

Befand sich die mk Gemeinde in Ägypten?¹

Torsten Reiprich - Großpönsna

Die Frage nach dem Entstehungsort des Mk bzw. der Lokalisierung der mk Gemeinde konnte bisher keineswegs befriedigend geklärt werden. Die kontroversen Meinungen der Exegeten lassen sich stark vereinfacht in drei Gruppen teilen: Entweder verortet man das Evangelium in Rom (Pesch, Hengel, Dschulnigg u.v.a.) oder im syrischen Raum (Vielhauer, Schenke u.a.) bzw. im syrischen Antiochia (Schmithals).² Aus den Unsicherheiten dieser Vorschläge hat sich wohl die dritte Meinung entwickelt, dass es sich schlechtweg nicht sagen lässt, wo Mk entstand.³ Auf Alexandria hat dabei merkwürdigerweise bisher kein Exeget seinen Blick gerichtet.⁴ Dabei ist m.E. diese Möglichkeit alles andere als unwahrscheinlich.

Eine andere Dreiteilung, die nun allerdings Alexandria sehr befangen mit einbezieht, ließe sich über unterschiedliche Konfessionen vornehmen: Während protestantische Forscher vorwiegend geneigt sind, jeden historischen Kern in den Markustraditionen abzulehnen, macht man auf römisch-katholischer Seite eher die Markus-Rom-Tradition, auf Seiten der Koptisch-Orthodoxen Kirche die Markus-Ägypten-Tradition stark.⁵ Der Grund liegt v.a. bei der koptischen Kirche in der Bedeutung für die eigene Identität.

In der folgenden Untersuchung soll nun gezeigt werden, dass sich die mk Gemeinde und damit die Entstehung des zweiten Evangeliums ausgesprochen gut in Alexandria vorstellen lässt.⁶ Aufgrund der Ergebnisse der redaktionskritischen und sozialgeschichtlichen Exegese ist zu sagen, dass, obwohl Markus sicher auch eine breitere und ihm nicht bekannte Leserschaft im Blick hatte, bei der Abfassung des Evangeliums eine konkrete Gemeinde prägend im Hintergrund stand.⁷ Deshalb kann ich als zentrale Arbeitsthese annehmen, dass die Suche nach der mk Gemeinde zugleich die Suche nach dem Abfassungsort des Mk ist (und umgekehrt).

¹ Diese Frage drängte sich mir bei der momentanen Arbeit an meiner Dissertation über 'Familie' bei Markus auf, da ich auf die Parallelen von Mk 10,11f zum äg. Scheidungsrecht und auf die äg. Salome-Tradition (Mk 15,40; 16,1) aufmerksam wurde.

² Vereinzelt werden auch Galiläa (Marxsen), Dekapolis, Tyros und Sidon (Schulz, Schreiber) genannt.

³ Mitunter finden sich auch vage Aussagen: in einer Gemeinde des Ostens (Kümmel) oder des Westens (Gnilka).

⁴ Zum diesbezüglichen Versuch G.M. Lees komme ich später (s. Anm. 27; 36). Vgl. aber auch Anm. 29.

⁵ Vgl. Diebner, Bernd: Wie kam der Hl. Markus Evangelista nach Ägypten, und warum kam er nach Venedig?, in: Dieheimer Blätter zum Alten Testament, Nr. 27 (1991), 203-224, hier: 204ff. Die koptische Position stützt sich ausgesprochen unkritisch auf die Markuslegenden, deshalb kann sie für meine Untersuchung nichts austragen.

⁶ Bei der Untersuchung werden folgende Aussagen, über die weitgehend Konsens herrscht, vorausgesetzt: Markus schreibt außerhalb Palästinas (schwierige geographische Angaben; heidenchristliche Ausrichtung); Markus ist ein Christ der zweiten Generation; er schreibt für eine heidenchristliche, bzw. – mit Blick auf Mk 7,1ff etc. – doch eher gemischte Gemeinde (Erklärung jüdischer Bräuche Mk 7,3; 14,12 / Übersetzung aramäischer Wörter Mk 3,17; 5,41; 7,11.34; 9,43; 10,46; 15,22.34; Benutzung der LXX); er schreibt vermutlich in einem kirchlichen Zentrum (Zugang zu verschiedenen Überlieferungen); die Latinismen (s.u.) aus Finanz- und Militärwesen verweisen (wenn nicht auf Rom) auf ein städtisches Zentrum des Römischen Imperiums oder auf dessen näheres Umfeld.

⁷ Vgl. z.B. Gerd Theißen Aufsatz: Evangelien-schreibung und Gemeindeleitung, Pragmatische Motive bei der Abfassung des Markusevangeliums, in: Kollmann, Bernd/Reinhold, Wolfgang/Stuedel, Annette (Hrsg.): Antikes Judentum und Frühes Christentum, FS für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag, Berlin/New York 1999, 389-408.

I. Vorherrschende Thesen und damit verbundene Probleme (kurzer Abriss)

a.) Rom: Die Romthese, welche bis in jüngste Zeit Konjunktur hat, ist bereits oft und m.E. zu Recht in Frage gestellt worden.⁸ Sie hat u.a. die Schwierigkeit, hinter 1Pet 5,13 Petrus als Verfasser zu vermuten, was nach historisch-kritischem Erkenntnisstand kaum möglich ist.⁹ Das Evangelium lässt nicht erkennen, dass es sich um den vermittelten Bericht eines Augenzeugen handelt,¹⁰ einen solchen sollte aber die Romtradition mit der Vorlage der petrinischen Predigt oder gar dem 'Diktat' des Petrus voraussetzen. Auch lässt der Text im Vergleich zu anderen Evangelien keinen besonders petrinischen Blickwinkel erkennen.¹¹ Die Latinismen im Text stammen allesamt aus dem Finanz- und Militärbereich und waren in jeder größeren Stadt des römischen Reiches anzutreffen (s.u.).¹² Auch ist Papias, auf den die Markus-Rom-These zurückzuführen ist,¹³ in seiner Glaubwürdigkeit nicht unumstritten. Bereits Eusebius bezeichnet Papias als einen Mann von sehr wenig Verstand.¹⁴ Zuntz plädiert dafür, Eusebius ernst zu nehmen und sein abschätziges

⁸ Ich verweise ausdrücklich auf die ausführliche Problemdiskussion bei Niederwimmer, Kurt: Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums, ZNW 58 (1967), 172-188. Bereits die Entdeckung, dass bei der Abfassung eine konkrete Gemeinde im Hintergrund stand, spricht gegen die Rom-Tradition: Eusebius, h.e. 6.14.6. etc. lässt keine mk Gemeinde in Rom erkennen. Die Romthese müsste mit späteren Vätern (Tertullian) behaupten, dass Petrus Mk wortwörtlich diktiert hat – dass es sich bei der Gemeinde, die in Mk Konturen annimmt, also eigentlich um die petrinische handelt. Vgl. auch Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus, Bd. I, Neukirchen-Vluyn²1998, 34: "Eine Abfassung des Evangeliums in Rom ist möglich, für die römische Gemeinde weniger wahrscheinlich." Der Text des Mk lässt eine komplizierte Überlieferungsgeschichte mit Einflüssen verschiedener Traditionen erkennen, an der mehr als nur 'Petrus und sein Schreiber' beteiligt gewesen sein müssen. Vgl. Niederwimmer, Frage, 185.

⁹ Vgl. z.B. Conzelmann, Hans/Lindemann, Andreas: Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen¹³2000, 417. Die traditionelle(n) Auffassung(en), dass Markus sein Evangelium als Sekretär, Dolmetscher oder Jünger des Petrus in Rom schrieb, ist eindeutig von 1.Petr 5,13 abhängig, wo Petrus einen nicht näher bestimmten Markus als seinen Sohn bezeichnet. Vgl. Eusebius, h.e. 2.15.2 (Papias / Clemens); 6.25.5 (Origenes). Die Identifikation des Namens Markus im 1Pet mit dem des Evangelisten und dem aus Act 12,12 (vgl. auch Act 12,25; 13,5.13; 15,37.39; Kol 4,10; Phm 24; 2Tim 4,11) ist an sich bereits problematisch und hat objektiv gesehen keinen Anhaltspunkt.

¹⁰ Vgl. Gnilka, Mk I, 33: "... die Form zahlreicher in das Evangelium eingegangener Traditionen, die deren langjährigen Gebrauch in der Gemeindeunterweisung erkennen läßt."

¹¹ Vgl. etwa Mk 8,33. Sicherlich besitzt Petrus eine besondere Stellung in Mk, allerdings ist diese Stellung etwa in Mt weitaus größer. Vgl. auch Niederwimmer, Frage, 172ff. So auch Diebner, Markus, 210; Vielhauer, Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin/New York²1978, 260 ("ohne die Papiasnotiz käme niemand auf die Idee, im MkEv persönliche Erinnerungen des Petrus zu suchen und zu finden").

¹² Ingo Broer (Einleitung in das Neue Testament, Bd. I, Würzburg 1998, 87) weist darauf hin, dass der überwiegende Teil der bei Mk vorkommenden Latinismen als Lehnworte in die rabbinische Sprache Eingang gefunden haben. Also waren diese Latinismen auch im Osten gängig. Vgl. auch Anm. 106.

¹³ Vgl. Eusebius, h.e. 2.15.2; 3.39.15; 5.8.2-4. Vgl. auch Irenäus, Adv.haeres. III, 1,1. Aber weder Papias noch Irenäus sprechen (explizit) davon, dass Markus das Evangelium in Rom geschrieben hat! (So auch Wickenhauser, Alfred/Schmid, Josef: Einleitung in das Neue Testament, Freiburg⁶1973, 220; Kümmel, Werner Georg: Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg²¹1983, 69.) Erst bei Clemens findet sich aufgrund der Interpretation von Papias eindeutig die Annahme einer Abfassung in Rom. Kann man also Papias wirklich als Urheber dieser These bezeichnen? Die spätere Tradition jedenfalls macht ihn dazu: "Einig ist man sich auch darin, dass alle anderen Zeugnisse über die Entstehung des [...] Evangeliums [...] von Papias abhängig sind, so dass dieser letztlich der einzige selbständige Zeuge ist." Gnilka, Mk I, 33.

¹⁴ Eusebius h.e. 3.39.13: "Denn er war, wie es scheint, geistig sehr beschränkt, wie man aus seinen Worten schließen kann." (Körtner, Ulrich H. J.: Papiasfragmente, in: Papiasfragmente. Hirt des Hermas. Eingel., hrsg., übertr., und erl. von Ulrich H. J. Körtner und Martin Leutzsch, Darmstadt 1998, 57f). Vgl. auch Zuntz, Günther: Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben?, in: Cancik, Hubert (Hg.): Markus-Philologie, Tübingen 1984, 47-71, hier: 69.

Urteil nicht allein auf dessen Abneigung gegen den Chiasmus des Papias zurück zu führen.¹⁵ Man sollte aber mit so barschen Urteilen vorsichtig sein, Körtner zeigt, wie subjektiv und interessegebunden Papias immer wieder interpretiert wird – angefangen bei Eusebius.¹⁶ Die Verortung des Evangeliums in Rom ist verdächtig, um nicht zu sagen tendenziös, da sie Mk abgeleitete Apostolizität verleihen soll.¹⁷ Denn das Evangelium ist in der frühen Christenheit umstritten: Papias kritisiert seine mangelnde Ordnung¹⁸ oder – was wahrscheinlicher ist – verteidigt das Evangelium gegen eben solche Vorwürfe, sucht sie mit der Anbindung an die Autorität von Petrus zu entkräften.¹⁹ Matthäus und Lukas sehen sich genötigt, das Evangelium durch je ein eigenes zu ersetzen, welches aber, man muss sicher hinzufügen, im vermeintlichen Gegensatz zu Markus und Q, "sorgfältig erkundet ... und in guter Ordnung" (Lk 1,3) aufgeschrieben wird. Doch während die Logienquelle verschwindet, nachdem sie in Lk und Mt integriert wurde, hält sich Mk – sicherlich aufgrund seiner Rückführung auf die apostolische Autorität des Petrus. Zudem mussten die "orthodoxen" Evangelien – wie eben Mk – auch gegenüber den Gnostikern verteidigt und in ihrer Bedeutung emporgehoben werden, was sich ausgezeichnet mittels des Nachweises apostolischen Ursprungs bewerkstelligen ließ, etc. M.E. bleiben einzig die zwei Latinismen Mk 12,42 und 15,16 als Argument für Rom interessant, denn hier werden griechische(!) Begriffe lateinisch erklärt. Aber sprechen diese gegen eine mögliche Abfassung in z.B. Alexandria?²⁰ Im 1.Jh. waren – wie in jeder anderen Metropole des Römischen Reiches – auch in Alexandria Römer keine Seltenheit. Die Stadt unterstand von 30 v.Chr. bis 200 n.Chr. einem römischen Präfecten (*praefectus Alexandriae et Aegypti*), römische Cäsaren waren öfters zu Besuch.²¹ Zwei römische Legionen und der

¹⁵ Zuntz, Marci, 69. Zuntz fasst zusammen, "was viele vor ... [ihm] gesagt haben": Was Papias vom Presbyter Johannes an apostolischer Tradition empfangen haben will, ist "unhaltbare Fiktion. ... Also waren die entscheidenden Tatsachen dem Papias unbekannt; an ihre Stelle setzt er unhistorischen und unrealistischen Unsinn. Damit verliert er jedes Stimmrecht in der Diskussion über den Ursprung der Evangelien". Ebd., 70. Ähnlich Niederwimmer, Frage, 185: "...Papias-Notiz ... ist zur Gänze eine literarische Fiktion" Dagegen Hengel, Martin: Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums, in: Cancik, Hubert (Hg.): Markus-Philologie, Tübingen 1984, 1-45, hier: 6: "Vermutlich beruht diese Papias-Irenäusüberlieferung auf einer alten Tradition, der man Vertrauen schenken kann."

¹⁶ Körtner, H.J. Ulrich: Papias von Hierapolis, Göttingen 1983, 13ff; zu Eusebius vgl. ebd. 85ff. Aber auch Körtner teilt das Urteil Niederwimmers und beurteilt "Papias' Mitteilungen eindeutig" als Fiktion (ebd., 17; vgl. auch 207).

¹⁷ Vgl. z.B. Gnlika, Mk I, 32. Gegen Hengel, Entstehungszeit, 6.

¹⁸ Vgl. Eusebius, h.e. 3.39.15. Vgl. auch Körtner, Papias, 212f. Körtner macht glaubhaft, dass die mangelnde Ordnung aufgrund der fehlenden Geburtsgeschichte und des abrupten Endes, wohl auch wegen dem gegenüber Mt als gering empfundenen Redestoff statuiert wurde.

¹⁹ So Vielhauer, Geschichte, 260; Diebner, Markus, 209f. Vor allem der zweite Vorwurf, dass Markus Jesus nicht persönlich kannte, also "weder aus dem Kreise der Jesusjünger noch aus dem weiteren der Apostel" stammt, bedeutet "ein Manko an Authentizität" (Diebner, Markus, 209), welches "auf Dauer ein vernichtendes Urteil über die kirchliche (religiöse) Verbindlichkeit und damit offiziell-liturgische Verwendbarkeit des MkEv.s bedeutet" hätte (ebd., 210). Dieses Manko wird durch die "unangreifbare Autorität Petri" (Vielhauer, Geschichte, 260) entkräftet. Diese m.E. überzeugende Deutung nimmt bereits der Markus-Rom-Tradition die historische Glaubwürdigkeit: Während eine Kritik des Papias eine ihm überkommene Tradition voraussetzt, ist dies bei seiner Verteidigung nicht mehr der Fall.

²⁰ Folgender Abschnitt soll noch nicht als Argumentation explizit für Alexandria verstanden werden. Ich möchte nur zeigen, dass die Argumente für Rom *beispielsweise* problemlos auf Alexandria übertragen werden können und eingedenk der zuvor beschriebenen Probleme relativiert sind. Die beschriebenen Latinismen verweisen auf jedes städtisches Zentrum im Römischen Reich mit - vermutlich - starker römischer Militär- und Verwaltungspräsenz. Vgl. aber Anm. 106.

²¹ Vgl. Jos Bell 4,656. Vgl. auch Zucker, Friedrich: Ägypten im Römischen Reich, in: Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Bd. 104, Heft 7, Berlin 1958, 4-23, hier: 7; Vgl. weiter: DNP I, 466.

Flottenstützpunkt waren bei der Provinzhauptstadt Alexandria stationiert.²² Auch wenn die Römer für ihren Beamtenapparat oft Einheimische heranzogen, wird die Verwaltungsspitze in der Provinzhauptstadt doch römisch besetzt gewesen sein. Es braucht nicht viel Phantasie, um in der alexandrinischen Gemeinde auch Römer zu vermuten. Sollte Mk in Alexandria entstanden sein, wird der Evangelist zumindest auch Römer im Blick gehabt haben, welche für ihren Dienst extra aus ihrer Heimat gekommen – kulturell also "lateinisch" geprägt waren. Der Zugang zur lateinischen Sprache und zum römischen Münzsystem (Mk 12,42) war in Alexandria wohl gegeben, ein Centurio (Mk 15,39) und ein Praetorium (Mk 15,16) dürfte zumindest einem Teil der alexandrinischen Gemeinde vor Augen gestanden haben.

Ein lateinischer Begriff spricht sogar gegen Rom: Hinter dem Dämon Λεγιών in Mk 5,1ff verbirgt sich eine Spitze gegen die Römer, und zwar als Besatzungsmacht(!), denn "Legion" bittet Jesus, sie nicht aus dem Land zu vertreiben.²³

b.) *Syrien*: Der syrische Raum mit dem Zentrum Antiochia kommt auf den ersten Blick gegenüber Rom eher als Abfassungsgebiet in Betracht: Jesu vereinzelte Ausflüge in die syrischen Randgebiete und der Zugang des Evangelisten zu einer reichhaltigen Jesusüberlieferung scheinen dafür zu sprechen. Jüdische Fragen spielen bei Markus eine Rolle, bei aller Distanz ist auch eine gewisse Nähe zum Judentum spürbar. Allerdings konnte diese These bisher nicht befriedigend gestützt werden, zu allgemein und unspezifisch sind die Hinweise. Zudem ist die Bezeichnung der Frau in Mk 7,26 als Συροφουνίκισσα für den syrischen Raum unsinnig, Phönizierin hätte gereicht. In anderen Gebieten des Reiches – ob nun Rom (so Hengel) oder z.B. Alexandria – hat die Bezeichnung aber Sinn, "dort konnte man zwischen den sehr viel vertrauteren Puniern, als Λιβυφονίκες um Karthago, und den Phöniziern, die zur Provinz Syrien gehörten, deutlich unterscheiden."²⁴ Überhaupt scheinen die geographischen Patzer des Evangelisten, die sich auch im Bereich von Tyros, Sidon und der Dekapolis ausmachen lassen, eher gegen diese Gebiete als Abfassungsort zu sprechen.²⁵

Wer die räumliche Nähe Syriens zu Palästina und damit zur Jesusüberlieferung stark machen möchte, sollte bedenken, dass z.B. Alexandria ähnlich weit von Jerusalem entfernt war wie etwa Antiochia. Zudem ist Ägypten das klassische Exil- und Reiseland der Juden – ein reger Verkehr zwischen Palästina und der größten und einflussreichsten jüdischen Diasporagemeinde²⁶ in Alexandria darf vorausgesetzt werden. Prinzipiell lassen sich die Argumente für Syrien auch problemlos auf Alexandria übertragen (Entfernung zur Jesusüberlieferung, reger Verkehr und Austausch, Reibung an starker jüdischer Diasporagemeinde, Heidenchristen). Dann allerdings würden die geographischen Defizite im syrischen Raum kein Problem mehr darstellen.

c.) Die dritte Antwort, dass es nicht möglich sei, den Entstehungsort zu ermitteln, ist wahrscheinlich die momentan konsequenteste und beste. Aber sie ist natürlich so wenig befriedigend, dass man sich doch hoffentlich nicht allzu lange damit zufrieden geben wird. Vielleicht können ja meine nachfolgenden Gedanken eine erneute fruchtbringende Diskussion und Forschung anregen, da sie durchaus neue Impulse beisteuern können und den Blick der

²² Vgl. Jos Bell 2,387.494, 4.606. Vgl. DNP I, 165 und die Verwaltungskarte auf S. 164. Einen guten Überblick über das Thema lateinischer Sprache in Ägypten bietet Kramer, Johannes (Hrsg.): *Glossaria bilingua altera*, München/Leipzig 2001, 8ff. Er zeigt, dass in höheren Ämtern die übliche Sprache Latein war. Gleiches gilt für Heer: "Beim Militär war selbstverständlich das Lateinische die alles dominierende Sprache ...". Ebd., 10.

²³ Vgl. V. 10. Zur Deutung vgl. Gnlika, Mk I, 205. Zur $\pi\kappa$ Verwendung von $\chi\omega\rho\alpha$ vgl. Mk 1,5; 6,55.

²⁴ Hengel, Entstehungszeit, 45. Vgl. auch Niederwimmer, Frage, 182.

²⁵ Vgl. Niederwimmer, Frage, 178ff. Vgl. z.B. das Problem der Verlegung Gerasas in unmittelbare Nähe zum See Gennesaret in Mk 5,1.14f. Gerasa liegt aber zwei Tagesreisen vom See entfernt! Vgl. aber auch 7,31.

²⁶ Vgl. Schimanowski, Gottfried: *Alexandrien und seine jüdische Gemeinde in hellenistischer Zeit*: www.schimanowski.com/gottfried/theologie/doc/Alexandrien.pdf, S.1 (Aufgerufen 7.3.2003).

Exegeten in eine bisher kaum beachtete Richtung lenken. Das soll – neben der eigenen Klärung dieser Frage – mein Ziel sein.

II. Ein Versuch, die mk Gemeinde in Alexandria zu verorten

Dieser Versuch wurde – wie bereits gesagt – in der neuzeitlichen Exegese mit Ausnahme von G.M. Lee²⁷ noch nicht unternommen. Dabei ist die Verortung in Alexandria aufgrund von Traditionskritik späterer Schriften mindestens ebenso möglich wie die Verortung in Rom.²⁸ So kommt es auch wiederholt vor, dass Befürworter Roms, welche ja der altkirchlichen Tradition ein gewisses Vertrauen entgegenbringen (müssen), als Alternative oder zweite Wahl Alexandria vorschlagen.²⁹

Die Suche nach Ägyptizismen in Mk dürfte wenig Erfolg haben, Alexandria "war eine selbständige griech. Polis und gehörte nicht zu Ägypten"³⁰. In wie weit ägyptische Eigentümlichkeiten dennoch bei Mk spürbar sind, soll u.a. im Folgenden gezeigt werden.

a.) *Die Tradition:*³¹ Eusebius kennt neben dem Abfassungsort Rom (h.e. 2.15) auch eine ägyptische Variante: "Es ist aber überliefert (φασιν - s. Anm. 36), dass dieser [Markus] sich als erster nach Ägypten aufmachte und das Evangelium, das er bereits (δὴ) niedergeschrieben hat, verkündete und so als erster Gemeinden³² in Alexandria selbst gründete."³³ Johannes Chrysostomus zieht später konsequente Schlüsse: "Ebenso habe Markus in Ägypten auf Bitten seiner Schüler das gleiche [d.h. Abfassen des Ev., TR] getan" (Mt.Hom. 1,3).³⁴ Eusebius ist aber der Papiasüberlieferung verpflichtet und so wird er den etwas nachdenklich wirkenden Teilsatz ὁ δὴ καὶ συνεγράφατο auf die vorangehenden Ausführungen über die Entstehung in Rom bezogen haben (δὴ!). Letztendlich muss er beide Traditionen harmonisieren.³⁵ Auch wenn diese Notiz erst aus der ersten Hälfte des 4. Jh.s stammt, ist die

²⁷ Lee, Georg Mervyn: Eusebius on St Mark and the Beginnings of Christianity in Egypt, in: StPatr XII, Berlin 1975, 422-431. Lee untersucht aber nur die Traditionsentwicklung der Markus-Alexandria-Tradition, wie sie bei Eusebius sichtbar wird. "The fact of Mark's visit [in Alexandria, TR] is my only concern."

²⁸ "Fast ebenso hoch hinauf wie die Tradition von dem römischen Aufenthalte des Markus [...] lässt sich die Ueberlieferung von seinem Aufenthalte in Alexandrien und Aegypten verfolgen." Lipsius, Richard Adelbert: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Band II / 2, Amsterdam 1976, 322.

²⁹ Caspar René Gregory (Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1909, 760f) würde neben Rom, "sollte jemand damit [...] unzufrieden sein", Ägypten vorschlagen, "das überlieferte Land der Tätigkeit des Markus." Gregory selbst bleibt "noch" bei Rom. Auch in Hengels Untersuchung (Hengel, Entstehungszeit, 7, Anm. 24; 43, Anm. 160) wird der Möglichkeit einer Entstehung in Ägypten implizit ein gewisser Raum gegeben.

³⁰ DNP I, 464. Vgl. auch Zucker, Ägypten, 8: "...das übrigens nach römischer Ordnung nicht in, sondern an Ägypten (ad Aegyptum, πρὸς τῇ Αἰγύπτῳ) lag ...".

³¹ Es soll an dieser Stelle keine umfassende Abhandlung über die Markus-Alexandria-Tradition geboten werden, sondern es wird versucht, die frühesten erreichbaren Stufen dieser Tradition zu ermitteln. Ein guten Überblick über die Traditionsentwicklung findet sich z.B. bei Lipsius, Apostelgeschichten, II/2, 321ff.

³² Gegenüber der traditionellen Übersetzung mit "Kirche" legt der undeterminierte Akk.-Pl. ἐκκλησία wohl meine Übersetzung nahe.

³³ H.e. 2.16.1: Τοῦτον δὲ [Μάρκον] πρώτον φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στείλαμενον, τὸ εὐαγγέλιον, ὃ δὴ καὶ συνεγράφατο, κηρύξαι, ἐκκλησίας τε πρώτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι. Dt. Übers.: TR.

³⁴ Chrysostomus, Johannes: Kommentar zum Evangelium des Hl. Matthäus, Bd. II, übersetzt von Dr. P. Joh. Chrysostomus Baur, Kempten/München 1916, 18. Auch in einem Codex aus dem 13. Jh – einem Evangeliumsprolog - findet sich die Überzeugung, dass das Markusevangelium in Alexandria geschrieben wurde. 114 = ε 1314 EvgCod. Sinai. Text in: Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt. Hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte von Hermann Freiherr von Soden. Bd. I/1. Göttingen ²1911, 312 und Hengel, Entstehungszeit, 7, Anm. 27.

³⁵ Eine Harmonisierung findet sich auch - zeitlich zwar etwas später und sicher von Eusebius abhängig - bei Epiphanius (haer 51.6.10): "... und nachdem er es geschrieben hatte, wurde er vom heiligen Petrus in das

Ägyptentradition doch älter. Das $\phi\alpha\sigma\iota\nu$ darf, wie Georg Mervyn Lee deutlich gezeigt hat, nicht im Sinne von "Hörensagen" verstanden werden, sondern weist auf eine feste, sehr wahrscheinlich schriftliche Überlieferung in Form einer "Patriarchal list or chronicle"³⁶ "But a list may be historical at one end and trail off into legend at the other."³⁷ Das " $\tau\acute{o}$ $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$ " bei Eusebius lässt immerhin vermuten, dass diese Tradition auch das Evangelium ursprünglich in Ägypten verortet hat.

Vielleicht könnte Hippolyt von Rom (170 - 235) den Evangelisten Markus als Bischof von Alexandria gekannt haben.³⁸ Wahrscheinlich handelt es sich aber bei dem Hippolyt-Fragment über die 70 Apostel nur um eine Fälschung.³⁹

Laut Theodor Schermann gelangt man mit monarchianischen Markus-Prologen bis ans Ende des 2. Jh.s,⁴⁰ so dass man diesen Zeitraum unabhängig von der Echtheitsfrage des Hippolytfragments, aber eingedenk der geschilderten Ergebnisse Lees für die Markus-Alexandria-Tradition dennoch annehmen kann. Außerdem glaubt Lipsius eine Chronik, in der Markus an der Spitze der alexandrinischen Bischöfe steht, auf ca. 190 n.Chr. datieren zu können.⁴¹ Diese habe Eusebius später – vermittelt durch Julius Afrikanus – als Quelle gedient.⁴² "Daneben benutzte Eusebios ein altes alexandrinisches Bischofsverzeichnis,

Gebiet von Ägypten geschickt." (Übs.: TR). Vgl. auch die Harmonisierung bei Hieronymus, De virt. VIII, Text z.B. in: Synopsis Quattuor Evangeliorum, Hrsg. v. Kurt Aland, Stuttgart 1969, 546. Hieronymus ist deutlich erkennbar von den bereits beschriebenen Traditionen abhängig. Im 4.Jh. wird die Verbindung beider Traditionen bereits kirchenpolitisch genutzt: In einem Brief von Damasus - wahrscheinlich von 382 - heißt es bezüglich der Frage der Vorrangstellung der Bischofsstühle: "Der zweite Stuhl ist in Alexandria im Namen des seligen Petrus von seinem Schüler, dem Evangelisten Markus, geweiht worden, ...". Denzler, Georg: Das Papsttum, München 1997, 20.

³⁶ Lee, Eusebius on St. Mark, 427. Vgl. ebd. 425ff: Lee setzt sich mit einer Übersetzung des eusebschen $\phi\alpha\sigma\iota\nu$ als "hearsay" (425) auseinander und vergleicht die Verwendung von $\phi\alpha\sigma\iota$ bei verschiedenen griechischen Autoren (Cyril, Appian, Strabo u.v.a.; ebd. 425f). Am aussagekräftigsten ist der Vergleich zu Eusebius selbst. In h.e. 4.5.1f ist es "natural to construe $\phi\alpha\sigma\iota\nu$ as part of the information $\xi\zeta$ $\epsilon\gamma\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\nu$." (Ebd. 426). Mit seinem ausgesprochen gut belegten Ergebnis darf eine schriftliche Überlieferung keinesfalls ausgeschlossen werden, sie ist im Blick auf die von Lee dargestellten Beispiele sogar sehr wahrscheinlich. "I insist then [...] that Eusebius drew, not on 'hearsay', but on written records; in particular, a Patriarchal list or chronicle. That is what we should expect from the tireless reader and former *habitué* of the great library of Pamphilus. [...] Naturally the Alexandrian Church had its list of bishops; Eusebius would naturally have consulted it; and his $\phi\alpha\sigma\iota$ is an obvious way of indicating the anonymous compilers" (Ebd., 427). Vgl. auch Koep, Leo: Bischofsliste, in: RAC 2, Stuttgart 1954, 407-415, hier: 414: "Hier hat Euseb. die Africanus-Vorlage verbessert, in der Kirchengeschichte durch Umschreibungen wie $\acute{\alpha}\mu\phi\iota$ u.ä."

³⁷ Lee, Eusebius on St. Mark, 427.

³⁸ "Mark the evangelist, bishop of Alexandria". Hippolytus on the Seventy Apostles, in: Ante-Nicene Fathers, Vol. V, Appendix to the Works of Hippolytus, XLIX, unter: www.ccel.org/fathers2/ANF-05/anf05-20.htm (Aufgerufen 29.8.2003).

³⁹ Die Frage nach der Echtheit ist scheinbar noch nicht letztgültig geklärt, in der Regel geht man aber von Pseudepigraphie aus. Schermann bezeichnet in seiner gründlichen Untersuchung von 1907 den Text als Ps.-Hippolyt. (Vgl. Schermann, Theodor D.: Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen, Leipzig 1907, 156ff u.ä. Vgl. auch Lipsius, Apostelgeschichten, II/2, 328f). Trotzdem urteilt man heute noch mit Vorsicht, so Ante-Nicene Fathers, Vol. V, Appendix to the Works of Hippolytus, XLIX, Anm. 150: "Probably spurious, but yet antique." Mitunter wird die Echtheit auch als selbstverständlich vorausgesetzt, so: Smith, Clyde Curry: Mark the Evangelist. www.gospelcom.net/dacb/stories/egypt/markthe_evang.html (Aufgerufen: 19.5.2003). Ich stimme allerdings aufgrund Schermanns Untersuchung dagegen.

⁴⁰ Vgl. Schermann, Propheten- und Apostellegenden, 287. Vgl. auch ebd. Anm. 1. Er bezieht sich auf Jülicher, Adolf: Marcus im NT, in: RE³ 12, Leipzig 1903, 288-297, hier: 290.

⁴¹ Vgl Lipsius, Apostelgeschichten, II/2, 323 und Ders.: Neue Studien zur Papstchronologie, in: JPTh 6 (1880), 233-307, hier: 248. Leider macht er nicht ausreichend deutlich, wie er zu dieser Datierung kommt.

⁴² So auch Koep, Bischofsliste, 414: "Die Synchronisierungsdaten [der Liste, TR] lassen sich bis z.J. 221 auf die Africanus-Chronik zurückführen."

welches, wie es scheint, schon jener Chronik zu Grunde lag.⁴³ Während schon bald das Bemühen um zeitliche Parallelisierung mit der römischen Bischofsliste einsetzte,⁴⁴ wusste jenes "älteste alexandrinische Bischofsverzeichnis, welches [...] Eusebius aus einer zweiten Quelle noch in völlig unversehrter Gestalt erhalten ist, [...] von solchen Gleichzeitigkeiten noch nichts."⁴⁵ Wenn Lipsius Recht hat, wäre jene Quelle von Rom völlig unabhängig und unbeeinflusst – was prinzipiell ein hohes Alter vermuten lässt – und die Ägypten-Tradition könnte kaum aus der Rom-Tradition heraus entwickelt worden sein, etwa, da "es zu nahe [lag, TR], den Dolmetscher an gleichem Orte wie den Meister arbeiten zu lassen."⁴⁶

Die durchaus faszinierende, wenn auch etwas hypothetische Erklärung Diebners, wie es zur sekundären Verbindung von Markus und Ägypten gekommen sei, ist mit einer voreusebschen Datierung dieser Tradition, zu der ich – selbst wenn einzelne Datierungen im Detail unsicher sein mögen – mit hoher Wahrscheinlichkeit gelange, hinfällig.⁴⁷ An dieser Stelle stellt sich überhaupt die Frage nach der "Erfindbarkeit" der Markus-Ägypten-Tradition. Diebner bemüht sich, eine Erklärung für ihr Zustandekommen zu liefern, dabei bleiben aber wie gesagt m.E. zu viele Fragen offen. Zu Recht weist Lee darauf hin, dass Alexandria als zweitgrößte und kulturell wohl bedeutendste Stadt der römischen Welt einen apostolischen Patron verdient hätte.⁴⁸ Wenn Petrus und Paulus nicht mehr 'zu haben waren', hätte sich doch wenigstens Matthäus angeboten, zu dem es ja von Haus aus mit seiner Überlieferung der 'Flucht nach Ägypten' (Mt 2,13ff) eine deutliche und in der koptischen Kirche bis heute äußerst wichtige legendär ausgebaute Verbindung gibt, – nicht aber der Verfasser des in der Regel am

⁴³ Lipsius, *Apostelgeschichten*, II/2, 323. Vgl. auch Ders., *Papstchronologie*, 261.

⁴⁴ Vgl. auch Anm. 35; 54.

⁴⁵ Lipsius, *Papstchronologie*, 261. Vgl. die Rekonstruktion dieser Quelle ebd., 261f. Zur Bemühung der zeitlichen Parallelisierung vgl. Lipsius, *Apostelgeschichten*, II/2, 323. Man ist von der Sicherheit, mit der Lipsius seine Ergebnisse vorträgt, etwas abgeschreckt. Die Grundaussage wird aber durch die eben beschriebenen Ergebnisse Lee's (s. Anm. 36, vgl. auch Schermann - Anm. 40) und Koeps (Bischofsliste, 414) gestützt (vgl. Anm. 42).

⁴⁶ Jülicher, *Adolf. Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen ⁵¹⁶1921, 279. (In der vermuteten römischen Niederschrift des Evangeliums scheint Jülicher wohl keine Arbeit zu sehen.) Eine Entwicklung aus der Rom-Tradition wird m.E. schwer zu begründen sein (siehe dazu Anm. 47).

⁴⁷ Vgl. Diebner, *Markus*, 214f. (Er formuliert durchaus vorsichtiger, als es in der kurzen Zusammenfassung geschehen kann.): In der Diokletianischen Verfolgung übertrugen äg. Christen den von Rom bekannten Tarnnamen "Babylon" auf das älteste Stadtgebiet von Kairo, vermutlich aufgrund der römischen Befestigungsanlage. Infolge dessen deuteten äg. Christen das "Babylon" im 1Petr als Kairo und dachten nun, dass Petrus und Markus in Ägypten waren. Somit liegt die Geburtsstunde der Markus-Ägypten-Tradition zwischen 303 (Beginn der Verfolgung) und 324 (Eusebius' h.e.). Aber wie soll man sich das vorstellen? Während die Frage, warum sich dann die Markustradition besonders mit Alexandria, nicht aber mit Kairo verbunden hat, mit dem Hinweis auf die außerordentliche Bedeutung Alexandrias – wenn auch unbefriedigend – beantwortet werden könnte, ist anderes ganz schwierig: Wie denn konnte die zu dieser Zeit festgegründete Petrus-Rom-Tradition so einfach nach Ägypten verlagert werden? Und wenn doch, wieso hatte diese Verlagerung keinerlei traditionsbildende Auswirkungen in Ägypten?! (Also: Warum wurde der weitaus attraktivere Petrus nicht zur koptischen Identifikationsfigur? [So auch Lee, Eusebius on St Mark, 429, der ebenfalls den Hinweis auf das äg. "Babylon" – "the suburb of Memphis" - bietet: "Yet Peter has never ousted Mark from the primacy; such is the firmness of the Marcan tradition."] Wenn die lokale Übertragung von Petrus kein Problem darstellte, dann dürfte wohl auch nicht die Konkurrenz zu Rom als Problem empfunden worden sein. Diese Konkurrenz bestand schließlich auch bei Markus! Selbst ein noch so kurzer [vermuteter] Aufenthalt des "römischen" Petrus in Ägypten hätte vermutlich eine Traditionsbildung in Gang gesetzt, die der koptischen Kirche so wichtig gewesen wäre, dass man heute mit Sicherheit etwas davon wüsste.) Aufgrund dieser Probleme lehne ich Diebners These ab. Zum Fehlen der Markus-Ägypten-Tradition bei Clemens und Origenes, auf welche Diebner hinweist, vgl. Anm. 53. Auch Lee (Eusebius on St Mark, 424f) lehnt das Argument der "silence of the early Alexandrian Fathers" ab: "Clement and Origen were not Church historians or Church politicians; their horizon was ecumenical, not provincial."

⁴⁸ Vgl. Lee, Eusebius on St. Mark, 428.

wenigsten beliebten Evangeliums,⁴⁹ welches zudem aufgrund der fehlenden Apostolizität des Verfassers umstritten ist, wie Papias zeigt.⁵⁰ Man müsste dann behaupten, dass das markinische Patronat aus kirchenpolitischem Kalkül von Rom in Alexandria installiert worden sei und Alexandria sich in diese Rolle gefügt habe.⁵¹ Aber ist das vorstellbar?⁵² In die zweite Hälfte des 2. Jh.s kommt man vielleicht auch mit dem umstrittenen Brief des Clemens von Alexandria an Theodorus. Dieser wird inzwischen von einem großen Teil der Exegeten Clemens zugeschrieben.⁵³ Dort finden sich wiederum beide Traditionen und natürlich auch die Notwendigkeit der Harmonisierung.⁵⁴ Auch Clemens folgt Papias und sieht die Entstehung des Evangeliums in Rom,⁵⁵ aber er lässt Markus sofort nach der Abfassung nach Ägypten reisen. Clemens kennt offenbar Ägypten als Wirkungsgebiet des Evangelisten,⁵⁶ die Abfassung des Evangeliums in Rom ist in dem Bericht von Clemens eher eine kleine, etwas sperrig wirkende Episode im Leben des Markus. Das in diesem Brief

⁴⁹ Vgl. aber die nachfolgende Untersuchung zu Salome: Mk war wohl zunächst in Ägypten stark in Gebrauch.

⁵⁰ Vgl. Anm. 19.

⁵¹ Vgl. Brief von Damasus in Anm. 35.

⁵² Ich warte geduldig auf die Reaktionen auf diese These. Vielleicht gibt es ja doch andere und bessere Erklärungen für ein sekundäres Zustandekommen der Markus-Alexandria-Tradition. Vorläufig halte ich diese Tradition jedoch für kaum erfundbar.

⁵³ Vgl. Treu, Ursula (Hg.): Clemens Alexandrinus, 4.Bd., Berlin²1980, XVIIIf / Smith, Morton: Auf der Suche nach dem historischen Jesus, Frankfurt/Berlin/Wien 1974, 39ff. Text in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher, Bd. I, Tübingen⁶1990, 92. Griech.: Treu, Clemens, XVIIIf. Dagegen Lührmann, Dieter: Fragmente apokryph gewordener Evangelien, Marburg 2000, 182f. Das Argument (vgl. Schneemelcher, 91, Anm.5), dass Clemens die Markus-Ägypten-Tradition nicht kenne, somit der Brief auch nicht von Clemens sein könne, überzeugt nicht. Man bedenke, in welchem Zusammenhang die beiden sonstigen Aussagen von Clemens stehen. Sowohl in (Euseb.) h.e. 6.14.6f als auch in h.e. 2.15.1f geht es mit unterschiedlicher Betonung ausschließlich um die Entstehung des Evangeliums und seine von Petrus abgeleitete Apostolizität. Im Kontext von h.e. 2.15.1 berichtet Clemens ausführlich von der Predigt des Petrus in Rom (2.14.1ff) und auch in 2.15.2 hat Clemens wieder ganz Petrus (Subjekt) im Blick. Das Interesse an Markus richtet sich hier also einzig auf seine Verbindung zu Petrus. Es besteht für Clemens überhaupt kein Grund, an dieser Stelle über die Verbindung des Markus zu Alexandria zu berichten. Gleiches lässt sich für 6.14.6f sagen: dort geht es im Kontext allein um die kanonischen Schriften, speziell um die vier Evangelien und ihre Entstehung. Ein Eigeninteresse an der Person des Markus lässt sich nicht feststellen. Im Brief des Clemens an Theodorus geht es nun aber inhaltlich um eine Schrift, die in Alexandria entstanden sein soll und sich wohl auch dort befindet. Da diese Schrift Markus zugeschrieben wird, muss Clemens an dieser Stelle die ihm bekannte Markus-Alexandria-Tradition einbringen. Auch hier kann man nicht von einem Eigeninteresse an der Person des Markus sprechen, sondern Clemens sieht sich aus inhaltlichen Gründen genötigt, die markinische Wirksamkeit in Alexandria zu erwähnen und diese mit der Markus-Rom-Tradition zu harmonisieren.

⁵⁴ Zuntz (Marci, 68) findet bei Eusebius und Clemens auch an anderer Stelle, nämlich bei der Frage, ob Markus sein Ev. vor oder nach dem Tod des Petrus geschrieben hat, "die Absicht, die Römische und die Alexandrinische Tradition miteinander auszugleichen." Es geht nach Zuntz (ebd.) darum, "die offenbar fest gegründete alexandrinische Tradition beizubehalten, zugleich aber die Priorität Roms vor Alexandria zu demonstrieren."

⁵⁵ Eindeutig: Eusebius, h.e. 6.14.6. Vgl. aber Anm. 13.

⁵⁶ Es gibt eine breite legendäre Ausgestaltung der Wirkungszeit in Ägypten, aus der man schwerlich konkrete historische Schlüsse ziehen kann. Allerdings sollte man sich fragen, warum diese Legendenbildung gerade in Ägypten entstanden ist. In Verbindung mit den in diesem Abschnitt beschriebenen Beobachtungen mag es angehen, hinter den äg. Markuslegenden folgende historische Erinnerung zu vermuten: Entweder gab es in Ägypten einen Mann von großer kirchlicher Bedeutung mit dem Namen Markus, dem man das Evangelium zugeschrieben hat oder Mk hat dort wirklich seinen historischen Ort. (Die Verbindung des Evangeliums mit dem Namen Markus kann durchaus auf historischen Erinnerungen beruhen. Vgl. Schenke, Ludger: Das Markusevangelium, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988, 29; vgl. auch Vielhauer, Geschichte, 347: "Gleichwohl haftet der Name Markus in der mündlichen Tradition an diesem Buch; andernfalls hätte man, als es galt, das Buch unter apostolische Autorität zu stellen, wohl einen prominenteren Mann zum Verfasser erkoren.") Vgl. auch Zuntz, Marci, 68: "... der Hl. Markus gehört ja wesentlich nach Ägypten und nicht nach Rom; von Alexandria, nicht etwa von Rom sollen seine Gebeine ... nach Venedig gebracht worden sein."

zitierte "Geheime Markusevangelium"⁵⁷ zeigt, dass in Alexandria sogar eine zweite erweiterte Fassung eines Evangeliums existierte, die Markus (fälschlich) zugeschrieben wird. Das "Geheime Evangelium nach Markus" zeigt möglicherweise, welche Bedeutung Markus und die Markustradition(sbildung) im Ägypten des 2. Jhs hatte. Clemens scheint davon überzeugt, dass diese Texte von Markus stammen, d.h. dass er ein zweites Evangelium in Ägypten geschrieben hat. Auch hier lässt sich *vielleicht* eine Harmonisierung vermuten: wenn zwei Traditionen von der Abfassung des Evangeliums an verschiedenen Orten berichten, warum lässt man dann den Evangelisten nicht einfach zwei Versionen schreiben?⁵⁸ Eine Reihe von namhaften Exegeten hält den Clemensbrief allerdings für eine Fälschung – man wird gut beraten sein, sich bei der Argumentation nicht allzu sicher auf ihn zu stützen. Bei einem letzten vagen Versuch richten sich die Augen auf Demetrius. Dieser bestieg im Jahr 189 den Bischofsstuhl in Alexandria. Flavian, ein Bischof von Ephesus, soll nun berichten,⁵⁹ dass es in Folge einen großen Skandal gab, weil Demetrius verheiratet war. Er war der zwölfte Bischof und "no one" seiner Vorgänger "had sat upon the archiepiscopal throne of Saint Mark the Evangelist, who was no virgin"⁶⁰ (ΤΗΝΤΑΡΤΙΕΠΟΣ ΤΙΝ Ἡ ΦΑΓΙΟΣ ἸΑΡΚΟΣ ΠΕΧΑΓΓΕΛΙΣΤΗΣ)⁶¹. Hier zeigt sich möglicherweise Folgendes:⁶² Die Gegner des Demetrius wissen über Anzahl und Lebensweise der ersten elf Bischöfe Bescheid und können sich darauf berufen. Flavian erkennt den beschriebenen Sachverhalt (d.h. die elf zölibatär lebenden Bischöfe) in seiner Verteidigung des Bischofs ganz selbstverständlich an und muss sich auf andere Argumente stützen, welche die Ehrbarkeit der Ehe etc. herausstellen. Hier kann den Gegnern von Demetrius' Ehe eine alexandrinische Bischofsliste, bzw. mit Blick auf die überlieferte Ehelosigkeit eine Art Chronik zur Verfügung gestanden haben, welche die Bischöfe auf dem "archiepiscopal throne of Saint Mark the Evangelist" kannte. Da polemische Vorwürfe, welche man redlich bemüht ist zu entkräften, schwerlich ohne Anhaltspunkt selbst erfunden werden, kann man dieser Überlieferung zunächst einmal sehr vorsichtig ein gewisses Vertrauen entgegenbringen. Natürlich kann es sich bei dem erwähnten

⁵⁷ Zur Diskussion über die Frage der Echtheit vgl. Merkel, H.: Das "geheime Evangelium" nach Markus, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher, Bd. I, Tübingen 1990, 89ff. M.E. handelt es sich um eine "Markuskopie" mit joh. Einflüssen. So befindet sich der halbnaakte Mann von Frag. I II 7ff in wörtlicher Übereinstimmung mit dem in Mk 14,51 (περιβεβλημένος οὐδὲνα ἐπὶ γυμνοῦ). Doch während in Mk 14,51f ein atl. Wort (Am 2,16) im Hintergrund steht und evtl. die Stelle interpretiert, fehlt solches im "Geheimen Evangelium", es fehlt überhaupt jede Verbindung zur Jüngerflucht. Dadurch ist es möglich, dass der Text in Frag. I II 7ff als eine Art homosexueller Akt (vgl. Merkel: Geheime Evangelium, 90, in: Schneemelcher, Apokryphen) zwischen Jesus und dem Jüngling, "den Jesus liebt" missverstanden werden kann.

⁵⁸ Diese Deutung ist für sich betrachtet äußerst spekulativ oder gar ironisch, im Zusammenhang aber mit dem bereits Gesagten immerhin erwägbare.

⁵⁹ Erstmals ediert von Budge, E. A. Wallis: Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of upper Egypt, London 1914, koptisch: S. 137-156, engl.: S. 390-408. Quelle: Brit. Mus. MS. Oriental, No 6783. Bedauerlicherweise befriedigt die kritische Einführung kaum, Datierung etc. fehlen. Die Kopie stammt aus dem Jahr 1003 oder 973 (ebd. XX). Die Existenz eines ephesischen Bischofs Flavian zu verifizieren erscheint ausgesprochen schwierig, in der bei R. Janin (Ders.: Éphèse, in: DHGE 15, Paris 1963, 554-65, hier: 557-561) aufgeführten Übersicht über die ephesischen Bischöfe findet sich ein solcher nicht. Auch Lee benutzt diese Schrift für seine Argumentation (Lee, Eusebius on St. Mark, 492f), wendet aber ein: "I cannot vouch for the authenticity of this work – Coptic translators seem to have had a predilection for spuria but I see no reason to doubt its accuracy." (Ebd. Anm. 3). Ich erwähne diese Schrift nur einer anvisierten Vollständigkeit wegen und halte mich mit ihr bei der Argumentation zurück, zumal diese auch nicht auf dieses Dokument angewiesen ist.

⁶⁰ Budge, Coptic Martyrdoms, 395.

⁶¹ Ebd. 142, Z. 5f.

⁶² Vgl. zum nächsten Abschnitt Lee, Eusebius on St. Mark, 492f.

Stuhl des Markus⁶³ auch nur um eine Interpolation aufgrund der Markus-Alexandria-Tradition handeln, aber auch in diesem Fall wäre der Konflikt um Demetrios noch von einem gewissen Nutzen, bestätigt er doch evtl. die Existenz einer alexandrinischen Bischofsliste oder -chronik im 2. Jh. Aufgrund der dürftigen Hintergrundinformationen zu diesem Text, der zudem in seiner vorliegenden Gestalt relativ jung ist, kann ihm in der Argumentation kaum Gewicht beigemessen werden.

b.) *Mk 10,11f*⁶⁴ und das ägyptische Scheidungsrecht: Die Möglichkeit, dass die Frau den Mann entlässt und einen anderen heiratet, findet sich in den Evangelien nur bei Mk 10,12 (vgl. aber 1Kor 7,10.13). Diese privilegierte Stellung der Frau ist "mit der palästinensisch-jüdischen Rechtsauffassung von der Ehe nicht in Einklang zu bringen", lässt sich dagegen "mit dem griechisch-römischen und jüdisch-ägyptischen Scheidungsrecht vereinbaren"⁶⁵. Hier hat man auf den ersten Blick kein Argument, das ausdrücklich auf Ägypten verweist, da ähnliche Aussagen auch in anderen Teilen des Römischen Reiches außerhalb Palästinas möglich gewesen sein können. Allerdings gibt es deutliche Parallelen zu vier Papyri von der ägyptischen Insel Elephantine.⁶⁶

Berger zieht noch weitere Parallelen: im Hintergrund von Mk 10,11f steht "die Ausdehnung der Treuepflicht auf den Mann, der Charakter der Ehescheidung als Vertragsübertretung und die weitere Auslegung des 6. Gebotes im Allgemeinen."⁶⁷ Dieser Hintergrund besteht auch bei Philo von Alexandria, Ps Sal und "im ältesten griech. Ehevertrag Pap Elephantine 1" und verweist darauf, dass Ehescheidung in "der gräko-ägyptischen hellenistischen Zeit" scheinbar in Verruf geriet. "Bei Philo wie bei Mk ist Ehebruch auch bei legaler Scheidung gegeben und besteht in der Verletzung der Treuepflicht gegenüber der Frau". Somit steht Mk 10,11f hier in einer (Auslegungs-)Tradition, die, obwohl vermutlich in anderen Gebieten vorhanden, in Ägypten verstärkt sichtbar wird.

⁶³ Hierbei handelt es sich natürlich zuallererst um formelhafte Sprache, die keine konkreten Schlüsse zulässt. Die Frage ist aber auch hier, wieso gerade der alexandrinische Stuhl diesen Namen bekam. Da die Datierung der Schrift unsicher ist, muss es aber bei dieser Frage bleiben.

⁶⁴ Zur Exegese, redaktionskritischen Beurteilung etc. verweise ich auf meine gerade entstehende Dissertation "Das Mariageheimnis bei Markus - Familie als Gegenstand markinischer Theologie und dessen paradigmatische Ausgestaltung an der Gestalt der Maria von Nazareth."

⁶⁵ Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus, Bd. II, Neukirchen-Vluyn ⁵1999, 75.76ff. So auch Berger, Klaus: Die Gesetzesauslegung Jesu, Teil I: Markus und Parallelen, Neukirchen-Vluyn 1972, 558. Die Auffassung, dass das aktive Scheidungsrecht der Frau in Palästina (nicht Diaspora!) nicht denkbar ist, teilen nahezu alle Exegeten. Zur Diskussion, ob "in einigen Bereichen des alten Judentums" die Frauen doch ein solches Recht besaßen, vgl. Brooten, Bernadette: Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben?, *EvTh* 42 (1982), 65-79 (Zitat: 65); dagegen Schweizer, Eduard: Scheidungsrecht der jüdischen Frau? Weibliche Jünger Jesu?, ebd., 294-300, spez.: 294-297; dann wieder Brooten, Bernadette: Zur Debatte über das Scheidungsrecht der jüdischen Frau, in: *EvTh* 43 (1983), 466-478. Brooten nutzt übrigens Urkunden der äg. Juden für ihre These (Elephantine vgl. *EvTh* 42, 67f; Kairoer Geniza-Urkunden nach Friedman vgl. *EvTh* 43, 470). Sie nimmt an, dass dieses (äg.) Scheidungsrecht vom Einfluss aramäischen (d.h. semitischen) Rechts geprägt ist (vgl.: *EvTh* 43, 471; vgl. auch ebd. 469). Die Entdeckung des Babatha-Archivs in der "Cave of Letters" am Toten Meer belegt für den Anfang des 2. Jhs n.Chr. (128 n. Chr.), dass jüdische Frauen wohl auch nach griechischem Eherecht verheiratet sein konnten (vgl. Riemer, Ellen: Das Babatha-Archiv: Schriftzeugnisse aus dem Leben einer jüdischen Frau vor dem Zweiten Aufstand, in: Kuhnen, Hans-Peter [Hg.]: Mit Thora und Todesmut, Stuttgart 1994, 94-106, hier: 101). Ob man von dieser relativ späten Zeit, zumal nach den Veränderungen des Jüdischen Krieges, Rückschlüsse auf die mk und vormk Zeit ziehen kann, ist fraglich. Die Sicherheit, mit der die aktive Scheidungsmöglichkeit der jüdischen Frau im 1. Jh. immer wieder abgelehnt wird, ist sicher zu hinterfragen. Es zeigt sich aber bisher kein Argument, welches verlangt, an dieser Stelle grundsätzlich anders zu urteilen.

⁶⁶ Vgl. Bammel, Ernst: Markus 10 11f und das jüdische Eherecht, in: *ZNW* 61 (1970), 95-101, hier: 96f. Vgl. dazu Gnilka, Mk II, 75, Anm 34; Berger, Gesetzesauslegung, 558.

⁶⁷ Dieses und die folgenden Zitate: Berger, Gesetzesauslegung, 560.

Auch in alten demotischen Eheverträgen⁶⁸ bzw. in der darin enthaltenen Scheidungsklausel gibt es deutliche Parallelen zu Mk 10,11f. Die Wiederheirat ist in den ägyptischen Urkunden nahezu immer im Blick, ja mit der Lösung der Ehe direkt verbunden. Der Unterschied zwischen den Urkunden und Markus 10,11f ist eher gering.⁶⁹ So stehen in vielen der von Lüddeckens untersuchten Verträge als Formel für eine Scheidung, d.h. für die damit verbundenen rechtlichen und finanziellen Konsequenzen: "Entlasse ich dich als Ehefrau und hasse ich dich und mache mir eine andere Frau zur Ehefrau als dich [, dann ...]"⁷⁰ oder in matrilokaler Form: "Entlasse ich dich als Ehemann und hasse ich dich und liebe ich einen anderen als dich"⁷¹. Die Möglichkeit der Eheauflösung durch die Frau findet sich in nahezu allen Urkunden. Während der Vorgang dieses Scheidungsaktes durch den männlichen Partner mit h^3c (entlassen) beschrieben wird,⁷² findet sich für die von der Frau initiierte Scheidung

⁶⁸ Der Zeitraum der von Erich Lüddeckens (Ägyptische Eheverträge, Wiesbaden 1960) untersuchten Schriften umfasst mehrere Jahrhunderte, so stammt Urk. 1 aus dem Jahre 879 v.Chr. und Urk. 52 aus dem Jahre 60 v.Chr. Die Zählung der Urkunden erfolgt chronologisch. Die überwiegende Mehrheit stammen aus dem 3. - 1. Jh. v.Chr. Vgl. Lüddeckens, Eheverträge, 367ff. Geographisch stammen die Urkunden aus verschiedenen Gebieten wie Theben, Edfu, Elephantine, Gebelen u.a. - es handelt sich also nicht um nur lokale oder zeitlich eng begrenzte Rechtsbräuche.

⁶⁹ Er besteht vor allem in der Einbeziehung des 6. Gebotes und dem formalen Unterschied zwischen einem rein juristischen und einem ethischen - der Form nach einem juristischen aber sehr nahestehenden - Urteils. Während für die Ägypter die Wiederheirat juristisch gesehen zur Scheidung zu zählen scheint bzw. diese mit der Wiederheirat ihren Abschluss findet, begegnet in Mk 12,11f eine ethisch-religiöse Bewertung der Wiederheirat als "Ehebruch". Bei beiden ist aber die reguläre Ehe mit der Kombination *Scheidung + Wiederheirat* zerstört. Der Form nach geht Mk 10,11f auf einen konditionalen Rechtssatz zurück!

[So: Laufen, Rudolf: Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums, Königstein/Ts.-Bonn 1980, 351. Vgl. auch ebd. 346f; Hoffmann, Paul: Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung, in: Conc(D) 6 (1970), 326-332, hier: 326; Schürmann, Heinz: Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe, in: ThJb (L) 1981, 147-164, hier: 154f. Gegen die Form eines Rechtssatzes sprechen: Gnlika, Mk II, 70; Dellling, Gerhard: Das Logion Mark. X 11 [und seine Abwandlungen] im Neuen Testament, in: NT 1 (1956), 263-274, hier: 271; Schaller, Bernd: Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung, in: Lohse, Eduard/Burchard, Christoph/Schaller, Bernd (Hrsg.): Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde, Göttingen 1970, 226-246, hier: 245f. Vgl. aber Schaller, ebd. 245: "Die konditionale Formulierung der Texte legt es nahe, die einzelnen Sprüche als kasuistische Rechtssätze zu bezeichnen und in ihnen Äußerungen des sich allmählich entwickelnden christlichen Gemeinderechts zu sehen." Das Fehlen einer Strafandrohung spricht nicht, wie Schaller meint, gegen die dem Logion zugrundeliegende Form eines Rechtssatzes, sondern sie zeigt, dass das Logion zur Paränese modifiziert wurde. Vgl. auch Hoffmann, Ehescheidung, 326. Zu einem knappen Überblick über diese Diskussion vgl. Trilling, Wolfgang: Zum Thema: Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament, in: Theologie und Glaube 74, 1984, 390-406, hier: 401f, Anm. 20. Trilling stimmt ebenfalls für die gesetzliche Formulierung. Ebd. 400f.] Man darf also den ursprünglichen 'Sitz im Leben' durchaus auch in einem ähnlichen Bereich vermuten. Vgl. Laufen, Doppelüberlieferungen, 346f. Vgl. auch Hoffmann, Ehescheidung, 326: "Jesus benutzt [...] zwar die Gesetzessprache, 'verfremdet' sie aber, um die gesetzliche Ebene zu durchstoßen und die Wirklichkeit [...] aufzudecken ...". Sowohl bei den äg. Urkunden als auch bei Markus wird der Sachverhalt in Konditionalsätzen ausgedrückt! Vgl. Lüddeckens, Eheverträge, 269.

Das bei Strack/Billerbeck (Mt, 311) abgedruckte palästinische Scheideformular weist dagegen formal große Unterschiede zu Mk 10 auf.

⁷⁰ $hw=j h^3c=t n hm.t mtw=j mst.f t mtw=j tr n=j k.t.s.hm.t n hm.t r.hr=t$ - Urk. 8, Lüddeckens, Eheverträge, 20f; so oder ähnlich in Urk. 1, 2, 8, 10, 13, 14, 16, 18-20, 22-29, 32, 35, 36, 38. Mitunter ist die Wiederheirat auch umschrieben: "ziehe ich eine andere Frau als dich vor" (z.B. Urk. 14) oder "ziehe ich eine andere Frau (zur) Ehefrau als dich vor" (z.B. Urk. 16). Lüddeckens setzt "vorziehen" mit "heiraten" gleich. Vgl. ebd., 271.

⁷¹ $hw=j h^3c=k n hj mtw=j mst=k mtw=j mr k.t h.t.r.r=k$ - Urk. 9 (ebd., 22f); ähnlich Urk. 7.

⁷² Vgl. ebd., 21. Weitere Übersetzungsmöglichkeiten für h^3c : lassen, verlassen, freilassen, aufgeben, werfen, legen. Vgl. Erman, Adolf/Grapow, Hermann: Wörterbuch der ägyptischen Sprache, Bd. III, Leipzig 1929, 227f. Vgl. auch Eriksen, Wolja: Demotisches Glossar, Kopenhagen 1954, 345. Eriksen übersetzt $h^3c n hm.t$ mit "Ehefrau verstoßen", im Blick auf die Grundbedeutung von h^3c mit "lassen / verlassen / freilassen" wird aber Lüddeckens die genauere Übersetzung haben. Mit Blick auf die gemeinsame Wohnstätte, welche in der

zumeist *šm* (*gehen*). Dahinter steht das differenzierte Verhältnis von Mann und Frau zur gemeinsamen Wohnstätte.⁷³ Da die Wohnung zumeist dem Mann gehört, "entlässt" er die Frau aus seinem Haus bzw. die Frau "geht" aus seinem Haus. In Urk. 7 und 9 wohnen die Eheleute wohl im Haus der Frau – daher "entlässt" hier die Ehefrau den Ehemann. Somit ist die Terminologie nicht grundsätzlich auf die Geschlechter festgelegt und es gibt eine direkte⁷⁴ begriffliche Entsprechung zu ἀπολύω (Mk 10,11f).⁷⁵ Urk. 8 zeigt eine solche sogar für Mk 10,11 und 12 – sowohl der Mann als auch die Frau kann den Partner "entlassen".

Die Argumentation über den Begriff des "Entlassens" wird durch die Parallelüberlieferung in Q 16,18 wieder relativiert. Hierbei stellt sich die bisher noch ungeklärte Frage,⁷⁶ welche Überlieferung die ursprünglichere ist. In der Regel wird mit einsichtiger Begründung Lk 16,18 als solche angesehen.⁷⁷ Allerdings führt man an anderer Stelle auch gute Argumente dafür an, dass bei Mk die ursprünglichste Form des vorsynoptischen Spruchs zu finden ist.⁷⁸ Laufen weist darauf hin, dass "die Form des konditionalen Relativsatzes ursprünglicher ist als die vereinfachende Partizipialkonstruktion"⁷⁹ – Markus also die ursprünglichere Fassung überliefert. Der Begriff des "Entlassens" ist allerdings in jedem Fall sehr wahrscheinlich einer vorsynoptischen Tradition zuzuordnen, die Verwendung dieses Begriffes bei Lk und Mt ist somit kaum von der redaktionellen Arbeit des Markus abhängig.

Regel dem Mann gehörte (s.u.), passt "entlassen" besser als "verlassen". (So allerdings Erman / Grapow, Wörterbuch III, 227).

⁷³ So Lüddeckens, Eheverträge, 272.

⁷⁴ Erman / Grapow (Wörterbuch III, 227) gibt für *ḥ3ʿ* als koptisches Äquivalent κφ (mit Suffix κλαα?) an. Förster gibt als Äquivalent für ἀπολύω κλαα-εβολ an. Vgl. Förster, Hans (Hg.): Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten, Berlin/New York 2002, 85. Nach Till bedeutet κφ oder κλαα= legen, setzen, lassen, mit dem Zusatz κλαα-εβολ bedeutet es freilassen, hinterlegen, ablegen. Vgl. Till, Walter, C.: Koptische Grammatik, Leipzig³1966, 323.

⁷⁵ Man ist bei der Bildung des Logions Mk 10,11f vermutlich auf den Begriff ἀπολύω festgelegt. Bereits in dem Streitgespräch über die Ehe Mk 10,2-9 wird die Begrifflichkeit für Scheidung von Dtn 24,1 LXX verändert. In Dtn 24,1 LXX *schickt* der Mann seine Frau *fort* (ἐξαποστελεῖ αὐτὴν ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ). Mk 10,4 bezieht sich direkt auf Dtn 24,1 LXX – allerdings *entlässt* (ἀπολύσαι) bei Markus der Mann sein Frau. Überhaupt finden sich im hebräischen Sprachraum für den Sachverhalt verschiedene Begriffe. Dtn 24,1ff benutzt רָצָה, was LXX mit ἐξαποστέλλω wiedergibt. Deutero- und Tritojesaja kennen רָצָה - "verlassen, entlassen" (vgl. Jes 54,6; 60,15; 62,4), LXX nutzt für die Übersetzung hier καταλείπω - für Markus ein für die Ehe eher förderliches Verb (Mk 10,7). Weiterhin findet sich רָצָה im Hiphil - "herausführen / wegschicken" (Esr 10, 3.19; J^b 14,1a-c). LXX übersetzt רָצָה in Esr 10,3 mit ἐκβάλλω und in Esr 10,19 mit ἐκφέρω. Häufig wird auch רָצָה - "vertreiben, verstoßen" gebraucht (Lev 21,7.14; 22,13; Nu 30,10; Ez 44,22; J^b 14,1c). Vgl. auch Strack/Billerbeck II, 23f. Hier wird רָצָה in J^b 14,1 mit "entlassen" übersetzt, was mit Blick auf die Grundbedeutung "vertreiben / schleppen / ziehen / verstoßen" etwas abgeschwächt wiedergegeben zu sein scheint. Man darf fragen, ob Strack/Billerbeck sich hier nicht vom untersuchten griechischen Vokabular (Mk 10,11f) beeinflusst zeigen. Eine direkte begriffliche Übereinstimmung zu ἀπολύω (Mk 10) ist im jüdischen Raum scheinbar ausgesprochen selten, sie findet sich nur in 1Esr 9,36. Im Neuen Testament nutzt Paulus bei der bereits erwähnten Parallele zum Scheidungsrecht der Frau in 1Kor 7,10.13 χωρίζω und ἀφήμι. Mt 19,7-9 ist von Mk 10,4f abhängig und hier somit nicht relevant. Die Parallelen zu Mk 10,11 nutzen dann allerdings ἀπολύω (s.u.), so dass dieses Verb prinzipiell bei den Synoptikern der term. techn. für Scheidung zu sein scheint (vgl. Mt 1,19). Vgl. Lüthmann, Mk, 212f; Fitzmyer, Joseph A.: The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence, in: TS 37 (1976) 197-226, hier: 211ff.

⁷⁶ Vgl. Trilling, Ehe, 400.

⁷⁷ Vgl. Gnlika, Mk II, 76. Rudolf Pesch (Das Markusevangelium II. Teil, Freiburg/Basel/Wien²1977, 125) sieht aber die mt Fassung ohne Unzuchtsklausel als ursprünglicher an.

⁷⁸ Vgl. die gründliche Untersuchung von Schaller, Ehescheidung, 227ff. Schaller urteilt aufgrund des ἐν' αὐτῆν (Mk 10,11): "Nicht die lukanische, sondern die markinische Fassung gibt in diesem Fall die gemeinsame Traditionsgrundlage besser wieder." Ebd. 232 (anders Laufen, Doppelüberlieferungen, 580, Anm. 35). Auch Dellling (Mark. X 11, 265 u.ö.) sieht bei Mk die ursprünglichere Form.

⁷⁹ Laufen, Doppelüberlieferungen, 347. Vgl. ebd. 346.

Unterm Strich gibt es somit verschiedene Parallelen zwischen Mk 10,11f und dem ägyptischen Eherecht bzw. dem Alexandriner Philo: die Möglichkeit der Ehescheidung durch die Frau, die Ausdehnung der Treuepflicht auf den Mann und Übertretung des 6. Gebotes bei legaler Scheidung, die enge Verbindung zwischen Ehescheidung und Wiederheirat und die gleiche Begrifflichkeit für die Scheidung durch den Mann, in einem Fall sogar durch beide Partner. Diese begriffliche Parallele findet sich aber vermutlich in der vorsynoptischen Tradition, steht zumindest aus Lk, Mt, Jos (Ant 15,259) und einzelnen palästinischen Urkunden zu Beginn des 2. Jh.s n.Chr.⁸⁰ zur Verfügung und ist als einzelner Punkt in seiner argumentativen Kraft beschnitten. Sie unterstreicht aber die Analogie zu den demotischen Urkunden.

Es stellt sich nun die Frage, ob diese Parallelen bzw. die beschriebene Kombination auch in anderen Gebieten des römischen Reiches denkbar sind. Wie bereits erwähnt ist das bei der ersten Parallele, der Ehescheidung durch die Frau, durchaus der Fall. Palästina scheidet hierbei allerdings aus.⁸¹ Interessant ist der Hinweis Gnilkas, dass in "der griechischen Kolonie Thurii am Tarentischen Meerbusen [...] die Frau *einmal* das Recht [hatte, TR] ἀπολύειν τὸν ἄνδρα und mit einem anderen zusammenzuwohnen",⁸² das allerdings nur "anfangs" im 6.-5. Jh. v.Chr.⁸³ Darüber hinaus kommt das attische Recht aufgrund der Begrifflichkeit kaum in Betracht, hier schickt der Mann die Frau weg (ἀποπέμπειν) oder die Frau verlässt ihn (ἀπολείπειν).⁸⁴ Greeven ist der Meinung, dass das ἀπολύω in Mk 10,12 in einer allgemeineren Bedeutung ('aufgeben', 'sich trennen') wiederzugeben ist, da "in der alten Welt nichts bekannt [ist, TR], was auf Seiten der Frau der einseitigen Scheidungsgewalt des jüdischen Mannes vergleichbar wäre."⁸⁵ Mit dem Verweis auf die beschriebenen demotischen Urkunden erübrigt sich m.E. wohl dieser Einwand.

In Rom fehlt der rechtliche Aspekt der Wiederheirat, auch wenn wohl "den Römern oder bestimmten Kreisen unter ihnen eine zweite Ehe der Frau [gemeint sind allerdings Witwen, TR] als unschicklich galt."⁸⁶ Auf der anderen Seite sollten sich nach dem Willen des römischen Gesetzes geschiedene Frauen "möglichst bald und unter Wahrung festgelegter Fristen wieder verheiraten."⁸⁷

c.) *Die Salome-Tradition:* Die im NT nur in Mk 15,40 und 16,1 vorkommende Salome-Tradition wird neben einzelnen ostsyrischen Schriften⁸⁸ vor allem in ägyptischen Apokryphen (EvThom; EvÄg; Geheimes Mk; Pistis Sophia; Geschichte von Josef dem Zimmermann) entfaltet. Das lässt vermuten, dass, während in anderen Regionen Mt oder Lk bereits im 2.Jh. weitaus beliebter waren, in Ägypten Mk unter den kanonischen Evangelien zunächst eine Vorzugsstellung innehatte.⁸⁹

⁸⁰ Vgl. Fitzmyer, *The Matthean Divorce Texts*, 212f.

⁸¹ Vgl. aber Anm. 65.

⁸² Gnilka, *Mk II*, 77 (Kursiv, TR).

⁸³ Vgl. Greeven, Heinrich: *Ehe nach dem Neuen Testament*, in: NTS 15 (1968), 365-388, hier: 384, Anm. 1. Bei der zitierten Stelle von Diodorus Siculus "steht in unmittelbarem Zusammenhang in gleicher Bedeutung καταλείπω". Ebd.

⁸⁴ Vgl. Gnilka, *Mk II*, 77.

⁸⁵ Greeven, *Ehe*, 384.

⁸⁶ Gnilka, *Mk II*, 78.

⁸⁷ Ebd. Hier kommt die Wiederheirat also eher in einer zu Mk und Ägypten gegenläufigen Richtung zum Zuge. Sie gehört auf keinen Fall direkt zur Scheidung.

⁸⁸ Das EvThom stammt ursprünglich wohl aus Syrien. Andere v.a. manichäische Schriften bei Bauckham, Richard: *Salome, the Sister of Jesus, Salome, the Disciple of Jesus, and the Secret Gospel of Mark*. NT 33 (1991), 245-275, hier: 258.

⁸⁹ Vgl. Bauckham, *Salome*, 263. Mt und Lk tauschen die Namen der mk Vorlage mitunter zwanglos aus, lassen Salome ganz weg und fügen z.B. Johanna und Susanna ein. Die Ausgestaltung der Salometradition weist also

Darauf könnte auch die bei Lee zitierte Meinung Carringtons hinweisen: Die in Alexandria auftretenden Häresien von Basilides (130 / 140 n.Chr.) und den Ophiten würden sich am plausibelsten mit der Verwendung eines Evangeliums "like Mark" erklären.⁹⁰

Die Vorrangstellung des Evangeliums würde sich gut mit einem 'Heimvorteil' erklären lassen, immerhin ist diese Hochschätzung alles andere als selbstverständlich. Auch andere Evangelien waren bereits früh in Ägypten in Gebrauch, es gab also durchaus Konkurrenten.⁹¹ Mit der beschriebenen Salomeüberlieferung ist eine Traditionsbildung im ägyptischen Raum erkennbar, die sich direkt auf den Text des Markusevangeliums zurückführen lässt. Eine andere Möglichkeit wäre, dass die Apokryphen und Markus unabhängig auf eine uns nicht bekannte Salometradition zurückgreifen. Aber auch in diesem Fall ist Mk traditionsgeschichtlich mit Ägypten eng verknüpft. Dass die Salometradition in besonderer Weise mit Ägypten verbunden ist, zeigt z.B. ein Vergleich des EvThom und des 2Clem mit dem EvÄg. In beiden Schriften (EvThom 22.37; 2Clem 12,2) finden sich Aussagen, die aus dem Dialog zwischen Jesus und Salome im EvÄg bekannt sind, aber in beiden Texten fehlt Salome als Gesprächspartner. Das bedeutet, dass der Name Salome nicht notwendig an diese Jesusworte geknüpft war, sondern dass es sich bei dieser Verknüpfung um ein spezifisch ägyptisches Merkmal gehandelt haben wird.⁹²

d.) Die Mk Verspottungsszene als Analogie eines alexandrinischen Vorfalls?: Klaus Berger hat als Stütze seiner These, das Johannesevangelium sei von einem Alexandriner geschrieben,⁹³ eine Stelle aus der Schrift Philo von Alexandria *In Flaccum* herangezogen. In deutlicher Parallelität zur Verspottung Jesu (Mk 15,16-19; Mt 27,27-29; Joh 19,2-5) wird hier ein antijüdischer Vorgang in Alexandria beschrieben – die symbolische Verspottung des in Alexandria weilenden jüdischen Königs Johannes Agrippa I. mittels eines geisteskranken Bettlers.⁹⁴ Berger weist zwar darauf hin, dass alle anderen kanonischen Evangelien eine

auf eine primäre Nutzung des Mk. Gegen Lüthmann, *Fragmente*, 183 (d.h. Lüthmann hat wohl einen späteren Zeitpunkt im Blick. Eine Abwertung von Mk ab dem 3. Jh. steht nicht gegen das Gesagte, die Salometradition ist älter).

⁹⁰ Philip Carrington, *Primitive Christian Calendar*, 51, zitiert nach Lee, Eusebius on St Mark, 431, Anm. 3. "The Ophites believed that the Jesus (not the Christus) remained with the disciples for eighteen months after his resurrection, and this would seem to harmonize best with a gospel like Mark, in which no resurrection appearances are actually narrated and consequently there is no limit to the imagination in this respect." Man mag einwenden, dass etwa Basilides aus Syrien nach Alexandria kam und das Evangelium "like Mark" vielleicht mitbrachte. Aber wenn Carrington Recht hat, bleiben noch die Ophiten und dann die Kombination mit Basilides etc. Ich möchte das nicht als Argument aufbauschen, dafür ist es zu spekulativ, ich nehme es aber mit großem Interesse zur Kenntnis.

⁹¹ Das zeigen auch Papyrusfunde (z.B. für Joh 3⁵²). Hierbei schneidet Mk überhaupt schlecht ab: einzig 3⁴⁵ enthält Mk – ein Zeichen, dass das Evangelium min. ab dem 3. Jh. (die Zeit also, aus der die meisten Papyri stammen) seine von mir angenommene Vorrangstellung in Ägypten eingeblüht hat. Vielleicht ist meine These von der Vorrangstellung aufgrund dieser Funde auch falsch, aber wie erklärt sich dann das zuvor geschilderte Phänomen? Ist es legitim, aufgrund der (z.T. zufälligen) Funde mehr als eine Tendenz anzunehmen – eine Nutzung des Mk in Ägypten im 2. Jh. gar auszuschließen?

⁹² Bauckham, *Salome*, 260.: "... the identity of the interlocutor was evidently not a stable feature of the tradition of these sayings. There is no reason to suppose that the content of the conversation with Salome in the Gospel of the Egyptians was associated with Salome elsewhere than in the Gospel of the Egyptians." Es stört hierbei nicht, dass das EvThom ebenfalls mit Ägypten verbunden ist, man wird die äg. Traditionsbildung ja nicht auf nur einen Strang einengen wollen.

⁹³ Berger, Klaus: *Im Anfang war Johannes, Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Stuttgart 1997, 54ff. Eine Beurteilung dieser These ist nicht Gegenstand meiner Untersuchung.

⁹⁴ In *Flaccum* 36-39: »Sie nahmen den unglücklichen Menschen mit ins Gymnasium und stellten ihn auf einen erhöhten Platz, wo er allen sichtbar war; sie stülpten ihm ein Blütenbüschel von Papyrus als Krone auf den Kopf und umhüllten seinen Körper mit einer Matte als Mantel; anstatt eines Szepters gibt ihm einer ein kurzes Stück einheimischen Papyrus, das er am Wegrand gesehen und abgerissen hatte. Und als er nun wie

ähnliche Szene berichten,⁹⁵ da er aber den joh. Pilatus als direkte Entsprechung zu Flaccus sieht,⁹⁶ möchte er nun auch den joh. Bericht über die Verspottung Jesu als die ursprünglichste neutestamentliche Analogie zum Bericht Philos annehmen und fragt, ob der joh Passionsbericht nicht "möglicherweise der älteste im Rahmen der kanonischen Evangelien"⁹⁷ ist. Nun gibt es aber gute Gründe für die Annahme, dass Mk und Joh unabhängig voneinander auf eine schriftliche Passionsquelle zurückgriffen. Die Verspottungsszene wird älter als Mk und – nach allgemeiner Erkenntnis – vor allem älter als Joh sein. Falls eine direkte Verbindung zur Verhöhnung des Bettlers existiert, hätte zumindest auch Markus mittelbar Zugang zu alexandrinischer Tradition gehabt – und zwar vor Johannes. Ein Vergleich zwischen allen drei Texten zeigt dann auch, dass Mk dem Philobericht wesentlich näher kommt als Joh: Jesus wird in ein Gebäude geführt, ein großes Publikum ist anwesend, die explizit bei Philo erwähnte Bühnenatmosphäre verdeutlicht Mk durch die VV. 16f.20.⁹⁸ Der eigentliche joh. Bericht der Verspottung hat dagegen mit Mk nur Krone, Mantel und Huldigung, erst der weitere Kontext bietet das Gebäudeinnere und die öffentliche Zuschaustellung. Das Papyrusstück als Zepter taucht möglicherweise in Mk 15,19 auf, Mt zumindest scheint es so zu deuten.⁹⁹ Eine sprachliche Abhängigkeit existiert allerdings nicht. Vielleicht handelt es sich ja auch nur um eine allgemeine "Soldatensitte",¹⁰⁰ trotzdem dürfte der alexandrinischen Gemeinde bei den neutestamentlichen Verspottungsszenen auch eingedenk der Verspottung Agrippas bewusst gewesen sein, um was es ging: um den König der Juden. Ein Argument für die Abfassung des Mk in Alexandria kann aufgrund der traditionsgeschichtlichen Unsicherheit daraus allerdings kaum gezogen werden.

e.) *Philo von Alexandria und Markus*: Im vorhergehenden Abschnitt wurde eine Parallele des Passionsberichts zu Philos *In Flaccum* gezeigt. Die (vor-)mk Version der Verspottungsszene lässt sich m.E. dabei als beste Parallele erkennen. Auch zu Mk 10,29f finden sich Parallelen bei Philo: SpecLeg 1,52 und SacrAC 129.¹⁰¹ Zusammen mit den Ergebnissen Klaus Bergers bezüglich des Eherechts (s. S. 10f) wird deutlich, dass Philo und Mk sehr wahrscheinlich Zugang zu einigen gemeinsamen Traditionslinien¹⁰² hatten. Michael Latke führt Mk 10,29f (als Definition von Nachfolge) direkt auf die "substance of Philo's

bei Bühnenposen die Zeichen der Herrschaft trug und zum König geschmückt worden war, stellten sich junge Leute mit Stöcken auf den Schultern wie Lanzenträger rechts und links als Leibwache auf. Dann traten andere vor ihn hin, teils als wollten sie ihm huldigen, teils wie um einen Prozess zu führen, teils als suchten sie in öffentlichen Angelegenheiten seinen Rat. Dann brach die ringsum stehende Menge in ein unsinniges Geschrei aus: >Marin-, riefen sie - so wird angeblich bei den Syrern der Herrscher genannt; denn sie wussten, dass Agrippa ein Syrer war und über einen großen Teil Syriens herrschte ...«. Zitiert nach Berger, Im Anfang, 59. Vgl. auch Gnilka, Mk II, 308.

⁹⁵ Vgl. Berger, Im Anfang, 59 (was aber so nicht ganz stimmt: Lukas lässt sie aus, vgl. aber Lk. 23,11).

⁹⁶ Vgl. ebd., 59 ff.

⁹⁷ Ebd., 59.

⁹⁸ Vgl. Gnilka, Mk II, 306.

⁹⁹ Mt 27,29. Vgl. Gnilka, Mk II, 306.

¹⁰⁰ Lohmeyer, Ernst: Das Evangelium nach Markus, Göttingen ¹²1953, 341. Weitere Beispiele solcher Verspottungsszenen vor allem bei Klostermann, Erich: Das Markusevangelium, Tübingen ⁴1950, 161.

¹⁰¹ Gnilka (Mk II, 92) zitiert eine Stelle aus SacrAC 129: "Diese haben Kinder, Eltern und Geschwister, Nachbarschaft und Freundschaft hinter sich gelassen, um an Stelle des irdischen das ewige Erbe zu finden." Noch deutlicher zeigt sich die Parallele in SpecLeg. 1,52: "Sie [d.h. Proselyten, TR] haben ... Vaterland, Freunde, Verwandte um der Tugend und der Frömmigkeit willen verlassen; so sollen ihnen denn eine andere Heimat, andere Verwandte, andere Freunde nicht versagt bleiben ...". Philo von Alexandria: Ueber die Einzelgesetze, Band I-IV, in: Die Werke Philos von Alexandria, Zweiter Teil, hrsg. von Prof. Dr. Leopold Cohn, Breslau 1910, 25. Im Hintergrund stehen: Lev 19,33f; 24,22; Dtn 10,18f.

¹⁰² Eine direkte Abhängigkeit zwischen Philo und Mk kann und soll hierbei allerdings nicht behauptet werden.

definition¹⁰³ der Proselyten in SpecLeg 1,52 zurück. Sein Problem ist wohl die angenehme geographische Entfernung zum Entstehungsort von Markus – "Rom, Antioch, Galilee, or Asia Minor", die ihn zu der unbestritten richtigen Bemerkung nötigt, dass das Bewusstsein von Philos Proselytendefinition "certainly not confined to Alexandria" war. Sollte Mk in Alexandria entstanden sein, ergäbe sich hier allerdings eine wesentlich einfachere Lösung.¹⁰⁴

f.) *Der Alexanderroman*: Alexandria steht für eine hohe Kultur,¹⁰⁵ die sich gerade auch in der Literatur ausdrückt. So mag mancher Exeget intuitiv Schwierigkeiten haben, das sprachlich etwas schlichte Markusevangelium in dieser Stadt zu verorten. Marius Reiser zeigt aber, dass der Alexanderroman enge Parallelen in "Traditions- und Redaktionsgeschichte, auch Kompositions- und Erzähltechnik, Sprache und Stil" zu Mk aufweist.¹⁰⁶ Dieser entstand gegen Ende des 3. Jh.s in Alexandria und hat ohne Frage Vorstufen und stilistische Vorläufer in der hellenistischen Volksliteratur.¹⁰⁷ Die von Reiser aufgeführten Parallelen zeigen, dass das literarische Klima in Alexandria durchaus imstande war, ein Buch wie das Markusevangelium hervorzubringen.¹⁰⁸ Für meine Argumentation ist interessant, dass "die nächste Parallele zur Gattung der Evangelien"¹⁰⁹ gerade in Alexandria greifbar wird.

Fazit: Zusammenfassend lassen folgende Beobachtungen die mk Gemeinde in Ägypten vermuten:

V.a. zur Wirksamkeit von Markus in Ägypten: Es existiert eine mindestens voreuseische Tradition,¹¹⁰ welche die Anwesenheit von Markus in Ägypten kennt. Daher ergibt sich die Notwendigkeit der Harmonisierung mit der "offiziellen" Romthese. Dieses Bestreben wird möglicherweise schon ab dem Anfang des 3.Jh.s, spätestens bei Eusebius sichtbar und spricht m.E. gegen die "Erfindbarkeit" der Markus-Ägypten-Verbindung.¹¹¹ *Unterstützend kommt dazu*: Es existiert eine breite Markustradition in Ägypten: Markus, der Gründer der

¹⁰³ Dieses und folgende Zitate: Latke, Michael: The Call to Discipleship and Proselytizing, unter: www.findarticles.com/cf_0/m2399/3_92/56459937/p1/article.jhtml, S. 2 (Aufgerufen 18.7.2003). (Original: HThR 92 [1999] 359-362).

¹⁰⁴ Philos Gedankengut lässt sich natürlich nicht auf den alexandrinischen Raum begrenzen, so dass dieses Argument, wenn man es isoliert betrachtet, keines ist. Im Kontext der gesamten Untersuchung zeigt sich aber wieder, wie gut Mk nach Alexandria passen würde. Es werden sich darüber hinaus noch weitere Parallelen finden lassen (vgl. z.B. Berger, Gesetzesauslegung, 465ff; anders allerdings Hübner, Hans: Mark. VII. 1-23 und das 'jüdisch-hellenistische' Gesetzesverständnis, in: NTS 22 (1976), 319-345, hier: 338). Die dargestellten reichen aber aus, um den Sachverhalt zu verdeutlichen.

¹⁰⁵ Es ist das kulturelle Zentrum der Mittelmeerwelt. Vgl. DNP I, 166.

¹⁰⁶ Reiser, Marius: Der Alexanderroman und das Markusevangelium, in: Cancik, Hubert (Hg.): Markus-Philologie, Tübingen 1984, 131-163, hier: 131. So erscheint der Autor des Romans als "Sammler, Redaktor oder Kompilator" (133), die verschiedenen verwendeten Quellen führen zu einem "wechselnden und uneinheitlichen Stil." (132). Es finden sich Dubletten, das Material wird nach einem "zunächst merkwürdig anmutenden geographischen Schema" (134) angeordnet und auch Latinismen (! – s.o.) finden Eingang. Bei Syntax und Stil fällt die Parataxe auf, die "Erzählung schreitet in kurzen, zumeist mit καί oder δέ, seltener mit οὐν gereihten Sätzen fort." (136). "Mit ähnlicher Häufigkeit wie das Markusevangelium weist der Alexanderroman im Hauptsatz die Folge Prädikat-Subjekt mit Anfangsstellung des Verbs auf" (138). Reiser führt noch viele Parallelen an, welche Leserin und Leser a.a.O. nachschlagen können.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 131. Vgl. auch: DNP X, 514, Artikel: Pseudo-Kallistenes.

¹⁰⁸ Das zumindest lässt sich unbeschadet sagen, auch wenn das Heranziehen eines späteren Buches mit letztendlich doch vermuteten Vorstufen methodisch nicht unproblematisch ist.

¹⁰⁹ So Reiser, Alexanderroman, 131.

¹¹⁰ Wahrscheinlich ist diese bereits am Ende des 2. Jh.s greifbar.

¹¹¹ Diese wird m.E. überhaupt schwer zu behaupten sein. Vgl. S. 7f. Der singuläre Versuch Diebners (vgl. Anm. 47) konnte m.E. nicht überzeugen. Es existieren zwei von Haus aus widersprüchliche Traditionen über Markus, die dann sekundär an- bzw. ausgeglichen werden müssen.

alexandrinischen Gemeinden, erster Gemeindeleiter¹¹² (Bischofsliste, vgl. Eusebius h.e. 2.24 (!); 3.14; 3.21; 4.1; 4.4; 4.5.5; 4.11.6; 4.19; 5.9)¹¹³, Märtyrer, Reliquien, die ägyptische "Markusliturgie"¹¹⁴ etc. Diese Legenden und Traditionen sind z.T. von zweifelhaftem historischen Wert, aber ihre Existenz als solche stützt die These von Mk in Ägypten, immerhin sind sie in Ägypten, nicht in Rom oder Syrien zu Hause.¹¹⁵

V.a. zur Entstehung des Markusevangeliums in Ägypten: Es gibt deutliche Parallelen zwischen Mk 10,11f und dem ägyptischen Eherecht. Weiterhin taucht die mk Salome in verschiedenen, vor allem ägyptischen Traditions- und Legendenbildungen auf - bei Salome handelt es sich v.a. um ein ägyptisches Phänomen. Das lässt vermuten, dass Mk im Ägypten des 2. Jh.s unter allen Synoptikern noch eine Vorzugsstellung genießt, zumindest aber stark in Gebrauch ist. *Unterstützend kommt dazu:* Es gibt einige deutliche Parallelen zwischen Mk und Philo von Alexandria. Mit dem Alexanderroman ist ein Buch in Alexandria entstanden, welches eine große literarische Nähe zu Mk aufweist. Wenn auch aus späterer Zeit, zeigt es nicht mehr und nicht weniger als die grundsätzliche Möglichkeit der Entstehung des Mk in Alexandria.

Eingedenk dessen ist es durchaus möglich, meiner Meinung nach sogar wahrscheinlich, dass die mk Gemeinde in Alexandria, zumindest aber im Umfeld eines hellenistisch geprägten städtischen Zentrums Ägyptens zu suchen ist. Auch das vor allem für diese Gemeinde geschriebene Evangelium wird vermutlich in Alexandria bzw. Ägypten entstanden sein. Im Gegensatz zu anderen Thesen (Rom, Syrien) gibt es bei Alexandria auch kaum exegetische Probleme,¹¹⁶ im Gegenteil: Der Alexanderroman, das ägyptische Eherecht etc. können exegetische Probleme in Mk erhellen.

Es gibt zwar scheinbar kein *absolutes* Argument für Ägypten, aber eine große Anzahl ernstzunehmender Hinweise darauf. Man möchte sagen: Alle Wege *weisen* nach Alexandria.

¹¹² Theißen (Evangelienbeschreibung, 390ff [Lit. in Anm. 7]) hat gezeigt, dass das Markusevangelium durchaus als 'Instrument' eines Gemeindeleiters verstanden werden kann. Während die aller erste Gründung der Gemeinden in Alexandria (Euseb. h.e. 2, 16,1: "πρωτόν"), bzw. die erste Missionierung Ägyptens ein Produkt der Legendenbildung sein wird (Mk wurde eher für Christen als für eine erste Missionierung geschrieben), könnte man bei der Gemeindeleitung über eine historische Erinnerung nachdenken.

¹¹³ Anders als (Ps-)Hippolyt (vgl. S. 5) beginnt Eusebius die Zählung der Bischöfe erst mit Anianus. Markus ist also der Bischofsliste 'vorgeschaltet'. Vgl. Lührmann, Fragmente, 182.

¹¹⁴ Diese "gehört ohne Zweifel zu den ältesten orientalischen Liturgien, die auf uns gekommen sind". Lipsius, Apostelgeschichten, II/2, 327. Der Markusliturgie liegt allerdings nicht Mk zugrunde, eher eine Mischung aus Lk und Mt, wie ein Vergleich der Einsetzungsworte nahe legt. Vgl. den griech. Text bei Lietzmann, Hans: Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, 39.

¹¹⁵ Vgl. Anm. 56.

¹¹⁶ Auch das Flair des Evangeliums spricht *nicht gegen* Ägypten / Alexandria: Bedeutung der Synagoge; Getreide Kap. 2+4; zentrale Stellung des Galiläischen "Meeres" (Mk 1,16; 7,31: τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας, oder 2,13 u.δ. τὴν θάλασσαν, bei Jos dagegen: λίμνη, z.B. Bell 3,522. Vgl. Gnlika, Mk I, 72. Als unterhaltsames Kuriosum vgl. die legendäre Verbindung der Sees von Alexandria mit der Quelle Kapernaum über eine seltene Fischart – Jos Bell 3,520; Simon von Kyrene; Mk 12,13ff und die Sikarier in Alexandria (Jos Bell 7,408ff) + Anerkennung des Kaisers (ebd., 418ff); Mk 13 und Jos Bell 2,487ff; der Tempel von Leontopolis (Jos Bell 7,426ff.428: "λίθων μεγάλων" – Mk 13,1: "ποταποὶ λίθοι", Mk 13,2: "Βλέπετε ταῦτας τὰς μεγάλας οἰκοδομὰς; οὐ μὴ ἀφῆθη ὡς λίθος ἐπὶ λίθου"). Im Weinberggleichnis Mk 12,1-9 finden sich möglicherweise Reflexe äg. Weinbaupraxis. Diese wurden zwar aus der LXX übernommen, welche diese in Jes 5 eingebracht hat (vgl. Kloppenborg Verbin, John S.: Egyptian viticultural practices and the citation of Isa 5:1-7 in Mark 12:1-9, NT 44 (2002) 134-159, hier: 144ff.153ff). Dennoch könnte gerade im Blick auf die großen Differenzen zwischen Mk 12 und Jes 5 LXX diese Übernahme ja mit Bedacht geschehen sein, d.h. möglicherweise den agrarischen Vorstellungshintergrund der mk Gemeinde widerspiegeln.