeigt, auch die geschlechtertheoretische und soteriologische – Zuspitzung von Anfang an zum markinischen Programm. Die Textkritik zeigt gerade, wie aufgeladen der Titel υἱός θεοῦ im frühchristlichen Kontext war. Die Frage „Wer ist der Sohn Gottes?" ist daher nie eine rein politi-

sche oder christologische, sondern immer auch eine Frage nach Männlichkeit (vgl. Winkler/Lersch/Weidemann 2023). In der antiken Welt ist diese Frage brisant, weil sie die Verbindung von Gottessohnschaft, Herrschaft und männlicher Ordnung berührt. Damit stabilisiert sie genau jene Strukturen, die sie zugleich irritiert.

Beide Beobachtungen zur Textkritik konvergieren in einem Punkt: Das Markusevangelium konstituiert die Identität Jesu nicht durch Körper, Abstammung oder Genealogie, sondern durch das Wort, durch das Zeugnis der Schrift oder durch den Zuspruch Gottes. Diese Setzung widerspricht den Erwartungshorizonten hegemonialer Männlichkeit in der antiken Welt grundlegend. Damit ist der Boden für die weitere Analyse bereitet. Kapitel 3 und 4 werden zeigen, wie Markus die Begriffe der römischen Herrschaft aufgreift und im Horizont der jüdisch-prophetischen Tradition transformiert. Dass Identität durch Berufung und nicht durch Herkunft konstituiert wird, hat sich textkritisch bereits angedeutet und wird nun theologisch und soteriologisch leitend.

3 Politisch subversiv: Mk 1,1 im römischen Kontext und die Dekonstruktion hegemonialer Männlichkeit

Die Anfangserzählung des Markusevangeliums beginnt mit einer dreifachen Proklamation: „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, eines Sohnes Gottes.“ Diese sieben griechischen Wörter (ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ) sind in der Umwelt des Evangeliums bekannt und lassen sich ohne Weiteres im Horizont römischer Propagandasprache lesen. Gleichzeitig werden sie durch die Prophetenzitate in Mk 1,2-3 in einen anderen Horizont gestellt.
Die folgenden Ausführungen zeigen, wie Markus die drei Leitbegriffe (ἀρχή, εὐαγγέλιον, υἱός θεοῦ) zunächst im römischen Kontext situiert, um sie dann intertextuell umzugestalten. Genau in dieser Transformation zeigt sich die Relevanz der Geschlechterkategorien. Die römische Semantik der Schlüsselwörter ist nämlich eine Semantik hegemonialer Männlichkeit. Markus zeigt, dass Jesus eine andere Form von Männlichkeit verkörpert. Er kennt hegemoniale Modelle, transformiert sie aber narrativ.

3.1 Die Ebene der Story: Das Wort ἀρχή als Ausgangspunkt

Das Markusevangelium beginnt mit dem Wort ἀρχή. Im Lexikon von Wilhelm Pape werden drei Bedeutungen unterschieden: 1. Anfang oder chronologischer Beginn, 2. Anfangspunkt (räumlich oder logisch), 3. Regierung, Macht oder Herrschaft. Die erste Bedeutung ist theologisch vertraut: „Im Anfang" – so beginnen die ersten Worte der Septuaginta (Gen 1,1). Damit versetzt Markus seine Lesenden sofort in einen biblischen Horizont. Die dritte Bedeutung ist politisch und bezieht sich auf den Regierungsantritt eines Herrschers. Wenn ein römischer Kaiser seine ἀρχή antritt, markiert das nicht nur einen persönlichen Übergang, sondern den Beginn einer neuen Ära der Geschichte. Mit dem Regierungsantritt des Kaisers startet eine neue Zeitrechnung. Markus arbeitet genau mit dieser Ambiguität, denn das erste Wort seines Evangeliums kann in beiden Richtungen gelesen werden: Als biblischer Anfang verweist das Wort auf das Buch Genesis, als politischer Anfang auf den Regierungsantritt des Kaisers. Die Lesenden befinden sich in dieser Spannung, ohne zu wissen, welche Richtung den weiteren Verlauf dominieren wird.

Eine narrative Leerstelle: Das Wort wird vernehmbar, bevor der Körper sichtbar wird.

Bereits auf der Ebene der Story macht sich eine narrative Leerstelle bemerkbar. Der Evangelist verzichtet bewusst darauf, Jesus über eine Genealogie herzuleiten – also über jenen Herkunftsausweis, den hegemoniale Männlichkeit voraussetzt. Dass spätere Evangelien wie Matthäus (Abraham in Mt 1,1–17) und Lukas (Adam in Lk 3,38) diesen Weg gehen, zeigt, dass es sich um literarische Gestaltung handelt (vgl. Frey 2011, 198–202). Ebenso findet man bei Lukas eine Geburtserzählung; bei Matthäus hingegen dominieren die Magier, die dem Stern folgen, und die Erfüllungszitate. Markus tut nichts dergleichen. Bei ihm gibt es keine Genealogie, keine Geburt und keine narrative Ausgestaltung des Körpers Jesu. Auch seine Eltern werden – zumindest an dieser Stelle – nicht erwähnt.[5] Stattdessen setzt das Evangelium mit einer Verkündigung ein, die Jesus vorausgeht. Der Verzicht auf körperliche Sichtbarkeit zu Beginn ist dabei keine Leerstelle, sondern eine gezielte Leser:innenlenkung. Markus bindet die Aufmerksamkeit zunächst ausschließlich an das Wort – und unterwandert damit die Erwartung, die antike Herrscherdarstellungen wecken, wo sich Autorität am Körper zeigt. Wenn der Körper Jesu schließ-

5 Zur Familie Jesu in Mk 3,31–35 vgl. Puschautz 2025.

lich in Mk 1,10 erscheint, ist diese Erwartung bereits unterlaufen – er tritt hervor als ein empfangender und verletzlicher, aber nicht als ein herrschender Körper.

Damit unterscheidet sich die markinische Darstellung grundlegend von antiken Herrscherbiografien, etwa den Kaiserviten Suetons, in denen gerade die körperliche Erscheinung – bis hin zur Physiognomie – integraler Bestandteil der Darstellung ist. Diese Beobachtung ist für die Geschlechtsanalyse von Bedeutung, denn Angelika Strotmann (2023) hat unter Rekurs auf Mayordomo (2013) gezeigt, dass die Leerstelle Teil der narrativen Strategie des Evangeliums ist. Die genealogische Kontinuität bildet das Fundament patriarchaler Männlichkeit. Diese patrilineare Kontinuität sichert nicht nur den Status, sondern auch die Kontrolle über Frauen und Fortpflanzung. Doch nach Markus wird Jesus nicht durch seine biologische Herkunft, sondern durch die Verkündigung des Evangeliums legitimiert. Damit wird ein erstes Merkmal von Männlichkeit im Markusevangelium greifbar: Männlichkeit wird nicht durch Erbe, sondern durch Berufung übertragen.

Die Präsenz des Wortes wird in V 2–3 konkretisiert. Anstelle einer Genealogie folgen Prophetenzitate, die mit dem Textmarker καθώς γέγραπται („wie geschrieben steht“) versehen werden. Damit wird deutlich, dass Jesus sich über die Schrift erschließt, was eine subtile, aber signifikante Verschiebung bewirkt. Römische Männlichkeit wird durch Physiognomie und Genealogie hergestellt, bei Markus hingegen wird Autorität durch das Wort Gottes oder durch ein Schriftzitat konstituiert.

3.2 Die Ebene des Diskurses

Um die diskursive Strategie von Mk 1,1 zu verstehen, ist ein Blick auf die römische Propagandapraxis unerlässlich. Die sogenannte Priene-Inschrift (9 v. Chr.) ist hierfür ein klassisches Beispiel (vgl. Dittenberger 1960, 2.48-60 [OGIS 458]; Ettl 1998). Sie wurde in Kleinasien gefunden und dokumentiert eine Kalenderreform in der Provinz Asien. Der Geburtstag des Kaisers Augustus (23. September) wird zum Beginn einer neuen Zeitrechnung erklärt. Besonders aufschlussreich ist, dass die Inschrift von „Evangelien“ (εὐαγγέλια, Plural) spricht. Gemeint sind nicht einzelne Nachrichten, sondern eine systematische Fülle guter Nachrichten, etwa Geburt, Siege, Wohltaten oder göttliche Zeichen.

Thomas Söding hat die politische Theologie dieser und ähnlicher Inschriften analysiert und gezeigt, dass die Verwendung des Plurals ein

römisches Programm darstellt (vgl. Söding 2001; 2011). Eine einzelne gute Nachricht, ein einzelner Sieg oder eine einzelne Wohltat können die kaiserliche Macht nicht angemessen ausdrücken. Erst die Akkumulation von Evangelien macht sie sichtbar, und zwar als Fülle von Erfolgen, die kontinuierlich produziert und reproduziert werden. Dies erfordert eine spezifische diskursive Strategie, denn die Vielzahl der Evangelien muss zugleich vereinheitlicht und vervielfältigt werden (Monumentum Ancyranum bzw. Augustus, Res gestae). Sie werden in standardisierten Topoi kodiert, das heißt in archaischen Formeln mit geringer Variationsbreite, und auf Stelen, Münzen und Inschriften reproduziert. Je größer die Zahl identischer Wiederholungen, desto stabiler erscheint die kaiserliche Autorität.

Ein besonders eindrückliches Beispiel für diese Strategie sind die „Judaea Capta"-Münzen (vgl. Wenger 1975, Abb. 16; Graupner 2025, 369), die unter Kaiser Titus nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem (70–71 n. Chr.) geprägt wurden. Auf diesen Münzen ist der Kaiser als aktiver und siegreicher Feldherr dargestellt. Am Boden ist eine trauernde Frau zu sehen, welche als Personifikation Judäas fungiert. Sie sitzt unter einer Palme, passiv und unterworfen. Im Bild wird die Botschaft transportiert, dass männliche Macht durch die Unterwerfung des Weiblichen sichtbar gemacht wird. Die trauernde Frau, die weibliche Personifikation des Landes, ist konstitutiver Bestandteil für die Darstellung männlicher Herrschaft. Ohne die Unterwerfung des Weiblichen lässt sich hegemoniale Männlichkeit nicht darstellen. Münzen dieses Typs waren nicht nur Zahlungsmittel, sondern auch Propagandainstrumente, die im gesamten Reich zirkulierten. Wer eine solche Münze in die Hand nahm, wurde an die männliche Macht des Kaisers und die Unterwerfung der weiblich kodierten Territorien erinnert.

Ein bewusst gesetzter Singular gegen die römische Pluralität

Im Markusevangelium wird das Wort „Evangelium" im Singular (εὐαγγέλιον) und eben nicht im typisch römischen Plural (εὐαγγέλια) verwendet. Markus setzt den Singular bewusst gegen die römische Pluralität. Das Evangelium erscheint damit nicht als Akkumulation von Erfolgen, sondern als integrale Botschaft, die ihre Bedeutung nicht durch Vervielfältigung gewinnt.

Zugleich zeigt sich ein weiterer Kontrast: Während sich der Kaiser auf Münzen als sichtbarer Körper präsentiert und seine Macht durch körper-

liche Präsenz inszeniert, verzichtet Markus zunächst vollständig auf eine solche Sichtbarkeit. Damit wird hegemoniale Männlichkeit bereits auf der diskursiven Ebene infrage gestellt. Autorität gründet sich nicht im sichtbaren, starken Körper, sondern im Wort.

3.3 Der Titel „Sohn Gottes" im Kontext politischer Legitimation

Der Titel „Sohn Gottes" ist nicht nur religiös konnotiert, sondern steht in engem Zusammenhang mit Fragen politischer Legitimation. Dies zeigt sich anschaulich am Beispiel des Augustus, der den Titel „Divi Filius" („Sohn des Vergöttlichten") führte. Voraussetzung dafür war die Apotheose seines Vorgängers Julius Caesar, der durch Senatsbeschluss in den Rang eines Gottes erhoben worden war. Als „Sohn des Vergöttlichten" konnte Augustus seine Stellung genealogisch absichern. Trotz Adoption gründete die Legitimität seiner Herrschaft in einer ungebrochenen patrilinearen Kontinuität, die von der Gottheit über den vergöttlichten Vorgänger bis zum lebenden Kaiser reichte. Der Titel „Sohn Gottes" fungiert somit als Ausdruck einer spezifischen Form hegemonialer Männlichkeit, die ihre Autorität aus genealogischer Kontinuität und Abstammung konstituiert.

Doch nicht alle Kaiser konnten eine solch noble Herkunft vorweisen. Vespasian (69–79 n. Chr.), der Begründer der flavischen Dynastie, entstammte nicht dem alten Adel, sondern dem Ritterstand und verdankte seine Macht dem Erfolg im Bürgerkrieg. Dadurch schlitterte er in eine Legitimationskrise. Ihm fehlte ein vergöttlichter Vorgänger, sodass er den Ehrentitel „Divi Filius" nicht führen konnte. Um dieses Defizit zu kompensieren, griff Vespasian auf alternative Legitimationsstrategien zurück. Eine zentrale Rolle spielte dabei religiös kodierte Propaganda in Form von Wundergeschichten. Die Historiker Tacitus und Sueton berichten, dass Vespasian einen Blinden und einen Gelähmten geheilt habe:

> *„Ansehen und, man möchte sagen, eine gewisse Größe fehlten ihm als Kaiser noch, was ja verständlich ist, da er unerwartet und eben erst Herrscher geworden war. Diese Eigenschaften erwarb er sich aber noch. Als er vor dem Tribunal saß, wandte sich aus dem Volk jemand an ihn, der erblindet war, und noch einer, der ein lahmes Bein hatte. Sie baten ihn, ihnen Hilfe für ihre körperlichen Gebrechen zukommen zu lassen, die ihnen die Gottheit gezeigt hatte, während sie schliefen: Er werde das Augenlicht wiedergeben, wenn er die Augen mit dem Speichel seines Mundes bestreiche, die Beine würden wieder kräftig, wenn er nur geruhe, sie mit der*

Ferse zu berühren. Da er aber kaum darauf vertraute, dass die Prozedur zu irgendeinem Erfolg führen werde, und er deswegen nicht einmal wagte, es zu versuchen, sprachen ihm schließlich seine Freunde gut zu, und er berührte beide öffentlich vor dem versammelten Volk; und der Erfolg blieb nicht aus.“ (Sueton, Vespasian, 7,2-3, Tusculum)

Bei Tacitus ist die Erzählung wesentlich ausführlicher und dramatischer gestaltet. Der Blinde erbittet jammernd und auf Knien Heilung; durch die Befragung von Ärzten wird die geringe Aussicht auf Erfolg deutlich, und ein möglicher Heilungserfolg wird ausdrücklich in die Hände der Götter gelegt. So erscheint der Kaiser in der Darstellung des Tacitus anschaulich als „Werkzeug der Götter“ (Tacitus, Hist. 4,81,2; Übers. Helmuth Vretska).

Hegemoniale Männlichkeit ist auf Sichtbarkeit angewiesen.

Diese Wundererzählung dient dazu, Vespasian zum Werkzeug der Götter zu stilisieren. Die Heilung beruht nicht auf medizinischer Expertise, sondern auf numinoser Kraft. Wer heilen kann, ist von göttlicher Autorität getragen. Auffällig ist jedoch die Form dieser Wundertätigkeit, denn es handelt sich um öffentliche Inszenierungen, die vermutlich im Hippodrom von Alexandria vor einer großen Menge stattfanden. Die Wunder werden vorgeführt, demonstriert und reproduziert. Hegemoniale Männlichkeit ist hier auf Sichtbarkeit angewiesen und bedarf symbolischer Repräsentationsformen.

Im Markusevangelium heilt Jesus zwar ebenfalls, doch die Wundererzählungen werden grundlegend umstrukturiert. Sie stehen nicht am Beginn der Erzählung, sondern kommen erst im weiteren Verlauf vor. Zudem dienen sie nicht der Legitimation Jesu, sondern der Veranschaulichung der Gottesherrschaft. Martin Ebner hält dazu fest: „Heilungen dienen nicht dazu, ihn [Jesus] zu legitimieren, sondern die Auswirkungen der Gottesherrschaft sollen sichtbar werden“ (Ebner 2020, 177). Damit ergibt sich ein grundlegender Unterschied zwischen der römischen Geschichtsschreibung und der Jesusgeschichte. Während die Wunder bei Vespasian der Selbstlegitimation und der Demonstration hegemonialer Macht dienen, verweisen sie bei Jesus auf die Macht Gottes. Sie sind keine Zeichen seiner eigenen Autorität, sondern Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes. Die Männlichkeit Jesu wird daher nicht durch Wundertätigkeit konstituiert, sondern durch Berufung und Wort (Mk 1,1–3; 1,11).

3.4 *Zusammenfassung*

Im Kontext römischer Propaganda zeigt Mk 1,1 auf dreifache Weise, wie römisch-hegemoniale Männlichkeit modifiziert wird.[6]

- Genealogisch: Markus verzichtet darauf, Jesus durch eine patrilineare Kette zu legitimieren. Es gibt keine Genealogie, keine Herkunftserzählung und keinen biologischen Vater. Stattdessen wird Jesus durch das Wort und die Berufung konstituiert.
- Diskursiv: Markus greift zwar zentrale Begriffe römischer Propaganda auf (ἀρχή, εὐαγγέλιον, υἱός θεοῦ), führt sie jedoch in eine neue Richtung. Der Singular des Evangeliums unterläuft die römische Logik der Akkumulation von Erfolgen, und die zunächst abwesende Körperlichkeit widerspricht der Sichtbarkeit politischer Macht.
- Semiotisch: Markus löst Männlichkeit von Herrschaft. Der „Sohn Gottes“ ist nicht derjenige, der Territorien erobert, sondern derjenige, der Befreiung verkündet. Seine Legitimität gründet weder in genealogischer Kontinuität noch in öffentlicher Machtdemonstration, sondern im Wort und in der Berufung.

Damit wird bereits in den ersten Versen des Evangeliums eine Neuvermessung von Männlichkeit vorgenommen, die sich deutlich von römischen Zuschreibungen absetzt und im Horizont jüdisch-prophetischer Traditionen profiliert wird.

Heil ereignet sich, wo die Logik der Berufung die Logik der Herrschaft ersetzt.

Diese Neukonzeption ist nicht nur kulturkritisch, sondern soteriologisch bedeutsam. Indem Markus den Ort der Legitimität von Körper, Genealogie und Machtdemonstration auf Berufung, Wort und Dienst verschiebt, verlagert er zugleich den Ort des Heils. Heil ereignet sich nicht in der Demonstration von Macht, sondern dort, wo die Logik der Berufung die Logik der Herrschaft ersetzt. Die Transformation hegemonialer Männlichkeit ist daher keine bloße Ideologiekritik, sondern die narrative Eröffnung dessen, was Markus als Evangelium versteht.

6 Zum antiken Männlichkeitsdiskurs vgl. Foxhall/Salmon 1998; Foxhall/Salmon 2011; Gleason 1995; Golden/Toohey 2003; Gunderson 2000; McDonnell 2006; Moxnes 1997; Rosen/Sluiter 2003; Späth 1994; Wyke 1998.

4 Jüdisch-prophetische Männlichkeit

Während der römische Kontext, wie zuvor gezeigt, die Begriffe „Anfang", „Evangelium" und „Sohn Gottes" politisch auflädt und mit imperialer Männlichkeit verbindet, eröffnet sich nun eine zweite, theologisch tief verankerte Resonanzebene. Markus gestaltet seine Anfangsverse bewusst im Spannungsfeld dieser beiden Welten. Die jüdischen Bedeutungsräume – Schöpfung, Erwählung, Bund, prophetische Heilsverkündigung und königliche Sohnschaft – erscheinen dabei nicht als bloße Alternative zur römischen Ideologie, sondern als transformierter Gegenentwurf, in dem die Begriffe des Imperiums aufgenommen und theologisch neu gefüllt werden. Mittels dieser Doppelkodierung wird es Markus möglich, eine neue Form von Männlichkeit zu entwerfen, die auf das Reich Gottes hin orientiert ist und sich nicht an gegenwärtigen Dominanz- und Herrschaftsstrategien ausrichtet.

4.1 Der Anfang (ἀρχή) – Schöpfung und Wiederherstellung

Die hebräische Bibel beginnt mit den Worten בְּרֵאשִׁית / ἐν ἀρχῇ, was auf Deutsch „im Anfang" bedeutet. Dieser Anfang ist theologisch hoch aufgeladen, denn er beschreibt die Welt aus der Perspektive Gottes (vgl. Schüle 2006). Wer so spricht und sagt: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde", nimmt eine Perspektive ein, in der die Schöpfung als gut und das Verhältnis zu Gott als intakt erscheint; es ist der Blick auf eine Welt im Horizont göttlicher Möglichkeiten, eine Welt vor dem Sündenfall. Markus zitiert diesen Anfang nicht explizit, aktiviert ihn jedoch. Indem er mit ἀρχή beginnt, evoziert er Gen 1,1 und eröffnet damit eine alternative Weltsicht. Die Grundlage der Welt ist nicht römische Macht, sondern göttliche Schöpfung.

Der Anfang als Schöpfung: Göttliche Ordnung gegen das Chaos (Gen 1–11)

Gen 1–11 entfaltet die Schöpfung nicht als historischen Bericht, sondern als göttlichen Akt der Ordnung und Barmherzigkeit. Der Anfang markiert die Überwindung des Chaos durch das schöpferische Wort. Mit dem Satz „Es werde Licht" (Gen 1,3) entsteht ein Lebensraum, der auf Struktur und Bezogenheit ausgerichtet ist. Diese Schöpfungsordnung besitzt auch anthropologische Relevanz. Der Mensch wird als männlich (זָכָר) und weiblich (וּנְקֵבָה) erschaffen. Diese Begriffe sind weder als Hierarchie noch als starre Bipolarität zu verstehen und begründen keine asymmetrische

Ordnung oder Vorrangstellung eines Geschlechts. Vielmehr beschreiben sie Möglichkeiten des Menschseins, die – ähnlich dem Begriffspaar ‚Tag und Nacht' – die Ganzheit und Unterschiedlichkeit in der Ausprägung von Menschen ausdrücken, ohne diese auf zwei fest umrissene Pole zu reduzieren.

Männlichkeit und Weiblichkeit als Möglichkeiten des Menschseins

Alle Menschen sind in ihrer geschlechtlichen Differenz gleichermaßen Ebenbild Gottes, wobei diese Ebenbildlichkeit zugleich relational auf Gegenseitigkeit hin verstanden werden kann. Auch Gen 2,18–23 impliziert kein hierarchisches Gefälle. Die Bezeichnung der Frau als „Hilfe" (עֵזֶר) wurde häufig missverstanden und unterordnend („Gehilfin") interpretiert. Im biblischen Kontext bezeichnet der Begriff jedoch oft die rettende Hilfe Gottes selbst. Er beschreibt ein Gegenüber auf Augenhöhe, eine Entsprechung, die den Menschen aus seiner Isolation führt. In Mk 10,6 greift Jesus in der Auseinandersetzung um die Praxis der Ehescheidung ausdrücklich auf diese ursprüngliche Vision zurück: „Aber von Anfang der Schöpfung an schuf Gott sie männlich und weiblich." Indem Jesus auf die Schöpfungsordnung rekurriert, übt er implizit Kritik an patriarchalen Strukturen. Er verlagert die Debatte von gewachsenen Privilegien hin zu einer ursprünglichen Ordnung, die von einer Geschlechterkonzeption auf Augenhöhe ausgeht.

Der Anfang und die Erwählung Abrahams

Mit Gen 12 beginnt mit der Berufung Abrahams (vgl. Thompson 2002 [1974]) eine neue Phase. Die Geschichte Israels setzt nicht mit Geburt oder genealogischer Kontinuität ein, sondern mit einem Ruf (Gen 12,1). Darin liegt ein deutlicher Kontrast zur römischen Kaiserwürde, die durch familiäre Abstammung legitimiert wird. Die Berufung Abrahams setzt demgegenüber auf Beziehung. Dies ist auch für die Konstruktion von Männlichkeit von Bedeutung: Abrahams Männlichkeit wird nicht durch Potenz oder Abstammung definiert – auch wenn Gen 12,2 von Nachkommenschaft spricht –, sondern durch seinen Gehorsam gegenüber dem Ruf Gottes. Besonders deutlich wird dies in Gen 22 (vgl. Steins 1999). Abraham wird aufgefordert, seinen Sohn zu opfern; jenen Sohn, durch den die Verheißung erfüllt werden soll. Seine Männlichkeit zeigt sich nicht in der Kontrolle über seinen Sohn, sondern in der Bereitschaft, selbst die gött-

liche Verheißung aufs Spiel zu setzen. Damit wird Gehorsam wichtiger als Verfügungsmacht. Charakteristisch ist zudem die universale Ausrichtung der Erwählung. In Gen 12,3 heißt es: „Durch dich sollen alle Völker gesegnet werden." Abraham wird damit zum Träger einer Verheißung, die über ihn hinausweist und auf die gesamte Welt zielt. Zwar kennt auch die römische Kaiserideologie den Gedanken des Segens in der Gestalt der Pax Romana. Doch aus der Perspektive der Unterworfenen wird deutlich, dass dieser Friede an ein asymmetrisches Herrschaftsverhältnis gebunden ist.

Bundesschlüsse am Beginn der Genesis

Die Urgeschichte und der Anfang der Geschichte Israels sind von Bundesschlüssen geprägt. Der Bund mit Noah (Gen 9), der Bund mit Abraham (Gen 15,17) und der Bund am Sinai (Ex 19–24) sind dabei keine rechtlichen Verträge im engen Sinn, sondern theologische Setzungen, die Beziehung konstituieren. Der Bund mit Noah ist universaler Natur: „Alles Lebendige" ist eingeschlossen. Gott spricht: „Mein Bogen soll in den Wolken sein, zum Zeichen des Bundes zwischen mir und der Erde" (Gen 9,13). Mit diesem Bund verpflichtet sich Gott selbst, die Welt nicht wieder zu zerstören und die Heilsgeschichte fortzuführen. Es handelt sich um eine einseitige göttliche Selbstbindung, die nicht von menschlicher Seite aufgehoben werden kann.

Beziehung durch Zugehörigkeit und Dialog

Die Bundesschlüsse mit Abraham und am Sinai sind stärker relational profiliert. Hier wird die Bundesformel explizit: „Ich bin euer Gott, ihr seid mein Volk." Die Beziehung wird somit nicht genealogisch garantiert, sondern durch Zugehörigkeit und Dialog. Für die Geschlechterfrage ist dies von erheblicher Bedeutung. Der Bund zentriert die Gottesbeziehung nicht in einer einzelnen männlichen Figur – etwa einem König oder Kaiser –, sondern verankert sie im Volk als Ganzem. Dadurch entsteht eine inklusivere Struktur, in der Männlichkeit nicht mehr exklusiv über genealogische oder hierarchische Positionen definiert wird, sondern in ein relationales Gefüge eingebunden ist.

Ätiologie und Hermeneutik

Die Urgeschichte und die Ursprungsgeschichte Israels sind ätiologische Texte, die erklären, warum die Welt so ist, wie sie ist. Sie erzählen nicht nur Vergangenes, sondern deuten die Gegenwart theologisch. Indem die

Urgeschichte die Welt als Schöpfung Gottes versteht, werden bestehende Verhältnisse grundsätzlich kritisierbar. Greift das Markusevangelium auf diese ätiologische Perspektive zurück, eröffnet sich ein kritisches Potenzial gegenüber unterschiedlichen Formen von Herrschaft. Dies zeigt sich insbesondere in den Kategorien Schöpfung (Geschlechterordnung), Bund (Beziehung und Kommunikation) und Erwählung (Berufung statt Genealogie). Wenn Gott als Ursprung der Ordnung verstanden wird, kann jede Form von Herrschaft daran gemessen werden, ob sie dieser göttlichen Ordnung entspricht. Diese Maßgabe gilt nicht nur für die Könige Israels, sondern ebenso für jede Form von Fremdherrschaft. Markus nimmt dieses kritische Inventar auf, liest es jedoch im Licht der Jesusgeschichte neu.

4.2 Das Evangelium (εὐαγγέλιον) als prophetische Heilsverkündigung

Im Alten Testament tritt das Verb εὐαγγελίζεσθαι (verkünden, frohe Botschaft bringen) deutlich häufiger auf als das Substantiv εὐαγγέλιον. Dies ist nicht nur eine grammatikalische Beobachtung, sondern von theologischer Bedeutung, denn das Verb betont die Dynamik und den aktiven Charakter der Verkündigung. Der Akt des Verkündigens erscheint so als Handlung, die in einem konkreten heilsgeschichtlichen Kontext verortet ist und zugleich schöpfungstheologische Anklänge besitzt (vgl. Vermeylen 1987). Im Jesajabuch – insbesondere in Jes 40–55 (vgl. Melugin 1976; Schoors 1973), dem sogenannten „Trostbuch“ oder Deuterojesaja – nimmt das Verbum eine Schlüsselrolle ein. Die angesprochenen Kapitel entstehen im Kontext des babylonischen Exils: Das Volk ist gefangen, in die Fremde verschleppt und seiner Zukunft beraubt. In diese Situation hinein ertönt die Stimme eines Freudenboten, der Erlösung verkündet. So heißt es in Jes 40,9:

„Die Freudenbotin Zion: Steig auf einen hohen Berg, / Zion, du Botin der Freude! Erheb deine Stimme mit Macht, / Jerusalem, du Botin der Freude! Erheb deine Stimme, fürchte dich nicht! / Sag den Städten in Juda: / Siehe, da ist euer Gott.“

Das sind eindrucksvolle Worte, die Trost spenden sollen, wobei „Trost“ keinen rein verbalen Zuspruch meint, sondern er

„muss sich in einer weltverändernden Tat realisieren […], von der die folgenden Verse sprechen: Eine ebene Straße durch die Wüste ist zu bauen,

auf der Jahwe selbst seine Herrlichkeit vor ‚allem Fleisch' offenbaren will (Jes 40,3-5)" (Hermisson 2017, 12).

Zion erscheint dabei als Botin der Freude. Sie verfügt weder über Machtmittel noch über Heere, sondern allein über ihre Stimme. Ihr Auftrag besteht darin, zu verkündigen: „Seht, da ist euer Gott!" Sie verweist damit nicht auf sich selbst, sondern auf Gott. In Jes 52,7 heißt es:

„Wie willkommen sind auf den Bergen / die Schritte des Freudenboten, der Frieden ankündigt, / der eine frohe Botschaft bringt und Heil verheißt, / der zu Zion sagt: Dein Gott ist König!"

Der Freudenbote ist – im Horizont des „neuen Exodus" (vgl. Gurtner 2022, 50–52; Watts 1997) – zu Fuß unterwegs; seine Schritte bringen Frieden. Diese Friedensbotschaft unterscheidet sich deutlich von der Pax Romana.

Der Freudenbote ist zu Fuß unterwegs; seine Schritte bringen Frieden.

Während der römische Friede durch militärische Unterwerfung erzwungen wird, meint „Frieden" hier Heil und Ganzheit, im Hebräischen שָׁלוֹם: ein Friede, der die Wiederherstellung der Beziehung zu Gott einschließt (vgl. Pichler 2025b). Proklamiert wird: „Dein Gott ist König!" Dieses Bekenntnis entspricht inhaltlich der Verkündigung der Gottesherrschaft in Mk 1,15. Verkündet wird nicht die Herrschaft eines neuen menschlichen Machthabers, sondern die Königsherrschaft Gottes. Dieser Gott lässt sich nicht in Monumenten darstellen und doch besitzt seine Herrschaft ein klares Programm (vgl. Jes 61,1):

„Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir. / Denn der Herr hat mich gesalbt; er hat mich gesandt, um den Armen frohe Botschaft zu bringen, / um die zu heilen, die gebrochenen Herzens sind, um den Gefangenen Freilassung auszurufen / und den Gefesselten Befreiung."

Erneut zeigt sich die weltverändernde Dimension dieser Verkündigung. Während Markus die Jesajatexte nicht explizit zitiert, sondern aktiviert, bezieht Lukas sie ausdrücklich auf Jesus (Lk 4,16–19). Doch auch im Markusevangelium machen die Heilungen und Befreiungen deutlich, dass der Messias erfüllt, was Jesaja verheißen hat.

Wenn Mk 1,2–3 den Freudenboten aus Jesaja aufruft, wird damit zugleich das Bild hegemonialer römischer Männlichkeit transformiert, das durch die imperiale Verkündigung von „Evangelien“ geprägt ist. Der Kaiser proklamiert seine eigenen Erfolge, um Macht zu sichern; der Freudenbote verkündet dagegen Gottes Heilstaten, um Hoffnung zu wecken. Es handelt sich nicht um eine Form inszenierter Selbstdarstellung, sondern um einen Dienst an einer höheren Wirklichkeit. Nicht mittels militärischer Gewalt wird Autorität fundiert, sondern es braucht andere Formen. Der Freudenbote verfügt über keine Heere, er hat nur seine Stimme. Diese Stimme verkündet eine Botschaft, die tröstet, heilt und befreit. So entsteht eine Form von Autorität, die relational bestimmt ist und nicht auf Herrschaft zielt. Außerdem ist der Gesalbte aus Jes 61 kein Feldherr, sondern eine solidarische Gestalt. Sie wendet sich den Unterdrückten zu, heilt, löst Fesseln und ermöglicht Befreiung. Die Männlichkeit der Gestalt – sofern dieser Begriff hier sinnvoll ist – zeigt sich nicht in Dominanz, sondern in Zuwendung. Diese Logik übernimmt Markus. In Mk 1,15 verkündet Jesus: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ Die prophetische Verkündigung wird damit in einen neuen Kontext gestellt und erzählerisch neu ausgestaltet.

4.3 Der Titel „Sohn Gottes“

Der dritte Leitbegriff – υἱός θεοῦ – ist tief in der alttestamentlichen Königstradition verankert. Aber diese Tradition funktioniert ganz anders als die römische. So heißt es in Psalm 2,7: „Den Beschluss des Herrn will ich kundtun. Er sprach zu mir: Mein Sohn bist du. Ich selbst habe dich heute gezeugt.“ Dies ist die „Inthronisationsformel“ – die Worte, die Gott zum neu eingesetzten König spricht. Die Logik, die dadurch sichtbar wird, lässt sich in den Worten fassen, dass der König nicht als Sohn geboren, sondern durch Gottes Wort zum Sohn gemacht wird (vgl. Schreiber 2015, 68–70). In 2 Sam 7,12–16 wird diese Logik auf die Nachkommen Davids übertragen. Nach der Natansprophetie spricht Gott: „Ich werde für ihn Vater sein, und er wird für mich Sohn sein.“ Die Sohnschaft gründet damit nicht primär in biologischer Abstammung, sondern in Erwählung und göttlicher Zusage. Damit steht die biblische Königstradition in einem deutlichen Kontrast zur römischen Kaisertitulatur. Während dort genealogische Kontinuität entscheidend ist, entsteht hier Sohnschaft performativ durch Gottes Wort, durch seine Anrede.

Gerade die Logik der Erwählung öffnet die jüdische Tradition für eine weiter gefasste Sicht von Autorität. Ein Hinweis darauf findet sich in der Weisheitstheologie: In Spr 8 erscheint Frau Weisheit als präexistente Mittlerin der Schöpfung, die mit Gott korrespondiert, bevor die Welt entsteht (Spr 8,22–30; vgl. Pellegrini 2003, 69–114). Sie ist dabei nicht als direkte Parallele zum Titel „Sohn Gottes" zu verstehen, wohl aber als Beleg dafür, dass Autorität in der jüdischen Überlieferung grundsätzlich nicht an ein bestimmtes Geschlecht gebunden ist.

Autorität ist nicht an ein bestimmtes Geschlecht gebunden.

Was von Gott her Autorität besitzt, kann im Horizont der Schöpfung sowohl männlich als auch weiblich gedacht werden. Auch wenn Markus diesen Traditionsstrang nicht explizit aufnimmt, ist diese Einsicht für die Geschlechteranalyse seines Evangeliums von Bedeutung.

4.4 Zusammenfassung

Die Doppelkodierung der drei Begriffe ἀρχή, εὐαγγέλιον und υἱός θεοῦ im jüdischen und römischen Kontext führt zu einer grundlegenden Umwertung von Macht, Autorität und Männlichkeit. Im jüdischen Horizont verweist ἀρχή auf den Schöpfungsanfang (Gen 1,1) und damit auf eine Ordnung, die nicht von hegemonialer Männlichkeit, sondern von Koexistenz und Gleichwertigkeit geprägt ist. Zugleich erinnert der Begriff an die Erwählungslogik Israels, die nicht auf Genealogie, sondern auf Berufung gründet. Auch εὐαγγέλιον ist in diesem Kontext keine Propaganda für Macht, sondern die Verkündigung von Heil. Die Botschaft richtet sich an die Unterdrückten und zielt auf Befreiung. Proklamiert wird nicht menschliche Herrschaft, sondern die Königsherrschaft Gottes. Der Titel υἱός θεοῦ schließlich wird nicht genealogisch verstanden, sondern relational. Sohnschaft entsteht durch das Wort Gottes und die Erwählung. Die Weisheitstradition zeigt darüber hinaus, dass Autorität in der jüdischen Überlieferung nicht exklusiv an ein Geschlecht gebunden ist.
Gemeinsam eröffnen diese Begriffe eine Vision von Autorität, die auf Berufung, Beziehung, Heil und Befreiung beruht. Indem Markus die Begriffe der römischen Welt aufgreift und mit jüdisch-prophetischem Inhalt füllt, unterwandert er hegemoniale Männlichkeitskonzepte nicht durch Polemik, sondern durch Transformation. Wer „Anfang … Evangelium … Sohn Gottes" hört, kann kaiserzeitliche Propaganda erwarten – doch im

Rückgriff auf die prophetische Tradition werden diese Begriffe neu bestimmt. Diese Neukonfiguration vollzieht Markus nicht argumentativ, sondern narrativ. Im Verlauf des Evangeliums wird sichtbar, wie sich diese andere Männlichkeit entfaltet. Das wird in Mk 14 vom Körper Jesu erzählt, der berührt, gesalbt und letztlich getötet wird. In Mk 15,39 erkennt ausgerechnet der römische Hauptmann: „Wahrlich, dieser Mensch war ein Sohn Gottes!“ Damit wird die Transformation im Zentrum hegemonialer Macht sichtbar. Die Umwertung der Begriffe hat eine soteriologische Dimension. Ein expliziter Perspektivenwechsel – von der Herkunft zur Berufung, von der Herrschaft zum Dienst und von der Macht zur Beziehung – markiert jeweils den Ort, an dem das Evangelium das Heil erzählt. Es ereignet sich nicht in der Demonstration von Macht, sondern in einer neuen Existenzweise, die empfangend, dienend und relational ausgerichtet ist. Die narrative Transformation von Männlichkeit ist bei Markus daher keine Begleiterscheinung der Soteriologie, sondern ihr Vollzugsort.

Eine neue Existenzweise: empfangend, dienend, relational

Dass Markus nicht neue Begriffe einführt, sondern vorhandene neu füllt, erweist sich als wohlüberlegte Strategie. Die römische Semantik wird nicht widerlegt, sondern durchkreuzt. In dieser Spannung entsteht der Raum, in dem eine andere Männlichkeit möglich wird – eine, die nicht auf Herrschaft oder Genealogie gründet, sondern auf Berufung, Beziehung und Befreiung und zugleich die Dimension der Verletzlichkeit einschließt. Die folgenden narratologischen Analysen werden zeigen, wie diese Form von Männlichkeit im Verlauf der Erzählung konkret ausgestaltet, durchlebt und auf Zukunft hin offen gehalten wird.

5 Narratologische Analyse: Die Inszenierung männlicher Transformation

Die letzten beiden Kapitel haben gezeigt, dass die drei Leitbegriffe aus Mk 1,1 im Spannungsfeld von römischer Reichspropaganda und jüdischer Schöpfungs- und Prophetentradition doppelt kodiert sind. Damit ist die semantische Voraussetzung der These dargelegt: Markus schreibt Männlichkeit um, indem er die Sprache des Imperiums übernimmt und sie durch das Wort Gottes unterwandert.

Die folgende Analyse knüpft an die im ersten Kapitel entwickelte Methodik an und entfaltet sie nun im Blick auf den konkreten Textbefund. Sie unterscheidet mit Gérard Genette die Ebenen von Story, Diskurs und Narration und arbeitet mit den vier narratologischen Parametern Ordnung, Dauer, Frequenz und Modus. Diese ermöglichen es, die Transformation von Männlichkeit im Markusevangelium zu beschreiben. Sie ist ein Ergebnis narrativer Gestaltung, die sich in Auslassung, Verdichtung, Wiederholung und Fokalisierung vollzieht.
Ergänzend wird die narratologische Perspektive mit Judith Butlers Konzept der Performativität verbunden. Geschlecht erscheint demnach nicht als vorgängige Gegebenheit, sondern als Effekt wiederholter Setzungen, die frühere Bedeutungen aufnehmen und zugleich verschieben. Diese Figur der Wiederholung mit Verschiebung lässt sich auf das Konzept der Gottessohnschaft bei Markus übertragen. Der Titel υἱὸς θεοῦ wird im Markusevangelium mehrfach ausgesprochen (1,1; 1,11; 9,7; 15,39), wobei jede Setzung frühere Bezugnahmen aufgreift und transformiert. Besonders die vierte, vom römischen Hauptmann am Kreuz artikulierte Aussage, markiert eine radikale Verschiebung, in der Sohnschaft in ihrer Beziehungsrelation erkennbar wird.
Die folgende Analyse zeigt, wie sich diese Dynamik im Zusammenspiel der narrativen Ebenen und ihrer Parameter entfaltet.

5.1 Die Story: Ereignisordnung und narrative Auslassung

Die Ebene der Story betrifft die chronologische Abfolge der Ereignisse und macht im Markusevangelium vor allem die narrativen Auslassungen sichtbar. Am Beginn des Evangeliums steht keine Genealogie und keine Beschreibung des Körpers Jesu, in der Mitte des Evangeliums scheitern die männlichen Jünger, und es fehlt an geeigneten Nachfolgern, am Ende des Evangeliums findet sich der offene Markusschluss. Alle genannten Leerstellen sind strukturelle Entscheidungen, die das, was Markus erzählt, im Kontrast zu dem konturieren, was er nicht erzählt.

5.1.1 Mk 1,1–11: Anfang ohne Herkunft

Für Mk 1,1–11 zeigt sich die strategische Konstruktion einer neuen Männlichkeit bereits in dem, was er nicht erzählt. Markus verzichtet auf einen Stammbaum, und Jesus tritt als Figur ohne beschriebenen Körper auf. Der Körper Jesu wird narrativ nicht dargestellt, erst in der Taufe, als er

aus dem Wasser steigt, wird seine Leibhaftigkeit erzählerisch greifbar. Die Identität Jesu speist sich somit nicht aus einer bedeutenden Ahnenreihe, sondern in der ihm zugesprochenen Berufung.

Die Taufe als ein Akt der Unterwerfung unter eine heilsame Aktion

Die Taufe (Mk 1,9–11) fungiert daher als Grundlegung für das markinische Verständnis von Männlichkeit. Grammatikalisch fällt die Wendung im Passiv auf: ἐβαπτίσθη, „er wurde getauft". Jesus tritt in das Wasser ein, ein Akt der Passivität und der Unterwerfung unter eine heilsame Aktion, steigt aus dem Wasser und hört in diesem Moment eine Stimme: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Sohnschaft ist hier kein biologisches Ereignis, sondern ein Relationsgeschehen. Die wiederholte Proklamation des „Sohnes" durchzieht das gesamte Evangelium als Rahmung: Mk 1,1 (Titelproklamation), Mk 1,11 (Taufe), Mk 9,7 (Verklärung) und Mk 15,39 (Kreuz); darüber hinaus ist sie bei den Dämonenbannungen bedeutsam. Von einem Menschen wird die Sohnschaft erst am Ende der Erzählung ausgesprochen.

5.1.2 Mk 8,31–10,45: Der Wendepunkt und der doppelte Weg männlichen Scheiterns

Nach der Proklamation in Mk 1,11 setzt das öffentliche Wirken Jesu mit dem Ruf zur Umkehr und in die Nachfolge ein, begleitet von Lehre und Wundertaten. Die erste Hälfte des Evangeliums zeichnet das Bild eines aktiven und souveränen Jesus, dessen Bekanntheit sich rasch ausbreitet. In der Mitte des Evangeliums kommt es jedoch zu einer entscheidenden Wende: Der Erzählverlauf verschiebt sich, und das kommende Leiden des Messias rückt ins Zentrum. Der Jüngerkreis reagiert darauf mit Unverständnis.

In Mk 8,31 kündigt Jesus sein Leiden erstmals an: δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν. Diese Ankündigung wird insgesamt dreimal wiederholt (8,31; 9,31; 10,33–34), jeweils mit Variationen im Wortlaut und im Kontext; auf ihre diskursive Funktion wird in 5.2 zurückzukommen sein. Auf der Ebene der Erzählung ist jedoch zunächst die Reaktion darauf entscheidend, denn an ihr wird das Scheitern der Jünger sichtbar.

Petrus widerspricht, nimmt Jesus beiseite und weist ihn zurecht (8,32). Darin zeigt sich eine Geste männlicher Korrektur, die kontrollierend ein-

greift und beansprucht, die Situation im Sinne eines kohärenten Deutungsschemas zu ordnen. Jesus antwortet darauf mit der schärfsten Zurückweisung des gesamten Evangeliums: ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ. Der Jünger, der Jesus zuvor zutreffend als Messias bezeichnet hatte, wird zum „Satan", weil ein leidender Messias seinem Verständnis nicht erschließbar ist. Das Scheitern des Petrus erweist sich damit nicht als bloßes Missverständnis, sondern als Ausdruck eines Deutungsschemas, das Stärke, Kontrolle und Durchsetzung priorisiert und für die Logik des Leidens keinen Raum lässt.

Die zweite und dritte Leidensankündigung bestätigen und differenzieren dieses Muster. Die Jünger verstehen Jesus nicht (9,32), sie streiten darüber, wer der Größte sei (9,33–34), und Jakobus und Johannes beanspruchen die Ehrenplätze (10,35–40). Ihr Verhalten reproduziert zentrale Muster antiker Männlichkeit: Rangstreben, Konkurrenz und Profilierung auf Kosten anderer. Gerade diese Form von Männlichkeit zeichnet Markus jedoch als eine, die scheitert.

Ein Feld unterschiedlicher männlicher Positionen

Mit Connells Typologie (vgl. Connell 2005, 76–81) lässt sich die Männlichkeitskonstellation im Markusevangelium weiter differenzieren. Petrus, Jakobus und Johannes verkörpern eine konkurrierende hegemoniale Männlichkeit im Innenraum der Jüngerschaft, insofern sie um Rang, Nähe und Deutungshoheit ringen. Judas steht für eine hegemoniale Männlichkeit, die sich in Verfügungsgewalt und strategischem Handeln artikuliert. Die übrigen Jünger lassen sich als Vertreter komplizenhafter Männlichkeit beschreiben, da sie die hegemoniale Logik nicht durchbrechen. Levi dagegen eröffnet einen neuen Zugang. In seiner Nachfolge wird eine status- und erwerbsorientierte Männlichkeit zugunsten einer durch den Ruf Jesu bestimmten Existenz verlassen. Markus zeichnet damit kein einheitliches Bild gescheiterter Männlichkeit, sondern ein Feld unterschiedlicher männlicher Positionen, das christologisch neu geordnet wird.

Der Wendepunkt der Erzählung liegt daher nicht nur in der Ankündigung des Leidens, sondern auch im wiederholten Versagen derer, die Jesus begleiten. Im weiteren Verlauf schlafen die Jünger in Getsemani ein, fliehen bei der Verhaftung, und Petrus verleugnet in der Passion seine Zugehörigkeit zu Jesus. In 14,32–42 (Getsemani), 14,43–52 (Verhaftung) und 14,66–72 (Verleugnung) durchläuft die männliche Nachfolge drei Stufen des Scheiterns. Zuerst versagt die Wachsamkeit, dann die Loyali-

tät, schließlich die Identifikation. Genau das, woran die Jünger scheitern, leistet die Frau in 14,3–9. Bei ihr sind Präsenz, Wachsamkeit und Identifikation mit dem Tod Jesu gegeben. Die männlichen Nachfolger Jesu überschätzen damit ihre Bereitschaft zur Nachfolge und erweisen sich als unzuverlässig. So entsteht ein Mangel gelingender männlicher Nachfolge, der den Boden für die Alternative bereitet, die am Ende des Evangeliums sichtbar wird (vgl. Tannehill 1977; Lau 2019, 614–618).

5.1.3 Mk 14–16: Passion und Auferstehung

Die letzten drei Kapitel erzählen von Tod und Auferstehung Jesu; in diesem Erzählbogen wird Männlichkeit nicht nur kritisiert, sondern narrativ neu bestimmt. Drei Szenen ragen dabei hervor: die Salbung in Bethanien, die Kreuzigung mit dem Wort des Centurio und die Erzählung vom leeren Grab.

Die Salbung in Bethanien (Mk 14,3–9) bringt Jesus in die Position des Empfangenden. Eine namenlose Frau tritt ein, zerbricht ein Alabastergefäß und salbt sein Haupt mit kostbarem Nardenöl. Jesus, der zuvor in den diskursiven Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern als souveräner Lehrer erschien, ist hier Adressat einer Handlung, die er nicht initiiert und nicht kontrolliert. Die Frau vollzieht, woran die Jünger scheitern, und nimmt den Tod Jesu an.

Die Kreuzigungsszene (Mk 15) führt die Inszenierung imperialer Männlichkeit an ihr Ende. Verspottung, Entkleidung, Geißelung und Kreuzigung erscheinen als öffentliche Inszenierung von Macht; am Kreuz ist Jesus vollständig der Gewalt anderer ausgeliefert. Drei Gruppen artikulieren an diesem Ort ihre männlichen Ansprüche: die Vorübergehenden (15,29–30), die Hohepriester (15,31–32) und die Soldaten (15,36). Sie greifen das Muster imperialer Souveränität auf, das Jesus gemäß ihrer Logik ausüben müsste, und wenden es gegen ihn. Gerade im Sterben Jesu wird jedoch sichtbar, dass Sohnschaft bei Markus nicht an souveräne Machtausübung, sondern an den Weg der Hingabe gebunden ist. In dieses Sprechen hinein fällt das Wort des Centurio: ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν (15,39). Markus Lau führt aus:

> *„Aber offenkundig hat der Centurio in der mk Erzählwelt in Jesus, vor allem in der Art seines Sterbens, etwas gesehen, das ihn Jesus affirmativ als Sohn Gottes bezeichnen lässt“* (Lau 2019, 448).

Die Sohnschaft Jesu wird damit weder von den Jüngern noch von einer jüdischen Autorität erkannt, sondern von einem römischen Repräsentanten angesichts des Gekreuzigten.

Die Erzählung endet im Schweigen und kann so nicht enden.

Das Schlusskapitel (Mk 16,1–8) vollendet diese narrative Bewegung. Drei Frauen, die als Einzige bis zum Kreuz geblieben sind, wollen den Leichnam salben, finden das Grab leer, hören die Verkündigung der Auferstehung, fliehen und sagen aus Furcht niemandem etwas. Das völlige Fehlen männlicher Figuren ist bemerkenswert; doch auch die Frauen schweigen trotz des Auftrags des himmlischen Boten. Die Erzählung endet im Schweigen und kann so nicht enden; und in der logischen Erschließung wird in der Perspektive der Lesenden deutlich: Weil das Evangelium als Evangelium vorliegt, hat die Erzählung faktisch auch nicht so geendet. Der Schluss verweist an den Anfang zurück und eröffnet eine erneute Lektüre. In dieser Bewegung konturiert sich eine Männlichkeit, die nicht auf Verfügung und Rang, sondern auf Hingabe, Empfänglichkeit und zugesprochene Identität gegründet ist. Wie diese Offenheit die Lesenden adressiert, wird in 5.3 entfaltet.

5.2 Der Diskurs: Tempo, Wiederholung und rhetorische Struktur

Die Ebene des Diskurses betrifft nicht das Was der Erzählung, sondern das Wie ihrer Vermittlung. In den Blick treten damit jene formalen Verfahren, durch die die Story ihre Bedeutung gewinnt: Erzähltempo, Auslassung, Wiederholung, Prolepse, Szenenbildung und rhetorische Spannung. Für das Markusevangelium ist diese Ebene in besonderer Weise aufschlussreich, weil die Umgestaltung von Männlichkeit nicht allein auf der Ebene der Figuren oder Handlung verläuft, sondern sich ebenso in der Weise vollzieht, wie erzählt wird. Die neue Männlichkeit, die Markus entwirft, wird nicht bloß mitgeteilt, sondern im Vollzug der Lektüre performativ eingeübt.

5.2.1 Mk 1,1–11: Elliptischer Beginn und narrative Setzung von Identität

Bereits der Anfang des Evangeliums zeigt, wie sehr Markus mit formaler Verdichtung arbeitet. Der Erzähleinstieg ist auffällig knapp und unver-

mittelt. Die Ereignisse folgen rasch aufeinander, motivierende Übergänge bleiben minimal, und eine ausgebaute Innenperspektive fehlt weithin. Gerade darin liegt eine wesentliche diskursive Eigenart des Textes: Markus interessiert sich kaum für psychologische Entwicklung, dafür umso mehr für narrative Gestaltung. Besonders deutlich wird der Sachverhalt in der Leerstelle zwischen Mk 1,1 und Mk 1,9. Zwischen der programmatischen Eröffnung des Evangeliums und dem Auftreten Jesu bei der Taufe bleibt ausgespart, wie die Identität Jesu lebensgeschichtlich zu denken wäre. Markus verweigert damit genau jene Informationen, die eine biografische Herleitung oder entwicklungspsychologische Begründung ermöglichen würden. Die Identität Jesu erscheint nicht als Resultat eines erzählten Werdens, sondern als narrative Vorgabe, die im Fortgang des Evangeliums erschlossen werden muss. Diese Struktur hat auch für die Frage nach Männlichkeit Bedeutung. Denn im Unterschied zu antiken Männlichkeitsmodellen, die sich häufig über Herkunft, Leistung, Rang oder öffentlich bewährte Handlungsmacht legitimieren, wird Jesu Männlichkeit nicht als Karriereform präsentiert. Sie ist nicht das Produkt sozialer Durchsetzung, sondern eine von Anfang an gesetzte, dem Verstehen der Lesenden jedoch erst allmählich zugängliche Identität.

Sinngewinnung aus der Struktur der Darstellung

Mit dieser narrativen Setzung verbindet sich eine Dramaturgie des Erzähltempos. Der Beginn des Evangeliums ist von Kürze, Parataxe und narrativer Beschleunigung geprägt. Markus erklärt nicht ausführlich, sondern lässt die Szenen in dichter Folge auftreten. Eben dadurch zwingt er die Lesenden, Sinn nicht aus psychologischer Erläuterung, sondern aus der Struktur der Darstellung selbst zu gewinnen. Im weiteren Verlauf verändert sich dieses Tempo. Besonders in der Passion verlangsamt sich die Erzählung deutlich: Szenen werden ausgedehnter, Dialoge dichter, die Darstellung gewinnt an Konkretion. Diese Verlangsamung ist rhetorisch hoch bedeutsam, weil sie den Ort markiert, an dem die Identität Jesu und mit ihr die markinische Umwertung von Männlichkeit in zugespitzter Form sichtbar werden.

Was sich im Anfang des Evangeliums als formale Verdichtung und narrative Setzung von Identität zeigt, gewinnt im Mittelteil des Markusevangeliums in der dreifachen Leidensankündigung seine prägnanteste rhetorische Gestalt.

5.2.2 *Mk 8,31–10,45: Die dreifache Leidensankündigung als Prolepse und rhetorische Einschulung*

Im Mittelteil des Evangeliums bildet die dreifache Leidensankündigung die zentrale Struktur der diskursiven Steuerung. Alle drei Ankündigungen beziehen sich auf dasselbe künftige Geschehen und sind deshalb narratologisch als mehrfach variierte Prolepse zu bestimmen. Leiden, Tod und Auferstehung werden nicht erst in der Passion thematisiert, sondern bereits im Vorhinein dreifach in das Zentrum des Evangeliums gerückt. Die Passion ist damit nicht nur Zielpunkt der Story, sondern schon vorher interpretativ präsent.

Gerade die Variation der drei Ankündigungen ist exegetisch aufschlussreich. Mk 8,31 formuliert knapp und programmatisch: δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν. Das Leiden erscheint hier zunächst im Horizont göttlicher Notwendigkeit. Mk 9,31 verschiebt den Akzent: παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων. Nun tritt die Preisgabe in die Gewalt anderer in den Vordergrund; das Motiv der Ohnmacht wird stärker profiliert. Mk 10,33–34 entfaltet die Ankündigung schließlich am ausführlichsten, indem nicht nur das kommende Schicksal, sondern auch seine sukzessive Ausführung benannt wird: Überlieferung, Verurteilung, Auslieferung an die Heiden, Verspottung, Anspucken, Geißelung und Tötung. Bedeutend ist dabei, dass die Geißelung bereits in Mk 10,34 angekündigt und erst in Mk 15,15 narrativ vollzogen wird. Durch die Differenz zwischen Ankündigung und erzähltem Vollzug wird deutlich, dass Markus keinen Wert auf eine punktgenaue Entsprechung legt, die im Lauf der Erzählung abzuarbeiten wäre. Die Prolepse fungiert daher nicht als exakte Vorabbildung der Passion, sondern als rhetorische Verdichtung, die das Kommende nicht nur ankündigt, sondern deutet und die verschiedenen Dimensionen des Leidens in konzentrierter Form bündelt.

Auf jede Leidensankündigung folgt ein Akt des Missverstehens.

Die diskursive Funktion dieser dreifachen Prolepse erschließt sich vollends erst im Kontext der Reaktionen der Jünger. Auf jede Leidensankündigung folgt ein Akt des Missverstehens: auf die erste der Widerspruch des Petrus, auf die zweite der Streit um den ersten Platz, auf die dritte der Anspruch der Zebedaiden auf die Ehrenplätze. Gerade diese Verquickung von Vorankündigung und Verfehlung macht die rhetorische An-

lage des Abschnitts aus. Das Nichtverstehen der Jünger wird nicht nur thematisch behauptet, sondern durch die Wiederholung performativ erfahrbar gemacht. Die Lesenden hören dieselbe Grundbotschaft dreimal, erkennen die Wiederkehr derselben Abwehrlogik und werden dadurch in eine Wahrnehmungsform hineingezogen, die sich schrittweise von der Perspektive der Jünger löst.

Diese diskursive Einschulung der Jünger ist für die Frage nach Männlichkeit von immenser Bedeutung. Denn ihre Reaktionen greifen jeweils auf Muster konventioneller antiker Männlichkeit zurück. Sichtbar wird dies in ihren Ansprüchen auf Deutungshoheit, Konkurrenz um Status, symbolische Nähe zur Macht sowie im Begehren nach Ehre und Vorrang. Die wiederholte Rückkehr zu diesen Mustern und das Scheitern der Jünger erzeugen eine rhetorische Distanz zwischen der Logik Jesu und den gewohnten Formen männlicher Statusbildung, wie die wiederholten Korrekturen Jesu explizit machen. Markus unterläuft damit die Erwartung, ein Protagonist müsse durch erfolgreiche männliche Nachfolger bestätigt werden. Jesus wird gerade nicht durch gelingende männliche Gefolgschaft legitimiert, sondern im Kontrast zu ihrem Scheitern umso schärfer konturiert. Die Erzählung vermittelt diese Differenz nicht nur im Modus der Aussage, sondern vollzieht sie performativ als Lektüreerfahrung.

5.2.3 Mk 14,62: Apokalyptisches Machtwort und rhetorischer Aufschub

An dieser Stelle ist eine Gegenposition ernsthaft zu berücksichtigen. Tat-Siong Benny Liew (2003) hat die These vertreten, dass das Menschensohn-Wort in Mk 14,62 – ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου … ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ – am Ende der markinischen Erzählbewegung eine machtvolle apokalyptische Imagination reaktiviere und damit die zuvor subversiv angelegte Dynamik letztlich neutralisiere. Träfe dies zu, dann würde die hier vertretene These von der narrativen Umwertung von Macht und Männlichkeit an einem neuralgischen Punkt relativiert.

Liews Einwand ist exegetisch ernst zu nehmen, er bedarf jedoch einer präzisen Einordnung auf der Ebene des Diskurses. Unbestreitbar ist, dass Mk 14,62 formal als machtvolle Proklamation erscheint. Die Bezugnahme auf Dan 7,13 ruft das Bild des kommenden Menschensohnes in endzeitlicher Autorität auf und öffnet einen Horizont von Macht, Sichtbarkeit und göttlicher Legitimation. Für die diskursive Logik des Markusevangeliums ist jedoch entscheidend, dass diese Proklamation im Fortgang der

Erzählung gerade nicht narrativ eingelöst wird. Das Wort fällt innerhalb des Verhörs vor dem Hohepriester, also in einer äußerst dramatischen Lage, und Jesus ist in der Position eines Gefangenen; unmittelbar danach folgen nicht Manifestation und Triumph, sondern Gewalt, Spott und Auslieferung.

Mk 14,62 fungiert deshalb nicht als triumphaler Endpunkt, sondern als retardierendes Moment. Das Wort eröffnet einen Zukunftshorizont der Macht, ohne dass diese Macht innerhalb der erzählten Handlung sichtbar eintritt. Gerade dadurch entsteht jene eigentümliche Spannung, die Markus nicht auflöst, sondern den Lesenden überantwortet: Die Proklamation göttlicher Autorität steht in scharfem Kontrast zur Ohnmacht des misshandelten und dem Tod ausgelieferten Jesus. Diese Spannung ist als bedeutsames rhetorisches Verfahren zu verstehen. Sie bewahrt den Text davor, seine zuvor vollzogene Kritik konventioneller Machtlogiken am Ende stillschweigend wieder zurückzunehmen.

Die Macht des Menschensohnes als nicht erzählte Möglichkeit

Für die vorliegende Fragestellung ist dies von erheblicher Bedeutung. Denn wenn Mk 14,62 die Macht des Menschensohnes nicht einfach realisiert, sondern als ausstehende, nicht erzählte Möglichkeit im Raum stehen lässt, dann bleibt auch die Neuordnung von Männlichkeit in jener paradoxen Spannung von Macht und Hingabe verankert, welche die Passion insgesamt bestimmt. Liews Analyse macht zu Recht auf die Brisanz des Verses aufmerksam; sie ist jedoch zu präzisieren, insofern das apokalyptische Machtwort nicht dafür eingesetzt wird, die Passion zu neutralisieren, sondern in eine bewusst unaufgelöste Beziehung zu ihr gesetzt wird. Dass Mk 14,62 strukturell mehrdeutig bleibt, gehört zur rhetorischen Strategie des Evangeliums.

5.2.4 Mk 14–16: Die verweigerte Vollendung – Erzählform und Machtkritik

In den letzten Kapiteln des Markusevangeliums verändert sich die rhetorische Technik deutlich. Narratologisch sind dabei zwei Effekte zu unterscheiden, die häufig unter dem Schlagwort der „Verlangsamung“ subsumiert werden, tatsächlich jedoch verschiedenen Ebenen angehören. Auf der Ebene der *ordre* verdichtet Markus die Ereignisfolge: In Mk 14–16 reiht sich in rascher Abfolge Szene an Szene – Getsemani, Verhaftung, Verhör,

Verleugnung, Pilatus, Kreuzigung, Begräbnis, leeres Grab –, während eine vergleichbare Ereignisdichte im ersten Teil des Evangeliums seltener begegnet. Auf der Ebene der *durée* hingegen werden einzelne Szenen auffällig ausgedehnt. Getsemani (14,32–42), das Verhör vor Pilatus (15,1–15) und die Kreuzigung (15,22–39) sind mit einer Detailgenauigkeit erzählt, die den früheren Kapiteln weitgehend fehlt. Was pauschal als „Verlangsamung" bezeichnet wird, lässt sich narratologisch als das gleichzeitige Auftreten von verdichteter Ereignisfolge und ausgedehnter Szenengestaltung bestimmen.

Verdichtete Ereignisfolge und ausgedehnte Szenengestaltung

In ihrem Zusammenspiel entsteht eine rhetorische Verdichtung, welche die Lesenden affektiv bindet. Die Passion wird nicht nur berichtet, sondern so inszeniert, dass Ohnmacht, Ausgeliefertsein und Vulnerabilität als Lektüreerfahrung spürbar werden. Damit tritt zugleich ein Bruch mit dem antiken *bios*-Schema hervor. Wo männliche Größe im biografischen Erzählen gewöhnlich an öffentliche Leistung, Handlungsmacht und einen sinnstiftenden Abschluss gebunden ist (vgl. Dormeyer 2002), führt Markus seinen Protagonisten durch Passivität, Entmachtung und einen offenen Schluss. Die markinische Passion konstruiert keinen heroischen Endpunkt, sondern eine narrative Form, in der die Größe unter den Bedingungen von Hingabe und Machtverlust neu lesbar wird. Die strukturelle Offenheit des Evangeliums vermittelt sich dabei sowohl in der eigentümlichen Spannung zwischen beschleunigter Ereignisfolge und ausgedehnter Szenengestaltung als auch im offenen Erzählabschluss von Mk 16,8.

Exemplarisch zeigt sich diese rhetorische Struktur in der Salbung in Bethanien (Mk 14,3–9). Die Szene ist durch eine präzise Verteilung von Rede, Schweigen und Handlung organisiert. Die Frau handelt, ohne zu sprechen; einige Anwesende, die Markus unbestimmt als τινές (14,4) bezeichnet, ergreifen das Wort und klassifizieren die Handlung als ἀπώλεια, deren Gegenwert dreihundert Denaren entspricht (14,5). Jesus äußert schließlich das einzige Deutungswort, das sich als maßgeblich durchsetzt: Er autorisiert die Handlung als καλὸν ἔργον und bezieht sie auf sein Begräbnis (14,6.8). Die Szene inszeniert damit die Konkurrenz zweier Deutungslogiken – einer rechnend-ökonomischen und einer christologisch-eschatologischen. Obwohl mehrere Stimmen auftreten, gewinnt nur eine Interpretation Geltung.

Zugleich bleibt die Geschlechterordnung der Szene spannungsvoll. Ausgerechnet jene Figur, der in Mk 14,9 ein weltweites Gedenken zugesprochen wird, bleibt namenlos und stumm – ein Befund, den die feministische Exegese zu Recht hervorgehoben hat. Doch dieses Schweigen ist nicht als Defizit, sondern als eigenständiger Modus der Sinnproduktion zu verstehen.

Schweigen als Modus der Sinnproduktion

Die Handlung der Frau erweist sich dem männlich artikulierten Wort nicht als untergeordnet, sondern geht dessen Deutung voraus. Sie vollzieht im Medium des Körpers, was das Wort erst nachträglich einholt. Indem sie Jesus salbt, setzt sie eine Handlung, die zwischen messianischer Investitur und Totensalbung oszilliert. Gerade darin liegt zugleich die Verbindung mit Mk 16,1. Die dort von den Frauen intendierte Salbung scheitert am fehlenden Leib und bestätigt so rückwirkend die Einzigartigkeit der Handlung in Mk 14,3–9. Damit stehen einander nicht einfach Rede und Handlung gegenüber, sondern zwei unterschiedliche Modi der Sinnkonstitution: eine vorauslaufende Geste und ein nachträgliches Deutungswort.
Auch die Kreuzigungsszene (Mk 15) ist durch eine hochgradig kontrollierte Verteilung von Stimmen geprägt. Ein expliziter Erzählerkommentar zur Deutung fehlt; stattdessen sprechen die Vorübergehenden, die Hohepriester und schließlich der Centurio. Auffällig ist, dass unter den zahlreichen Stimmen gerade der Centurio jenes Bekenntnis formuliert, das die Jünger im Verlauf der Erzählung nicht hervorbringen: οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν (Mk 15,39). Rhetorisch vollzieht sich hier eine Verschiebung der Erkenntnisträgerschaft. Die Anerkennung der Sohnschaft Jesu erfolgt aus dem Mund eines Mannes, der innerhalb der Szene als Repräsentant römischer Exekutivgewalt erscheint und damit einer imperial kodierten Männlichkeit zugeordnet ist. Ausgerechnet er spricht das zentrale Deutungswort.
Markus inszeniert damit eine Umkehrung, deren Kraft nicht in expliziten Reflexionen über Machtverhältnisse liegt, sondern in der Konstellation von Sprecherrolle und Aussage. Die Szene zeigt nicht einfach eine Umkehrung von Machtverhältnissen, sondern vollzieht sie rhetorisch im Akt des Sprechens selbst.

5.2.5 *Ergebnis*

Auf der Ebene des Diskurses zeigt sich, dass Markus die neue Männlichkeit nicht nur inhaltlich entwirft, sondern formal erzeugt. Der elliptische Beginn verweigert biografische Herleitungen und produziert Identität durch die Narration. Die dreifache Leidensankündigung arbeitet als mehrfach variierte Prolepse und schult die Lesenden durch Wiederholung in eine Wahrnehmungsform ein, die das Scheitern konventioneller männlicher Statusmuster erkennt. Mk 14,62 schließlich hält die Spannung zwischen Machtanspruch und Ohnmacht bewusst offen und überführt ihre Deutung in den Horizont der Lektüre. Gerade dadurch erscheint Männlichkeit bei Markus nicht als feststehende Größe, sondern als eine durch den Erzähldiskurs neu konfigurierte Form von Identität, die im Evangelium nicht gelehrt, sondern in der Lektüre erfahrbar wird.

5.3 *Die Narration: Fokalisierung, Stimme und Adressierung der Leserschaft*

Die Ebene der Narration betrifft die Instanz des Erzählens selbst: wer erzählt, aus welcher Perspektive erzählt wird und auf welche Weise die Leserschaft in das Erzählgeschehen hineingezogen oder von ihm auf Distanz gehalten wird. Im Zentrum steht damit die Analyse von Stimme, Fokalisierung und Adressierung. Es geht weder um das Was der Story noch primär um das Wie der rhetorischen Anordnung, sondern um die narrative Vermittlung des Erzählten und um die Frage, welche Wahrnehmungsform den Lesenden dadurch zugemutet wird. Für das Markusevangelium ist diese Ebene deshalb von besonderer Bedeutung, weil die Umgestaltung von Männlichkeit nicht allein auf der Ebene der Figuren oder der Diskursstruktur verhandelt wird, sondern ebenso durch die Verteilung von Perspektive, Deutungsautorität und narrativer Offenheit.

5.3.1 *Mk 1,1–11: Versperrte Innensicht und die Zurückhaltung der Narration*

Die Taufszene (Mk 1,9–11) zeigt die markinische Erzählweise in exemplarischer Zuspitzung. Zwar bindet die Erzählung einzelne Wahrnehmungsmomente an Jesus – er sieht die sich öffnenden Himmel und den Geist wie eine Taube auf sich herabkommen –, doch gewähren diese Momente der Wahrnehmung keinen Zugang zu seiner inneren Verarbeitung des Geschehens. Was Jesus denkt, empfindet oder aus dem Geschehen folgert, bleibt unzugänglich. Die Narration hält die Lesenden damit in einer

eigentümlichen Zwischenstellung von Nähe zum Ereignis und der verschlossenen Innenseite Jesu. Die Lesenden werden damit Zeugen des Geschehens, aber sie erhalten keinen Anteil an seiner inneren Erfahrung.

Die Vermittlung von Männlichkeit in Gestalt einer Zusage, die verstanden werden muss

An diesem Punkt wird eine Strategie der markinischen Erzählweise deutlich. Sie vermittelt die Identität Jesu nicht über psychologische Selbsterschließung oder biografische Entwicklung, sondern indem sie das Ereignis als Zuspruch erzählt. Die Himmelsstimme spricht zu Jesus: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός. Die Lesenden hören diese Anrede mit, sind aber nicht die primären Adressaten des Geschehens. Gerade diese Konstellation ist für die markinische Konstruktion von Männlichkeit aufschlussreich. Die Sohnschaft Jesu erscheint nicht als demonstrativ erworbener Status, sondern als zugesprochene Identität, die nicht aus Verfügungsmacht, Leistung oder öffentlicher Selbstbehauptung erwächst. Zugleich bleibt sie der unmittelbaren Aneignung durch die Lesenden zunächst entzogen. Markus entwickelt damit eine Form narrativer Zurückhaltung, in der Männlichkeit nicht durch Einfühlung oder heroische Performanz vermittelt wird, sondern in der Gestalt einer Zusage, die verstanden werden muss, ohne jemals ganz in psychologisches Wissen überführt zu werden. Mit Butler lässt sich diese Struktur als performative Zuschreibung beschreiben. Die Sohnschaft Jesu in der Taufe wird nicht erläutert, sondern als Anrede vollzogen. Spätere Erzählungen greifen diese Setzung wieder auf und modifizieren sie zugleich, wie die Stimme bei der Verklärung (Mk 9,7), das Bekenntnis des Centurio (Mk 15,39) und in indirekter Weise die Vater-Sohn-Semantik des Weinberggleichnisses (Mk 12,1–12) zeigen. Identität erscheint damit nicht als statischer Besitz, sondern als wiederholte, jeweils neu situierte Zuschreibung.

5.3.2 *Mk 8,31–10,45: Perspektivische Beteiligung und das Miterleben des Scheiterns*

Im Mittelteil des Evangeliums wird die Lenkung der Rezeption weitergeführt. Die Leidensankündigungen selbst bleiben an Jesus gebunden; in den anschließenden Jüngergesprächen verlagert sich die erzählerische Aufmerksamkeit jedoch auf die Reaktionen der Jünger. Die Lesenden hören, was diese sagen, und sehen, was sie tun; ein erklärender Erzähler-

kommentar tritt demgegenüber zurück. Dadurch entsteht ein Wahrnehmungsmodus, in dem die Perspektive der Jünger zeitweise mitvollzogen wird, ohne dass sie narrativ autorisiert würde. Ihr Konkurrenzdenken – der Streit um Größe, Rang und Nähe – erscheint nicht bloß als Gegenstand äußerer Beobachtung, sondern wird so erzählt, dass die Lesenden die innere Plausibilität des Geschehens zunächst miterleben und seine Unzulänglichkeit erst im Kontrast zur Logik Jesu erkennen.

Diese Dynamik kulminiert dort, wo die Differenz zwischen der Perspektive der Jünger und der Logik Jesu nicht mehr durch schrittweise Korrektur aufgefangen wird, sondern in eine grundlegende Infragestellung der vorausgesetzten Maßstäbe überführt wird. Die von den Jüngern (implizit) vertretenen Ordnungen von Größe, Vorrang und Nähe erweisen sich nicht nur als unzureichend, sondern auch als strukturell verfehlt. Jesu Reaktionen antworten darauf nicht mit alternativen Rangordnungen, sondern mit einer Verschiebung der Kriterien selbst: Größe wird an Dienst, Nähe an Nachfolge im Leiden und Zugehörigkeit an Selbstverleugnung sowie die Relativierung bestehender Bindungen gebunden.

Perspektivenwechsel und die fortgesetzte Revision eigener Erwartungen

Erzählerisch bleibt auch diese Umcodierung in die Logik der zuvor festgestellten Rezeptionslenkung eingebunden. Sie wird nicht didaktisch entfaltet, sondern in Szenen eingebunden, in denen Verstehen und Missverstehen eng beieinanderliegen. Die Lesenden sind weiterhin gehalten, Perspektiven auszuloten, die sich im Vollzug als unzureichend erweisen, und sich zugleich einer Logik auszusetzen, die irritiert. Auf diese Weise wird Verstehen selbst zu einem offenen Prozess, der nicht auf die Übernahme einer eindeutigen Position hinausläuft, sondern auf die fortgesetzte Revision eigener Erwartungen.

Für die markinische Konzeption von Männlichkeit ergibt sich daraus eine weitere Zuspitzung. Es wird nicht nur ein hegemoniales Modell männlicher Statusbildung kritisch transparent gemacht, sondern auch in seiner narrativen Attraktivität erfahrbar gehalten und in seinen destruktiven Implikationen offengelegt. Männlichkeit erscheint als eine plausible, wirkmächtige, jedoch fehlgeleitete Orientierungsform, die gerade im Modus ihres Scheiterns erkennbar wird. Die Narration eröffnet dadurch einen Raum, in dem alternative Formen von Männlichkeit nicht programmatisch gesetzt werden, sondern im Durchgang durch Erfahrun-

gen von Irritation, Korrektur und Entzug erschlossen werden. Die neue Männlichkeit gewinnt ihre Kontur nicht durch Gegenentwürfe, die an die Stelle bestehender Muster treten, sondern durch die narrative Unterbrechung und Transformation jener Ordnungen, an denen sich männliche Identitäten traditionell stabilisieren.

5.3.3 Mk 14–16: Innensicht im Zeichen des Leidens

In den letzten Kapiteln verändert sich die Erzählperspektive deutlich. Punktuell gewährt die Narration nun Einblicke in das Innere einzelner Figuren, doch auffällig ist, wem und in welchen Situationen solche Zugänge zuteilwerden. Jesus erschrickt und verzagt in Getsemani (Mk 14,33–34), Petrus erinnert sich an das Wort Jesu und bricht in Weinen aus (Mk 14,72), Pilatus erkennt den Neid der Hohepriester (Mk 15,10), und am Ende werden Schrecken und Furcht der Frauen ausdrücklich benannt (Mk 16,8). Die Innensicht konzentriert sich in der Erzählung des Markus daher nicht auf die Momente souveräner Selbstverfügung, sondern auf Erfahrungen von Angst, Erschütterung, Erkenntnis, Ohnmacht und Scheitern. Perspektivische Nähe wird dort gewährt, wo Figuren an Grenzerfahrungen geraten.

Wer nimmt wahr? Wer deutet?

Die Salbung in Bethanien (Mk 14,3–9) markiert den Ausgangspunkt dieser Verschiebung in einer besonders aufschlussreichen Konstellation. Narratologisch ist hier zwischen Perspektive und Stimme zu unterscheiden, also zwischen der Frage, wer wahrnimmt, und der Frage, wer deutet. Die Fokalisierung bleibt extern. Die Handlung der Frau wird in ihren äußeren Vollzügen erzählt – sie tritt ein, zerbricht das Alabastergefäß und salbt das Haupt Jesu –, doch ihr Inneres bleibt unzugänglich. Die Narration verweigert jeden Zugang zu ihrer Motivation.

Jesu Deutungsautorität entsteht demgegenüber nicht mittels Fokalisierung, sondern über die Stimme. In seiner direkten Rede (Mk 14,6–9) autorisiert er die Geste als καλὸν ἔργον und deutet sie auf sein Begräbnis hin. Durch das Analyseinstrumentarium wird deutlich, dass die Handlung der Frau der vollständigen narrativen Aneignung entzogen bleibt; das Deutewort holt ihre Handlung ein, ohne sie auszuloten. Im Hinblick auf die Geschlechterordnung erweist sich das Erzählarrangement als folgenreich. Die Frau bleibt namenlos und stumm, und doch erweist sich

ihre Handlung als hermeneutisch überlegen. Sie vollzieht im Medium des Körpers, woran die Jünger auf der Ebene des Verstehens scheitern: die Annahme des Todes Jesu. Die Narration steigert diese Bedeutung gerade dadurch, dass sie keinen Einblick in ihr Innenleben gewährt. Ihre Geste bleibt in produktiver Weise unerschlossen.

Zugleich spricht Jesus hier aus einer bemerkenswerten Position. Er wird nicht als Handelnder, sondern als Empfangender dargestellt, als derjenige, dessen Körper berührt und gedeutet wird. Innerhalb antiker Geschlechtersemantiken, in denen Aktivität und Passivität entlang der Achse von Männlichkeit und Unmännlichkeit kodiert sind, verschiebt die Szene damit das hegemoniale Skript. Deutungsmacht erwächst hier nicht aus dem Primat des Handelns, sondern aus der Fähigkeit, sich berühren zu lassen und zu empfangen.

Unmittelbar danach gewährt die Narration in Getsemani einen so tiefen Einblick in Jesus wie an kaum einer anderen Stelle des Evangeliums, wie es in Mk 14,33 heißt: ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν. Jesus ist erschüttert und verstört; hinzu kommt das Wort von der bis zum Tod betrübten Seele (Mk 14,34). Auf Golgota dagegen verweigert die Erzählung jede Innensicht. Kreuzigung und Sterben werden in äußerer Darstellung erzählt; selbst dort, wo das Leid Jesu ausgelotet wird, geschieht es im Medium des Zitats aus Ps 22,2. Diese Bewegung – maximale Nähe in Getsemani, radikale Zurückhaltung auf Golgota – ist erzählstrategisch bedeutsam. Die Lesenden tragen die in Getsemani eröffnete Innensicht in jene Szenen hinein, die ihnen gerade diesen unmittelbaren Blick entziehen. Das Ausgeliefertsein Jesu wird dadurch nicht gemildert, sondern vertieft. So erfüllt die Narration, was die Salbung bereits vorbereitet hatte: Die Deutungsmacht Jesu steht nicht im Zeichen männlicher Souveränität, sondern im Zeichen von Hingabe und Verletzbarkeit.

5.3.4 Mk 15,39–40: Verschiebung der Erkenntnisträgerschaft und nachträgliche Sichtbarmachung

Die Anerkennung Jesu als Gottessohn durch den Centurio (15,39) markiert einen weiteren narrativen Umschlagpunkt. Es wäre ungenau, hier von einem Wechsel der Fokalisierung zu sprechen, da die Erzählung keinen Zugang zu seiner Innenperspektive eröffnet. Angemessener ist es, von einer Verschiebung der Erkenntnisträgerschaft zu reden. Die Deutung, die die Jünger nicht auszusprechen vermochten, erfolgt nun aus dem Mund eines Außenstehenden, eines Repräsentanten römischer Exekutivgewalt, und

zwar im Augenblick äußerster Ohnmacht Jesu. Die Narration verlagert damit nicht die Perspektive, wohl aber den Ort autoritativer Erkenntnis. Die Sohnschaft Jesu wird weder aus dem Kreis der Jünger noch durch jüdische Autoritäten anerkannt, sondern durch einen Vertreter jener Ordnung, die Jesus hinrichtet.

Unmittelbar darauf folgt in Mk 15,40 eine zweite, narratologisch eng damit verbundene Verschiebung. Der Erzähler nennt nun Frauen, die „von ferne“ zusehen: Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jakobus des Kleinen und des Joses, und Salome. Erst jetzt erfährt man, dass sie Jesus bereits in Galiläa nachgefolgt und ihm gedient hatten. Narratologisch liegt hier eine Analepse vor. Die Erzählung macht nachträglich sichtbar, was sie bislang verschwiegen hatte. Dadurch wird eine alternative Nachfolgegeschichte freigelegt, die im Schatten der Jüngererzählung mitgelaufen ist.

Eine alternative Nachfolgegeschichte

Der Zusammenhang von Mk 15,39 und Mk 15,40 ist daher enger zu fassen, als die Exegese häufig wahrnimmt. Im Zusammenspiel beider Verse geraten Hauptmann und Frauen in ein produktives Oszillieren. Der Hauptmann spricht aus, was im Horizont markinischer Jüngerschaft zentral wäre: die angemessene christologische Deutung Jesu. Doch er tut dies, ohne selbst Nachfolger zu sein; seine Einsicht bleibt von jener Praxis der Begleitung getrennt, die Jüngerschaft sonst auszeichnet. Die Frauen hingegen verkörpern eben diese Praxis. Sie folgen Jesus nach, dienen ihm und bleiben in seiner Passion präsent, ohne dass Markus ihnen an dieser Stelle eine entsprechende Deutung in den Mund legt.

Erkenntnis und Nachfolge werden so nicht einfach neu verteilt, sondern in ein Spannungsverhältnis gesetzt, in dem keine der beiden Seiten für sich allein die Fülle dessen repräsentiert, was Jüngerschaft nach Markus bedeuten könnte. Gerade dieses Oszillieren unterläuft die bisherige hegemoniale Konfiguration: Was als privilegierte männliche Nähe zu Jesus erscheinen konnte, erweist sich nun weder als Ort der Erkenntnis noch als Garant treuer Nachfolge.

5.3.5 Mk 16,1–8: Offener Schluss und Adressierung der Lesenden

Das leere Grab (Mk 16,1–8) bildet den Endpunkt der bisherigen narrativen Bewegung. Die Frauen kommen, um den Leichnam Jesu zu salben;

sie finden das Grab leer, hören die Verkündigung seiner Auferstehung und empfangen den Auftrag, den Jüngern und Petrus Nachricht zu geben (Mk 16,7). Doch der Text führt die Ausführung dieses Auftrags nicht mehr vor: καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον … καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ. Auffällig ist dabei nicht ein Mangel an Innensicht – Schrecken und Furcht werden ausdrücklich benannt –, sondern dass die Schlussszene des Werkes die Ausführung des Auftrags gerade nicht mehr darstellt. Auch die Jünger erscheinen nicht mehr, obwohl der Bote auf die Begegnung mit dem Auferstandenen in Galiläa verweist.

Die Schlussstellung von γάρ verstärkt den Eindruck narrativer Offenheit. Sie lässt einen Begründungszusammenhang anklingen, ohne ihn innerhalb der Erzählung auszuführen, und erzeugt damit eine strukturelle Leerstelle. Was in der Figurenwelt nicht mehr zur Darstellung gelangt, muss jenseits der Erzählung weitergeführt werden. Die Osterbotschaft wird nicht durch eine Figur öffentlich gemacht; ihre Weitergabe bleibt auf die Lesenden hin geöffnet.

Für die Frage nach Männlichkeit liegt an diesem Punkt die Pointe der Erzählung. Der offene Schluss verweigert eine abschließende Re-Inszenierung der Osterbotschaft in der Form souveräner, öffentlich abgesicherter Verfügbarkeit und entzieht sich damit einer triumphalen Restitution männlich kodierter Handlungsfähigkeit. Nachfolge, Verkündigung und Lebensvollzug erscheinen nicht als zurückgewinnbare Besitzstände, sondern als Aufgaben, die erst noch zu vollziehen sind.

Der Punkt, an dem die Erzählung in ihre Rezeption übergeht

Mit Butler lässt sich diese Erzählstruktur als iterierbare Setzung präzisieren. Die Gottessohnschaft Jesu erscheint im Markusevangelium als Folge wiederholter und zugleich verschobener Zuschreibungen: am Jordan (Mk 1,11), auf dem Berg (Mk 9,7), im Bekenntnis des Centurio (Mk 15,39) und in der offenen Perspektive der Osterverkündigung (Mk 16,7–8). Sie ist damit nicht nur eine christologische Titulatur, sondern die verdichtete Form eines Lebensentwurfs, der sich in Hingabe, Relation und empfangender Offenheit erfüllt. Dadurch entzieht er sich der Logik souveräner Selbstbehauptung. Weil die Serie dieser Zuschreibungen nicht in narrative Schließung aufgeht, geht ihre performative Logik auf die Rezipierenden über. Die Leerstelle von Mk 16,8 ist daher kein Abbruch der Erzählung, sondern der Punkt, an dem die Erzählung in ihre Rezeption übergeht. Somit eröffnet sich am Ende jener Vollzugsraum von Männlichkeit, die der

Text nicht nur beschreibt, sondern im Akt seiner Rezeption zur Einübung anbietet. Es ist eine Form von Männlichkeit, die weit über hegemoniale Selbstbehauptung hinausgeht.

5.4 Zusammenfassung

Die narratologische Analyse hat gezeigt, dass das Markusevangelium Männlichkeit nicht begrifflich entfaltet, sondern erzählerisch konfiguriert. Auf der Ebene der Story geschieht dies durch strategische Auslassungen: Herkunft, körperliche Beschreibung und triumphaler Abschluss fehlen. Jesu Identität gründet sich nicht in Genealogie oder Souveränität, sondern in Berufung, Hingabe und Beziehung. Das Scheitern der männlichen Jünger steht in Kontrast mit den Frauenfiguren und mündet im offenen Schluss, der die Weiterführung der Erzählung an die Rezipierenden delegiert.

Die bleibende produktive Unruhe des Textes

Auf der Ebene des Diskurses erzeugen die Leidensankündigungen, die Verlangsamung der Passionsszenen und der abrupte Schluss eine rhetorische Einschulung in eine Logik, die hegemonialer Männlichkeit widerspricht. Gerade die Spannung zwischen Ohnmacht und Macht, besonders in Mk 14,62, wird nicht narrativ aufgelöst, sondern offen gehalten. Darin liegt die bleibende produktive Unruhe des Textes.

Auf der Ebene der Narration zeigt sich, dass Erkenntnis und Identifikation gezielt gesteuert werden. Die Fokalisierung gewährt nicht souveräne Übersicht, sondern bindet Wahrnehmung an Scheitern, Leiden und begrenzte Einsicht. Besonders die Passion entfaltet Männlichkeit nicht als stabile Eigenschaft, sondern als Vollzug in Beziehung, Verwundbarkeit und Hingabe.

Im Ergebnis entwirft das Markusevangelium eine nicht hegemoniale Männlichkeit, die relational, empfangend und nicht souverän ist. Die Gottessohnschaft Jesu erscheint nicht als Besitz, sondern als zugesprochene und wiederholt aktualisierte Identität. Weil der Text diese Identität nicht als Abschluss erzählt, sondern im offenen Ende von Mk 16,8 in die Verantwortung der Rezipierenden überführt, bleibt auch die neue Männlichkeit nicht bloß Gegenstand der Darstellung, sondern wird im Vollzug der Lektüre performativ eröffnet.

6 Ergebnis

Die Analyse des Markusevangeliums macht deutlich: Die drei Leitbegriffe aus Mk 1,1 – Evangelium, Christus und Sohn Gottes – sind nicht eindeutig fixiert, sondern stehen in einem doppelten Bedeutungshorizont. Sie sind zugleich in die römische Herrschaftssemantik und in die jüdisch-prophetische Tradition eingebettet. Diese „Doppelkodierung“ (vgl. Hauck/Verheyden 2026) entfaltet sich nicht allein durch explizite Schriftzitate, sondern ebenso durch narrative Verfahren wie Auslassungen, Wiederholungen, Fokalisierung und iterative Verschiebungen.

Vor diesem Hintergrund entwirft Markus eine Form von Männlichkeit, die sich gerade nicht in Wettbewerb und öffentlicher Performanz bewährt, sondern im Modus von Beziehung, Hingabe und Unterbrechung sichtbar wird. Diese Männlichkeit tritt auch nicht als Gegenmodell neben bestehende Konzepte, sondern verschiebt die Bedingungen dessen, was überhaupt als Größe gelten kann. Zugleich bleibt sie nicht auf die Textwelt beschränkt. Mit Mk 16,8 entlässt die Erzählung die Rezipierenden in ihre eigene Lebenswelt. Die Nachfolge erscheint damit nicht als nachträgliche Anwendung, sondern als Fortsetzung einer im Text angelegten Bewegung, die die Lesenden selbst ergreifen und weiterführen.

Darin liegt die soteriologische Pointe des Evangeliums. Heil ist bei Markus kein erzählter Inhalt neben der Geschichte, sondern ein Geschehen, das sich im Erzählen selbst ereignet. Gerade die Passion zeigt, dass Männlichkeit nicht stabilisiert, sondern in eine produktive Unruhe versetzt wird. Bestürzung, Todesangst und die Bitte um Bewahrung vor dem Leid unterlaufen in Mk 14,33–36 die Semantik heroischer Selbstbeherrschung, ohne an ihre Stelle eine neue Form souveräner Kontrolle zu setzen. Heil erscheint deshalb nicht als Bestätigung bestehender Männlichkeitsordnungen, sondern als deren Transformation im Durchgang durch Ohnmacht und Auslieferung.

Gegenüber der bisherigen Forschung lässt sich damit ein klarer Akzent setzen: Die im Markusevangelium entworfene Männlichkeit ist weder bloße Kontrastfolie zur hegemonialen Männlichkeit noch einfache Variation antiker Ideale. Sie ist vielmehr strukturell mit der Soteriologie verschränkt. Gerade diese Verschränkung markiert das innovative Profil des Evangeliums – ein Profil, das in der Wirkungsgeschichte offenbar als so irritierend erfahren wurde, dass alternative Schlussfassungen entstanden sind. Die vorliegende Untersuchung macht sichtbar, dass die Analyse von Männlichkeit und die Frage nach dem Heilsgeschehen im Markusevange-

lium nicht getrennt behandelt werden können, ohne den Zusammenhang des Textes zu verfehlen.

Im Horizont der Jesustradition und der Entwicklung christlicher Gemeinden lässt sich diese Beobachtung weiter profilieren. Während Gal 3,28 die Überschreitung sozialer und geschlechtlicher Differenzen explizit formuliert, erzählt Markus eine verwandte Dynamik. Die Transformation hegemonialer Geschlechterlogiken wird nicht behauptet, sondern im Durchgang durch die Passion narrativ vollzogen. Erlösung ist damit nicht nur Thema der Erzählung, sondern ihr Vollzug.

So eröffnet das Markusevangelium einen Raum, in dem Erlösung und Geschlechtertransformation nicht nur bedacht, sondern von den Rezipierenden existenziell erprobt und weitergeführt werden können. Gerade darin liegt seine bleibende Relevanz. Es wirkt über seine Entstehungszeit hinaus, indem es Impulse für theologische, gesellschaftliche und anthropologische Fragen setzt – und voraussetzt, dass „Geschlecht“ als analytische Kategorie ernst genommen wird.

Literatur

Asikainen, Susanna (2018), Jesus and Other Men. Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels, Leiden: Brill (Biblical Interpretation Series 159). DOI: 10.1163/9789004361096.

Baltz, Heinz (2016), Die Semantik der Macht. Eine zeit- und religionsgeschichtliche Studie zu den markinischen Wundererzählungen, Münster: Aschendorff (Neutestamentliche Abhandlungen 59).

Boomershine, Thomas E. / Bartholomew, Gilbert L. (1981), The Narrative Technique of Mark 16:8, Journal of Biblical Literature 100, 213–223.

Butler, Judith (1993), Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex", New York: Routledge.

Butler, Judith (2017), Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin: Suhrkamp, 9. Aufl.

Butler, Judith (1990), Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York: Routledge.

Butler, Judith (1991), Das Unbehagen der Geschlechter, Berlin: Suhrkamp.

Carter, Warren (2019), Mark, Collegeville: Liturgical Press (Wisdom Commentary).

Connell, Raewyn W. (2005), Masculinities, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2. ed.

Connell, Raewyn (2015), Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten, Wiesbaden: Springer, 4. durchges. und erw. Aufl.

Dittenberger, Wilhelm (Hg.) (1903-1905), Orientis Graecae Inscriptiones Selectae. 2 Bde., Leipzig: S. Hirzel; repr. Hildesheim: Olms 1960.

Dormeyer, Detlef (2002), Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (SBB 43), 2. Aufl.

Ebner, Martin (2011), Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavier. Eine politische Lektüre des ältesten „Evangeliums", Bibel und Kirche 66, 64–69.

Ebner, Martin (2020), Das Markusevangelium, in: Ebner, Martin / Schreiber, Stefan (Hg.), Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart: Kohlhammer (Kohlhammer Studienbücher Theologie 6), 6. Aufl., 154–186.

Eisen, Ute (2025), Evidenzen von Amtsträgerinnen in den Kirchen des ersten Jahrtausends, in: Pichler, Josef / Ebenbauer, Peter (Hg.), Partizipation und Leitung in der frühen Kirche, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones Disputatae 345), 55–87.

Elliott, John K. (1973), The Anointing of Jesus, Expository Times 85, 105–107.

Ettl, Claudio (1998), Der „Anfang der Evangelien". Die Kalenderinschrift von Priene und ihre Relevanz für die Geschichte des Begriffs εὐαγγέλιον. Mit einer Anmerkung zur Frage nach der Gattung der Logienquelle, in: Brandenburger, S. H. / Hieke, Th. (Hg.), Wenn drei das gleiche sagen. Studien zu den ersten drei Evangelien. Mit einer Werkstattübersetzung des Q-Textes, Münster 1998, 121-151.

Finnern, Sönke (2010), Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse, Tübingen: Mohr Siebeck (WUNT II/285).

Fludernik, Monika (2013), Erzähltheorie. Eine Einführung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 4. Aufl.

Foucault, Michel (1977), Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1, Berlin: Suhrkamp.

Foxhall, Lin / Salmon, John (Hg.) (1998), Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition, London/New York: Routledge.

Foxhall, Lin / Salmon, John (Hg.) (2011), When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity, London/New York: Routledge.

Fowler, Robert M. (1991), Let the Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark, Minneapolis: Fortress.

Frey, Jörg (2011), How Could Mark and John Do without Infancy Stories? Jesus' Humanity and His Divine Origins in Mark and John, in: Clivaz, Claire / Dettwiler, Andreas / Devillers, Luc / Norelli, Enrico (Hg.), Infancy Gospels. Stories and Identities, Mohr Siebeck: Tübingen (WUNT 281), 189-215.

Genette, Gérard (2010), Die Erzählung, München: Fink (UTB), 3. Aufl.

Gleason, Maud W. (1995), Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome, Princeton: Princeton University Press.

Golden, Mark / Toohey, Peter (Hg.) (2003), Sex and Difference in Ancient Greece and Rome, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Graupner, Axel (2025), Die Palme auf jüdischen Münzen, in: Oeming, Manfred / Gadot, Yuval / Shalev, Yiftah (Hg.), Jerusalem in archäologischer, historischer und theologischer Perspektive, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht unipress (Bonner biblische Beiträge 192), 359-374.

Gunderson, Erik (2000), Staging Masculinity. The Rhetoric of Performance in the Roman World, Ann Arbor: University of Michigan Press. DOI: 10.3998/mpub.23054.

Gurtner, Daniel M. (2022), 'Old Exodus' and 'New Exodus' in the Gospel of Mark, in: Ehorn, Seth M. (Hg.), Exodus in the New Testament, London: T&T Clark (Library of New Testament Studies 663), 48–60.

Guttenberger, Gudrun (2017), Das Evangelium nach Markus, Zürich: Theologischer Verlag (Zürcher Bibelkommentare Neues Testament 2).

Hauck, Marion Christina / Verheyden, Joseph (Hg.) (2026), Doppelkodierung im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte. Neue Perspektiven auf eine lukanische Strategie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Heckel, Theo K. (1999), Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 120).

Heininger, Bernhard (2010), „Politische Theologie" im Markusevangelium. Der Aufstieg Vespasians zum Kaiser und der Abstieg Jesu ans Kreuz, in: ders., Die Inkulturation des Christentums, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 255), 181–204.

Hermisson, Hans-Jürgen (2017), Art. Deuterojesaja, in: Wissenschaftliches Bibellexikon, https://bibelwissenschaft.de/stichwort/16341/ [18.05.2026].

Klauck, Hans-Josef (1997), Vorspiel im Himmel. Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Biblisch-Theologische Studien 3).

Klumbies, Paul-Gerhard (2010), Von der Hinrichtung zur Himmelfahrt. Der Schluss der Jesuserzählung nach Markus und Lukas, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Biblisch-Theologische Studien 114).

Lahn, Silke / Meister, Jan Christoph (2013), Einführung in die Erzähltextanalyse, Stuttgart: Metzler, 2. Aufl.

Lau, Markus (2019), Der gekreuzigte Triumphator. Eine motivkritische Studie zum Markusevangelium, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 114).

Liddell, Henry George / Scott, Robert (1996), A Greek-English Lexicon, Oxford: Clarendon Press, 9. Aufl. mit neuem Supplement.

Liew, Tat-Siong Benny (2003), Re-Mark-able Masculinities: Jesus, the Son of Man, and the (Sad) Sum of Manhood?, in: Moore, Stephen D. / Anderson, Janice Capel (Hg.), New Testament Masculinities, Atlanta: Society of Biblical Literature (Semeia Studies 45), 93–136.

Lundahl, Kalle O. (2024), Mark 1:1. How to Display Differences in Biblical Manuscripts in Editions and Translations, Harvard Theological Review 117, 1, 43–57.

Marguerat, Daniel (2011), Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte, Zürich: Theologischer Verlag (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 92).

Magnes, Judith L. (1986), Sense and Absence. Structure and Suspension in the Ending of Mark's Gospel, Atlanta: Scholars Press.

Martinez, Matias / Scheffel, Michael (2003), Einführung in die Erzähltheorie, München: Beck, 4. Aufl.

Mayordomo, Moisés (2013), Jesu Männlichkeit im Markusevangelium. Eine Spurensuche, in: Eisen, Ute E. / Gerber, Christine / Standhartinger, Angela (Hg.), Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 302), 359–379.

McDonnell, Myles (2006), Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic, Cambridge: Cambridge University Press.

Melzer-Keller, Helga (1997), Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Biblische Studien 14).

Melugin, Roy F. (1976), The Formation of Isaiah 40–55, Berlin: Walter de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 141).

Moresino-Zipper, Andrea (2009), Die Judaea-Capta-Münze und das Motiv der Palme: römisches Siegessymbol oder Repräsentation Judäas?, in: Theißen, Gerd u. a. (Hg.), Jerusalem und die Länder. Ikonographie – Topographie – Theologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (NTOA 70), 57–72.

Moxnes, Halvor (1997), Conventional Values in the Hellenistic World: Masculinity, in: Bilde, Per et al. (Hg.), Conventional Values of the Hellenistic Greeks, Aarhus: Aarhus University Press (Studies in Hellenistic Civilization 8), 263–284.

Oko, Ohajuobodo I. (2004), "Who Is This?" A Narrative Study of the Role and the Question of the Identity of Jesus in the Plot of Mark's Gospel, Bonn: Philo (Bonner Biblische Beiträge 148).

Pellegrini, Silvia (2003), Feministische Anfragen an das Jesusbild, in: Hölscher, Antonja / Kampling, Rainer (Hg.), Die Tochter Gottes ist die Weisheit. Bibelauslegung durch Frauen, Münster: LIT (Theologische Frauenforschung in Europa), 69–114.

Pellegrini, Silvia (2011), Frauen ohne Namen in den kanonischen Evangelien, in: Navarro Puerto, Mercedes / Perroni, Marinella (Hg.), Evangelien. Erzählungen und Geschichte, Stuttgart: Kohlhammer (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 2/1), 383–420.

Pesch, Rudolf (1977), Das Markusevangelium, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2).

Petersen, Silke (2010), Nicht mehr „männlich und weiblich" (Gen 1,27). Die Rede von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz im frühen Christentum, in: Fischer, Irmtraud / Heil, Christoph (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums, Münster: LIT (Exegese in unserer Zeit 21), 78–109.

Pichler, Josef (1999), Abraham, in: Öhler, Markus (Hg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 54–74.

Pichler, Josef (2025a), Dienen statt herrschen, in: Pichler, Josef / Winkler, Mathias (Hg.), Die Bibel und ihre Mannsbilder. Männlichkeiten neu entdeckt, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 249–255.

Pichler, Josef (2025b), Vision und Weg des Friedens. Pax Romana und messianischer Friede im Epheserbrief und im Lukasevangelium, Limina. Grazer theologische Perspektiven 8, 80–114. DOI: 10.25364/17.8:2025.2.6.

Pichler, Josef (2026), Jesus – kein Mann wie die anderen. Männlichkeit im Markusevangelium, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Puschautz, Eva (2025), Maria – Mutter im Konflikt. Eine feministisch-historisch-kritische Lektüre von Mk 3,20f.31–35, Tübingen: Mohr Siebeck (WUNT II/648).

Rosen, Ralph M. / Sluiter, Ineke (Hg.) (2003), Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity, Leiden/Boston: Brill (Mnemosyne Supplements 238).

Rytel-Andrianik, Paweł (2014), Mk 1:1–3. A Later Addition to Mark's Gospel?, in: Biblica et Patristica Thoruniensia 7, 9–17. DOI: 10.12775/BPTh.2014.019.

Schoors, Antoon (1973), I Am God Your Saviour. A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL–LV, Leiden: Brill (Supplements to Vetus Testamentum 24).

Schramm, Christian (2019), Die Königsmacher. Wie die synoptischen Evangelien Herrschaftslegitimierung betreiben, Bonn: V&R unipress (Bonner Biblische Beiträge 186).

Schreiber, Stefan (2015), Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.

Schüle, Andreas (2006), Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11), Zürich: Theologischer Verlag (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 86).

Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1983), In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, New York: Crossroad.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1988), Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München/Mainz: Kaiser/Grünewald.

Seifer, Andreas (2019), Der Markusschluss. Narratologie und Traditionsgeschichte, Stuttgart: Kohlhammer (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 220).

Söding, Thomas (2001), Ein Jesus – vier Evangelien. Zur Vielseitigkeit und Eindeutigkeit der neutestamentlichen Jesustradition, Theologie und Glaube 91, 409–443.

Söding, Thomas (2011), Die Verkündigung Jesu. Ereignis, Botschaft, Theologie, Freiburg i. Br.: Herder.

Späth, Thomas (1994), Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus. Zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit, Frankfurt a. M./New York: Campus (Geschichte und Geschlechter 9).

Stare, Mira (2018), Die weltweite Verkündigung des Evangeliums und die Salbung Jesu durch die Frau beim Gastmahl in Bethanien in Mk 14,1–11, in: Guidi, Maurizio / Zeni, Stefano (Hg.), Numeri secondi. Il volto di Dio attraverso il volto dei piccoli. Festschrift für Massimo Grilli, Rom: Biblical Institute Press (Analecta Biblica 11), 311–324.

Steins, Georg (1999), Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Biblische Studien 20).

Strotmann, Angelika (2023), Frauen, Männer und der markinische Jesus. Zur Diskussion um Konstruktion und De-Konstruktion von Genderzuschreibungen in neutestamentlichen Erzähltexten am Beispiel des Markusevangeliums, in: Schreiber, Stefan / Huber, Konrad / Schmidt, Karl Matthias (Hg.), Geschlecht, Sexualität, Ehe. Sondierungen im Neuen Testament, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones Disputatae 327), 29–69.

Suetonius, C. Tranquillus (2014), Die Kaiserviten / De Vita Caesarum, Berühmte Männer / De viris illustribus, lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Hans Martinet, Berlin: Akademie Verlag, 4. Aufl.

Tacitus, P. Cornelius (1989), Historien. Lateinisch - Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Helmuth Vretska, Stuttgart: Reclam.

Tannehill, Robert C. (1977), The Disciples in Mark. The Function of a Narrative Role, The Journal of Religion 57, 4, 386–405. DOI: 10.1086/486570.

Taschl-Erber, Andrea (2025a), Leadership-Rollen für Frauen? Narrative Figurationen im Lukas- und Johannesevangelium, in: Pichler, Josef / Ebenbauer, Peter (Hg.), Partizipation und Leitung in der frühen Kirche, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones Disputatae 345), 131–176.

Taschl-Erber, Andrea (2025b), Making ‘the Two’ into One Body. De- and Recategorization of (Un-)Circumcision, in: Weissenrieder, A. / Grundeken, M. (Hg.), Reconsidering the Letter to the Ephesians in Ancient Context, Tübingen: Mohr Siebeck (WUNT I/535), 113–251.

Theißen, Gerd (1989), Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 8).

Thompson, Thomas L. (2002 [1974]), The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham, Berlin: Walter de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 133).

Thurman, Eric (2007), Novel Men: Masculinity and Empire in Mark's Gospel and Xenophon's An Ephesian Tale, in: Penner, Todd / Vander Stichele, Caroline (Hg.), Mapping Gender in Ancient Religious Discourses, Leiden/Boston: Brill (Biblical Interpretation Series 84), 185–229.

Vermeylen, Jacques (1987), Le motif de la création dans le Deutéro-Isaïe, in: Collectif (Hg.), La création dans l'Orient Ancien, Paris: Cerf (Lectio Divina 127), 183–240.

Wasserman, Tommy (2011), The 'Son of God' Was in the Beginning (Mark 1:1), Journal of Theological Studies 62, 1, 20–49.

Watts, Rikki E. (1997), Isaiah's New Exodus in Mark, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/88).

Wenger, Otto Paul (1975), Römische Kaisermünzen, Bern: Hallwag.

Weidemann, Hans-Ulrich (2026), Kritische Männer- und Männlichkeitsforschung in der biblischen Exegese, in: Müllner, Ilse / Rodríguez Fernández, Lidia / Rotondo, Arianna (Hg.), Feministische Bibelwissenschaft im 21. Jahrhundert, Stuttgart: Kohlhammer (Die Bibel und die Frauen 9.2).

Wenzel, Peter (2004), Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme, Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier (WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 6).

Winkler, Mathias / Lersch, Markus / Weidemann, Hans-Ulrich (Hg.) (2023), Wahrer Gott und wahrer Mann. Das Geschlecht Jesu in der Theologiegeschichte, Freiburg i. Br.: Herder.

Wyke, Maria (Hg.) (1998), Parchments of Gender. Deciphering the Bodies of Antiquity, Oxford: Clarendon Press.

Author retains copyright.