

Kein Helfer, sondern selbst ein Opfer. Die Rolle Simons aus Kyrene in Mk 15,21 und im Gefüge des Markusevangeliums

Nachdem Markus in 15,16–20a erzählt hat, wie Jesus von den Soldaten des Pilatus verspottet und mißhandelt wurde, gestaltet er den Übergang zur Kreuzigungs-szene so:

- 20b Dann führen sie ihn hinaus,
um ihn zu kreuzigen.
- 21 Und sie nötigen einen Vorübergehenden και ἀγγαρεύουσιν παράγοντά
– einen gewissen Simon aus Kyrene, τινα Σίμωνα Κυρηναῖον
der gerade vom Lande kommt, ἐρχόμενον ἀπ’ ἀγροῦ,
den Vater des Alexander und des Rufus –, τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου και Ῥούφου,
sein Kreuz aufzunehmen. ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ.
- 22 Sie bringen ihn an den Ort Golgotha,
das ist übersetzt: Schädel-Ort.
- 23 Man wollte ihm Wein geben,
der mit Myrrhe gewürzt war;
er aber nahm ihn nicht.
- 24 Und sie kreuzigen ihn
und teilen seine Gewänder auf,
indem sie das Los über sie warfen,
wer sich was nehmen dürfe.

1. Zu den Realien und zur Übersetzung

1.1. »sie nötigen« – ἀγγαρεύουσιν

Das Verbum ἀγγαρεύειν begegnet auch in Mt 5,41: »Wenn einer dich nötigt, eine Meile mitzugehen ...« Die Beamten und Soldaten Roms hatten das Recht, von der Bevölkerung Leistungen aller Art einzufordern und sie insbesondere zu Transportdiensten heranzuziehen; dies wurde üblicherweise als ἀγγαρεύειν bezeichnet.

1.2. »vom Lande« – ἀπ’ ἀγροῦ

Lexikalisch wäre es auch möglich, den Ausdruck ἀπ’ ἀγροῦ mit »vom Acker« oder »vom Feld« zu übersetzen. Wird jedoch der narrative Kontext von Mk 15,21 berücksichtigt, läßt sich ein solches Verständnis nur unter Annahmen halten, die entweder unplausibel sind oder kompliziert oder beides zugleich. Denn ein totratreuer Jude hätte am ersten Tag des Passafestes gar nicht auf dem Feld gearbeitet; und wenn wir unsere Zuflucht deshalb bei dem schon etwas verzweifelten Gedanken nähmen, vielleicht habe Simon eben nicht nach der Tora gelebt, ja vielleicht sei er nicht einmal ein Jude gewesen (der Name Simon kam auch bei

Nichtjuden vor), dann bliebe immer noch die erstaunliche Tatsache, daß er schon zur dritten Stunde des Tages (also vor neun Uhr morgens) von der Feldarbeit zurückgekehrt wäre. Angesichts dieser Schwierigkeiten legt es sich nahe, das ἄπ' ἀγροῦ im Sinne eines »vom Lande« zu verstehen.

1.3. »sein Kreuz aufzunehmen« – ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ

a) Für gewöhnlich mußten Menschen, die zur Kreuzigung verurteilt waren, nicht das gesamte Kreuz zur Hinrichtungsstätte tragen; so ein Kreuz wäre in den meisten Fällen auch zu schwer gewesen. Jedoch lud man den Verurteilten manchmal den Querbalken des Kreuzes, das *patibulum*, auf. Dieser Querbalken wurde dann am Ort der Kreuzigung mit einem Pfahl, der bereits im Boden steckte, zusammengefügt¹. Wenn im weiteren mit Blick auf Mk-Ev 15,21 vom »Kreuz« die Rede ist, spricht nichts dagegen, dabei an den Querbalken zu denken.

b) Die Wendung »sein Kreuz aufzunehmen« erinnert an Mk 8,34, wo Jesus zu seinen Jüngern sagt:

Wenn jemand hinter mir nachfolgen will,
dann verleugne er sich selbst
und nehme sein Kreuz auf (καὶ ἄρατω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ)
und folge mir nach.

Die Grundbedeutung des Verbums ἄρω ist »heben, tragen«. Die Aoristformen ἄρατω (Imperativ 2) in Mk 8,34 und ἄρη (Konjunktiv, 3. Sg.) in Mk 15,21 haben wohl einen ingressiven Sinn. In beiden Fällen geht es also nicht um das »Tragen«, sondern eben um das »Aufnehmen« des Kreuzes(balkens).

2. Die Debatte um Simon und seine Söhne als historische Gestalten

Die gängigen Auslegungen vertreten praktisch durchgehend die Ansicht, daß Alexander und Rufus, die Söhne Simons, der intendierten Leserschaft des Mk-Ev bekannt waren². Der Versuch, von hier aus den außertextlichen Hintergrund des Verses weiter zu erhellen, führt regelmäßig zu drei Fragen: 1. Handelt es sich bei dem an zweiter Stelle genannten Sohn um den von Paulus in Röm 16,13 erwähnten Rufus?³ 2. Ist Simon am Ende vielleicht selbst Christ geworden?⁴ 3. War Simon nur vorübergehend, nämlich als Festpilger, aus der in Nordafrika liegenden Stadt Kyrene nach Jerusalem gekommen, oder hatte er seinen Heimatort dauerhaft verlassen und lebte nun in Judäa?

1 Vgl. Gnillka 1979, 314.

2 Vgl. Gnillka, ebd.; Theißens 1989, 188; Schweizer 1989, 188; Guttenger 2017, 356.

3 Vgl. Gnillka 1979, 314; Schweitzer 1989, 188.

4 Vgl. Gnillka 1979, 314.

Die daraus erwachsenden Überlegungen lassen sich auf mannigfache Weise mit Hypothesen verbinden, in denen es um die Herkunft der Überlieferungen geht, die unserem Evangelium möglicherweise zugrunde liegen; und ehe wir recht wissen, wie uns geschieht, finden wir uns schon mitten in der uferlosen Debatte darüber wieder, an welchem Ort oder in welcher Region das Mk-Ev verfaßt wurde.

Daß der Versuch, Simon und seine Söhne als historische Gestalten zu erfassen, nichts Gewisses zutage fördert, spricht nicht gegen ihn. Aber je mehr Kraft und Umsicht dabei investiert wird, desto stärker gerät offenbar aus dem Blick, wie seltsam die Darstellungsweise ist, die der Evangelist in 15,21 wählt. Jedenfalls interessieren sich nur wenige Kommentatoren für die Abfolge der Informationen, die wir hier über Simon erhalten, und auch die Frage nach dem, was Markus im Zusammenhang mit Simon und dem von ihm aufgenommenen Kreuz unerwähnt läßt, wird zumeist allenfalls gestreift. Da diese beiden Aspekte für die hier vorgelegte Deutung des Verses von erheblicher Bedeutung sind, sollen sie im folgenden Abschnitt näher erläutert werden.

3. Ein höchst eigenartiger Vers

3.1. »Einen Vorübergehenden, einen gewissen Simon aus Kyrene, der vom Lande kommt, den Vater des Alexander und des Rufus«. Zur Abfolge der Informationen, die der Text zu Simon gibt

Gerade unter der Annahme, daß die Söhne Simons der Zielgruppe des Textes bekannt waren, wäre es für den Autor des Mk-Ev naheliegender gewesen, die Auskünfte über Simon anders anzuordnen – nämlich z. B. so:

Einen gewissen Simon aus Kyrene, den Vater des Alexander und des Rufus,
der gerade vom Lande kommt und vorübergeht,
nötigen sie, sein Kreuz aufzunehmen.

Oder auch:

Einen Vorübergehenden, einen gewissen Simon aus Kyrene,
den Vater des Alexander und des Rufus, der gerade vom Lande kommt,
nötigen sie, sein Kreuz aufzunehmen.

Wäre der Text aber mit der Absicht verfaßt worden, die Identität des Kreuzes-trägers besonders hervorzuheben, dann hätte sich angeboten:

Einen Vorübergehenden, der gerade vom Lande kommt, nötigen sie,
sein Kreuz aufzunehmen.
Es war Simon aus Kyrene, der Vater des Alexander und des Rufus.

Außerdem hätte Markus zumindest eine der beiden Erläuterungen »einen Vorübergehenden« und »der vom Lande kommt« fortlassen können⁵, und wohl nie-

⁵ Vgl. Mt 27,32: »Während sie hinausgingen, trafen sie einen aus Kyrene mit Namen

mand hätte sie vermißt. Aber wie man es auch dreht und wendet – die Angaben »einen gewissen Simon aus Kyrene« und »den Vater des Alexander und des Rufus« gehören sprachlogisch direkt zusammen, denn hier wie dort geht es um eine dauerhafte Eigenschaft. Die Angaben »einen Vorübergehenden« und »der gerade vom Lande kommt« verweisen hingegen jeweils auf ein flüchtiges Geschehen, sie betreffen den unmittelbaren Handlungsablauf. Daß der Text zwischen den beiden Kategorien »dauerhafte Eigenschaft« und »aktuelles Geschehen« hin- und her-springt, ist sonderbar.

3.2. Was in Mk 15,21 unerwähnt bleibt: der Grund, aus dem Simon zum Aufnehmen des Kreuzes genötigt wurde, und die ihn betreffende Fortsetzung des Geschehens

Noch auffälliger als die Abfolge der Informationen, die wir über Simon erhalten, ist freilich, was wir hier alles nicht erfahren: Trug Jesus das Kreuz immerhin einen Teil des Weges selbst? Und aus welchem Grund nötigten die Soldaten Simon, das Kreuz aufzunehmen? War Jesus wegen der vorangegangenen Mißhandlung tatsächlich außerstande, das Kreuz zu schleppen, oder wollten die Soldaten ihn schonen, damit er die folgende Qual der Kreuzigung möglichst lange aushielt? Beides ist vorstellbar, und vorstellbar ist ebenso, daß der gegenüber Simon ausgeübte Zwang von den Soldaten als Fortsetzung des grausamen Spiels gedacht war, das sie schon im Hof des Prätoriaums mit Jesus getrieben hatten. Dann wäre ihr Tun von dem spöttischen Gedanken bestimmt gewesen: »Laßt uns dem mächtigen Judenkönig doch einen Diener geben, der ihm die Last abnimmt!«

Was aber Simon betrifft, so erlischt das bis dahin doch so große Interesse des Textes an ihm schlagartig in dem Moment, in dem er das Kreuz aufnimmt. Wir hören weder, wie er es nun nach Golgatha trägt, noch, wie er es ablegt, noch auch, was anschließend aus ihm wurde. Der Text geht nämlich folgendermaßen weiter:

- 22 Sie bringen ihn an den Ort Golgotha,
das ist übersetzt: Schädel-Ort.
- 23 Man wollte ihm Wein geben, der mit Myrrhe gewürzt war;
er aber nahm ihn nicht.
- 24 Und sie kreuzigen ihn
und teilen seine Gewänder auf,
indem sie das Los über sie warfen, wer sich was nehmen dürfe.

Da die letzte vor der Ankunft am Ort Golgatha erwähnte Textfigur Simon war, läge es sprachlich nahe, dies alles, und ebenso das in den folgenden Versen Ausgesagte, auf ihn zu beziehen; der Name »Jesus« begegnet erst wieder in V. 34. Das ist entweder überaus nachlässig erzählt – was angesichts der Detailgenauigkeit, mit der sich der Text vorher Simon zugewandt hat, erstaunlich wäre –, oder aber das

Simon; den zwangen sie, sein Kreuz aufzunehmen.« Vgl. auch Lk 23,26: »Und als sie ihn abführten, ergriffen sie einen gewissen Simon aus Kyrene, der vom Land (Zürcher Bibel: »vom Felde«) kam, und luden ihm das Kreuz auf, damit er es Jesus nachtrage.«

Mk-Ev legt es darauf an, die Grenze zwischen Jesus und Simon für eine Weile zu verwischen. Zu dieser zweiten Möglichkeit paßt die Ambivalenz der Formulierung »sein Kreuz«: Das Kreuz, das Simon aufnimmt, könnte sowohl das Kreuz Jesu sein als auch sein eigenes Kreuz. Versteht man die Szene als eine Wiedergabe der Realität, handelt es sich natürlich um ein *Entweder – Oder*, bei literarischer Betrachtung hingegen gehört das Kreuz gleichermaßen zu Jesus wie zu Simon.

4. Simon bietet kein Beispiel für Kreuzesnachfolge, und mit dem Tragen des Kreuzes hat er Jesus auch keinen Dienst erwiesen

Das Possessivpronomen »sein« in Mk 15,21 auf Simon zu beziehen paßt zu der einzigen anderen Stelle, an der im Mk-Ev der Ausdruck »sein Kreuz« steht, nämlich in dem bereits weiter oben zitierten Wort des markinischen Jesus, das sich in 8,34 findet:

Wenn jemand hinter mir nachfolgen will, dann verleugne er sich selbst
und nehme sein Kreuz auf und folge mir nach.

Nachfolge, so läßt sich diese Aussage deuten, ist nur möglich im Wissen darum, daß sie unter Umständen buchstäblich den Weg ans Kreuz bedeutet. Deshalb kann man fragen, ob der markinische Simon, der in dem Moment, in dem er »sein Kreuz« aufnimmt, mit Jesus zu verschmelzen scheint, als eine Identifikationsfigur für jene gedacht sei, die in der Nachfolge Jesu von Rom hingerichtet wurden – und die, wenn sie dabei ihr eigenes Kreuz tragen mußten, darin vielleicht die Schmach und das Kreuz Jesu wiedererkannten. Bei genauerer Analyse des Verses wird eine solche Deutung jedoch unwahrscheinlich. In Mk 8,34 hat Jesus Menschen im Blick, die den Entschluß, ihm nachzufolgen, aus freien Stücken fassen. Simon befindet sich in 15,21 hingegen gar nicht in der Lage, eine eigene Entscheidung zu treffen. Über sein Tun und Lassen bestimmen hier die römischen Soldaten; und wehe ihm, würde er aufmucken! Daß Markus davon absieht, in Verbindung mit Simon von »nachfolgen« zu sprechen, sollte daher nicht verwundern⁶.

Wer dennoch meint, Simon aus Kyrene habe in den Text des Mk-Ev Eingang gefunden, um der intendierten Leserschaft des Mk-Ev als Vorbild zu dienen, sollte bedenken: Simon hat Jesus keinen Beistand gewährt; weder freiwillig noch

6 Anders z.B. Gnllka 1979, 314: »Obwohl er [scil.: Simon] gezwungen wurde, betrachtete man seinen Dienst als vorbildliche Kreuzesnachfolge.« – Ähnlich Schweizer 1989, 188f.: »Eine überlieferte historische Einzelheit beginnt also für die Gemeinde zu »reden« und wird für die Hörer zum Bild der Nachfolge, zu der sie geladen sind. (...) Daß ein anderer das für den wahrscheinlich durch die Geißelung bis zum Zusammenbruch Ermatteten tun mußte, wird für die Gemeinde zum Bild der Nachfolge nach Jesu Wort (8,34).«

unfreiwillig. Denn einem zum Kreuzestod Verurteilten hilft es nicht im geringsten, wenn ihm das Kreuz zur Hinrichtungsstätte getragen wird; im Gegenteil. Das beste, worauf er jetzt – den Foltertod am Kreuz vor Augen – noch hoffen kann, ist, daß er bereits beim Versuch, das Kreuz zu tragen, stirbt: entweder, weil sein Körper dazu bereits zu sehr geschwächt ist, oder weil ihn die Soldaten in dem Maße, in dem er seiner Aufgabe nicht gerecht wird, immer stärker mißhandeln. Am zweitbesten wäre es für ihn, wenn er den Transport zwar bewältigt, sich dabei aber in solchem Maße verausgabt, daß das unausweichliche Kreislaufversagen während der Kreuzigung früher erfolgt: So wird seine Todesqual zumindest verkürzt. Dementsprechend hat Jesus in Mk 8,34 keineswegs dazu aufgefordert, anderen Menschen das Kreuz zu tragen – jeder, der ihm nachfolgen will, soll bereit sein, sein eigenes Kreuz aufzunehmen.

Wenn wir verstehen wollen, warum Simon aus Kyrene im Mk-Ev überhaupt in Erscheinung tritt, führen die beiden Fragen, was sein Tun für den leidenden Jesus bedeutete und wie es sich zu der von Jesus geforderten Aufnahme des Kreuzes verhält, nicht weiter. Darum soll nun an einer anderen Stelle noch einmal neu angesetzt werden: nämlich bei der Tatsache, daß Simon im Gefüge der markinischen Passionsgeschichte, ja im gesamten Mk-Ev, völlig isoliert dasteht.

5. Simon als ein in jeder Hinsicht Außenstehender

Die verschiedenen Auskünfte, die wir in Mk 15,21 über Simon erhalten, haben eine Gemeinsamkeit: Sie kennzeichnen Simon als Außenstehenden. Als Jesus nach Golgatha geführt wird, geht Simon gerade vorbei; er gerät also nur zufällig in das Geschehen hinein. Seine Heimatstadt, Kyrene, befand sich, wie schon erwähnt, in Nordafrika und lag damit weit außerhalb des geographischen Bereiches, der im Rest des Mk-Ev in den Blick genommen wird⁷. Daß Simon aber aktuell vom Land kommt, impliziert: Er war kein Teil der Volksmenge, die vor Pilatus die Freilassung des Barabbas gefordert und dann das »Kreuzige!« geschrien hatte. Der Kreuzigungszug, auf den Simon unversehens stößt, konfrontiert ihn also nicht etwa mit den Folgen seiner eigenen Entscheidung. Und zuletzt: da Simon als Namen für seine Söhne nicht nur das griechische »Alexander«, sondern auch das römische »Rufus« gewählt hatte, war er mit der Sache der nationalistischen Zeloten offenkundig nicht in Verbindung zu bringen; kein Zelot hätte seinen Sohn »Rufus« genannt.

⁷ Die Grenzen der Welt des Mk-Ev markieren Sidon und Tyros im Norden, Idumäa im Süden, Judäa und Galiläa im Westen und die Dekapolis jenseits des Jordan im Osten; vgl. Mk 3,8.

6. Simon als idealtypischer Vertreter des assimilierten Diasporajudentums

Dadurch, daß der Text Simon den Beinamen Κυρηναῖος gibt und ihn als den Vater eines »Alexander« und eines »Rufus« vorstellt, skizziert er ihn als einen Juden aus der Diaspora, der sich an die kulturell griechisch und politisch römisch geprägte Welt des Hellenismus entweder angepaßt hatte oder schon in ihr aufgewachsen war.

Leider sind mir keine Untersuchungen darüber bekannt, welche Namen Juden, die während des 1. Jh. n. Chr. in der Diaspora des Westens lebten, ihren Kindern gaben. Aber für unsere Zwecke genügt es, wenn wir statt dessen das jüdische Kernland betrachten, also das Gebiet, das um die Mitte des 1. Jh. die römische Provinz »Judaea« bildete und zu Beginn des 2. Jh. von Rom in »Syria Palaestina« umbenannt wurde. Wie wir aus Tal Ilans »Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity: Part I: Palestine 330 BCE–200 CE« wissen, war der Name »Alexander« dort auch im jüdischen Milieu weit verbreitet, und »Rufus« läßt sich ebenfalls nachweisen. »Simon« schließlich war der Name, der bei jüdischen Männern des palästinischen Raumes am häufigsten vorkam.

Dem Zeitraum von 1–135 n. Chr. ordnet Ilan 214 Träger des Namens »Simon« (שמעון) zu⁸; kein anderer Name reicht da heran⁹. Im Bellum Judaicum des Josephus verhält es sich ebenso¹⁰. Bei den griechischen Namen ragt in Ilans Lexikon wie im Bellum Judaicum »Alexander« heraus¹¹.

8 Hier wie bei den anderen von Ilan aufgelisteten Namen gilt: 1. Die genaue Schreibung des Namens spielt ebensowenig eine Rolle wie die Frage, welches Alphabet verwendet wurde. 2. Belege, die sich erkennbar auf dieselbe Person beziehen, werden als ein einziger Treffer gewertet. Obwohl Simon Petrus in etlichen Schriften des NT begegnet, wird er daher nur einmal gezählt. 3. Die Liste berücksichtigt auch Namen von fiktiven Personen (vgl. Ilan, 47), von Samaritanern (vgl. ebd., 50) und von Menschen, bei denen die Zugehörigkeit zum Judentum nicht gesichert ist (vgl. ebd., 49f.) – Im vorliegenden Beitrag wurden die mit dem letzten Punkt verbundenen Schwierigkeiten ignoriert. Der Befund ist so deutlich, daß die Streichung einiger Namensträger nichts ändern würde. Dies gilt um so mehr, als andernfalls auch bei den in der folgenden Anmerkung angeführten Namen etliche Streichungen vorzunehmen wären.

9 Zum Vergleich: Demselben Zeitraum lassen sich 186 Personen namens »יוסף« – Josef« zuordnen, weiter 148 namens »יהודה« – Juda«, 143 namens »אלעזר« – Eleazar«, 113 namens »יוהנן« – Yohanan«, und 90 namens »יהושע« – Joshua«.

10 Im Register der Ausgabe von Michel und Bauernfeind stehen unter »Simon« zwölf Träger dieses Namens, unter »Joseph« und »Judas« je zehn, unter »Eleazar« neun, unter »Johannes« (= Yohanan/Jochanan) sieben, unter »Jesus« (= Josua/Jehoschua) sechs.

11 Ilan bietet für die Zeit von 1–135 n. Chr. unter »Ἀλέξανδρος« – Alexander« 21 Einträge, unter »Ἡρόδης« – Herod« 13, unter »Ἀντίπατρος« – Antipatrus« acht und unter »Ἰάσον« – Jason« sechs, also schon deutlich weniger. Die übrigen griechischen Namen bleiben noch stärker hinter »Alexander« zurück. – Im Register zum Bellum Judaicum werden zehn Personen mit dem Namen »Alexander« aufgeführt – und rechnet man »Tiberius Alexander« mit, der bei Michel/Bauernfeind nicht unter »A«, sondern unter »T« steht, sind es sogar elf. Unter »Antiochus« finden sich zwar noch mehr Namensträger, nämlich zwölf, doch davon sind elf Herrscher aus der Dynastie der Seleukiden, also Nichtjuden. Des weiteren werden zehn Personen mit dem Namen »Ptolemäus« aufgelistet, aber hier sollten die ptolemäischen Herrscher, vier an der Zahl, außer Betracht bleiben, und eben-

Der Name »Rufus« schließlich erscheint als Teil einer jüdischen Inschrift auf einem in Kiryat Shmuel gefundenen Ossuar, die aus der Zeit vor 70 n. Chr. stammt¹². Weitere Belege für jüdische Namensträger sind in der von Ilan in den Blick genommenen Region aus der Zeit bis 200 n. Chr. bislang allerdings nicht bekannt. Dies mag der Lückenhaftigkeit der Überlieferung geschuldet sein, aber verbreitet war »Rufus« unter den Juden Palästinas wohl nicht¹³. Daß der Name bei den Juden im Westteil des Reiches häufiger vorkam, scheint denkbar, spielt für uns aber keine Rolle. Entscheidend ist vielmehr: Unter genuinen Römern war kein anderes Cognomen so stark verbreitet wie »Rufus«¹⁴. Darum sieht es so aus, als habe Simon aus Kyrene (ob diese Gestalt nun real war oder fiktiv), indem er einen seiner Söhne »Rufus« nannte, einen Namen gewählt, der sein eigenes Bemühen um Anpassung besonders gut zum Ausdruck brachte.

Weil es in Kyrene eine große jüdische Gemeinde gab, spricht alles dafür, den markinischen »Simon aus Kyrene« geradezu als idealtypischen Repräsentanten des assimilierten Diasporajudentums zu nehmen. Die Frage nach einem historischen Kern von Mk 15,21 erübrigt sich damit. Sollte es ein entsprechendes Vorkommnis gegeben haben, wäre es für den Sinn der Stelle bedeutungslos. Der Text will keine Begebenheit aus dem Leben eines »historischen Simon« erzählen, die ihn vor allen anderen Menschen auszeichnete – nämlich dem »historischen Jesus« begegnet zu sein, als dieser nach Golgatha geführt wurde, und nolens volens »sein Kreuz« aufgenommen zu haben. Vielmehr ist die Gestalt Simons darauf angelegt, exemplarisch vor Augen zu führen, daß Juden – auch assimilierte Juden, auch Juden aus weit entfernten Gegenden –, nie davor geschützt waren, zu Opfern der Soldaten Roms und ihrer Willkür zu werden. Es genügte, daß sie das Unglück hatten, zur falschen Zeit am falschen Ort zu sein¹⁵.

so der Tetrarch Ptolemäus von Chalkis. Bei allen anderen griechischen Personennamen, die im Bellum Judaicum begegnen, ist die Zahl der Personen, die sich denselben Namen teilen, geringer. – In früheren Arbeiten hatte ich Simon aus Kyrene mit dem Makkabäer Simon in Verbindung gebracht und seinen Sohn Alexander dementsprechend mit Alexander Jannai, den Sohn und Nachfolger dieses Simon (vgl. zuletzt Bedenbender 2013a, 329–337). Gestützt habe ich mich dabei hauptsächlich auf die Konstellation »Simon (...), Vater des Alexander«. Schon aufgrund der weiten Verbreitung der beiden Namen stellt dies keine vernünftige Begründung der Hypothese dar. Ich gebe sie daher auf.

12 Vgl. Ilan, s.v. »Rufus«, Nr. 4.

13 Ilan listet außer dem in der Ossuarinschrift erwähnten Rufus und dem Rufus, von dem wir in Mk 15,21 hören, immerhin noch zwei weitere Personen auf, die so hießen: einen General Herodes' des Großen (vgl. Ilan, s.v. »Rufus«, Nr. 1) und einen Arzt in Samaria (vgl. Ilan, s.v. »Rufus«, Nr. 3). Bei dem General des Herodes ist jedoch unklar, ob er ein Jude war, und bei dem Arzt aus Samaria dürfte dies sogar äußerst unwahrscheinlich sein. Darüber hinaus gehören beide Personen nicht in den Zeitraum von 1–135 n. Chr. Herodes der Große starb 4 v. Chr., und der Arzt Rufus wird in einer Schrift Galens erwähnt, die vermutlich vor 166 n. Chr., aber mit Sicherheit nach 135 n. Chr. entstanden ist.

14 Vgl. Elvers 2001.

15 Darin gleicht Simon aus Kyrene dem markinischen Barabbas. Denn nach der Darstellung des Mk-Ev war dieser Barabbas kein Zelot (wie man sonderbarerweise immer wieder liest), vielmehr heißt es über ihn, er sei »inhaftiert worden zusammen mit den Aufständischen, die bei dem Aufstand einen Mord begangen hatten« (15,6). Weil er in der Gesellschaft von Aufständischen angetroffen worden war, hatte man Barabbas ganz wie den

7. Simon als ein Sinnbild der jüdischen Kriegsoffer, die nicht zu den Zeloten gehörten

Wird das Mk-Ev im Lichte des Jüdischen Krieges gelesen, dann läßt das, was wir in Mk 15,21 über Simon hören, an jene Juden denken, die in die Katastrophe des Jüdischen Krieges oder in die teilweise blutigen Wirren der folgenden Zeit hineingezogen wurden, obwohl sie weder zu den Aufständischen zählten noch zu den Einwohnern Jerusalems. Dieser Personenkreis umfaßt mehrere Gruppen:

- So ist davon auszugehen, daß sich im Jahr 68 ein Teil der jüdischen Landbevölkerung nicht aus Sympathie für den Aufstand, sondern aus Furcht vor der anrückenden römischen Armee nach Jerusalem zurückgezogen hatte¹⁶.
- Nach Darstellung des Josephus waren noch zum Passafest des Jahres 70 sehr viele Festpilger von auswärts nach Jerusalem gekommen. Kurz danach schlossen die Römer den Belagerungsring, und die Pilger saßen gemeinsam mit den Aufständischen in der Stadt fest¹⁷.

leidenden Gottesknecht in Jes 53,12 »unter die Übeltäter gerechnet« und ihn dann entsprechend behandelt.

¹⁶ Josephus schreibt, nach der Niederschlagung des Aufstandes in Galiläa seien nicht nur von dort geflohene Aufständische in Jerusalem zusammengeströmt, sondern auch junge Männer, die unfähig und unwillig zum Kampf waren (vgl. Bell 4,129–137). Josephus charakterisiert diesen Personenkreis allerdings nicht als friedfertig, sondern im Gegenteil als wertloses Gesindel, das zuvor erst die eigenen Nachbarn, dann die ganze Umgebung terrorisiert habe. Daß damals auch Menschen nach Jerusalem zogen, obwohl sie es weder mit den Aufständischen hielten noch fürchten mußten, für eigene Taten zur Rechenschaft gezogen zu werden, hören wir bei Josephus hingegen nicht. Dabei sollte allerdings bedacht werden werden: Das *Bellum Judaicum* ist von der Tendenz bestimmt, Rom als Friedensmacht darzustellen. Darum macht der Text wiederholt deutlich: Wenn Juden den Frieden wollten und die Herrschaft des Imperiums beizeiten anerkannten, hatten sie nichts zu befürchten (vgl. etwa Bell 4,130). Unter dieser Voraussetzung war es für Josephus praktisch unmöglich, jenen, die aufgrund des Krieges nach Jerusalem gekommen waren, lautere Motive zuzubilligen. – Die oben im Text vertretene Annahme, daß es solche Fälle eben doch gab, stützt sich auf Mason 2016, 406: »Those who had an instinct to fight and those who simply feared contact with Romans or could not decide what to do flocked to the safety of Jerusalem« (Hervorhebung von mir, A. B.). Anders freilich Price 1992, 82: »(T)hose with no membership in rebel bands also fled to Jerusalem out of commitment to the war; for, although Jerusalem was the most secure fortification in the country, and some might really have thought that the city was impregnable, there was no doubt that the war would end in Jerusalem, and there were safer alternatives.« – Aber am Schluß des gerade zitierten Satzes denkt Price wohl zu modern. In der Bevölkerung Judäas und Galiläas gab es zur Zeit des Jüdischen Krieges viele Menschen, die sich weniger von einer nüchternen Analyse der Kräfteverhältnisse leiten ließen als von der Hoffnung auf Zeichen und Wunder. Vgl. Bell 6,282–285, wo Josephus über eine große Menge schreibt, die sich während der Eroberung Jerusalems in den Tempel von Jerusalem flüchtete, obwohl dieser das Zentrum der Kampfhandlungen bildete, und dort den Tod fand.

¹⁷ Vgl. Bell 6,421. – Allerdings kontrollierten die Römer die Umgebung Jerusalems

- Schon während des Jüdischen Krieges wurden zahlreiche jüdische Gemeinschaften in den Ländern der Diaspora zum Opfer der von ihren nichtjüdischen Nachbarn ausgehenden Gewalt, es gab Zerstörungen und viele Tote¹⁸.

Als nämlich Rom mit dem Beginn des jüdischen Aufstandes im Jahre 66 n. Chr. vorübergehend die Kontrolle nicht nur über Judäa, sondern auch über die angrenzenden Gebiete verloren hatte, nutzten Juden wie Nichtjuden die Gunst der Stunde, um einander eine große Zahl älterer und neuerer Rechnungen zu präsentieren. Bereits im Herbst des Jahres 66 kam es deshalb zu einer

schon vor dem Jahr 70, und es wäre ihnen ein Leichtes gewesen, den Zustrom der Pilger zu unterbinden. Daher hält z.B. Price es für ausgeschlossen, daß damals noch eine nennenswerte Zahl von Pilgern in die Stadt gelangte (vgl. Price 1992, 109–111). Mason zeigt sich ebenfalls skeptisch (vgl. Mason 2016, 421). – Diese Skepsis ist schon insofern verständlich, als Josephus unmittelbar zuvor, nämlich in Bell 6,420, nicht nur von 97.000 Juden spricht, die von den Römern in Jerusalem gefangengenommen wurden, sondern auch angibt, die Zahl derer, die während der Belagerung den Tod gefunden hatten, habe sich auf 1.100.000 belaufen. Die Menge der Festpilger wird von Josephus nur erwähnt, um diesen ungeheuerlichen Wert irgendwie plausibel zu machen. – Jedoch ist zu bedenken: Bloß weil ein bestimmtes Detail, das sich in der Darstellung des Josephus findet, einem höheren literarischen Zweck dient, muß es nicht ganz und gar fiktiv sein. Daß es Juden gab, die auch zum Passafest des Jahres 70 nach Jerusalem wollten, ist nicht unwahrscheinlich. Immerhin lagen die Römer nun schon zwei Jahre vor der Stadt, ohne den Versuch einer Eroberung energisch voranzutreiben; und gab es irgendwo auf der Welt einen Ort, der sicherer war als das Haus des HERRN? Was aber die Führung der römischen Armee angeht, so dürfte es ihr zu diesem Zeitpunkt wohl gar nicht unangelegen gewesen sein, wenn nun zahlreiche Nichtkombattanten in die Stadt drängten. Die Aufständischen, das wird man im Feldherrnzelt sicher erkannt haben, würden dadurch nicht an Stärke gewinnen, und die Seuchen und der Hunger könnten ihr Werk um so schneller tun. – Wie Price 1992, 110, Anm. 25, angibt, argumentiert Shaye Cohen in diese Richtung. Price zeigt sich davon zwar unbeeindruckt und wendet ein: Hinweise, die Cohens Theorie stützten, ließen sich nicht finden. Aber dieses Gegenargument vermag nicht zu überzeugen. Unser Hauptgewährsmann, Josephus, schreibt über den Krieg, was er will, und läßt fort, was er will, seine Darstellung ist an entscheidenden Stellen oft lückenhaft. Darum sollte dem Fehlen von direkten Hinweisen hier nicht zu viel Bedeutung beigemessen werden. Möglicherweise wollte Josephus den Römern hier kein Vorgehen zuschreiben, das zwar effizient, aber wenig glanzvoll war und für die Zivilbevölkerung im eingeschlossenen Jerusalem grauenhafte Konsequenzen hatte. – Erwähnt sei schließlich noch eine rabbinische Überlieferung zur Zeit vor der Tempelzerstörung, auf die Price 1992, 110 hinweist: Im Midrasch Ekha Rabba (Klagelieder Rabba) heißt es, römische Wachtposten hätten die Pilger, die auf Durchlaß nach Jerusalem hofften, hinsichtlich ihrer politischen Einstellung befragt (EkhR 1,52). – Da der Midrasch Ekha Rabba erst lange nach den Ereignissen abgefaßt wurde (Stemberger 2011, 317, vermutet eine Entstehung in der ersten Hälfte des 5. Jh.), sollte man dieser Überlieferung keine große Beweiskraft zuschreiben. Hält man jedoch schon aus anderen Gründen für denkbar oder sogar wahrscheinlich, daß die Römer auch noch im Jahr 70 Passapilgern gestattet hatten, in Jerusalem einzuziehen, dann illustriert die in Ekha Rabba zu findende Darstellung, wie das abgelaufen sein könnte.

¹⁸ Die folgende Darstellung in Aufnahme von Bedenbender 2013b, 37–39.

Kette von Gewaltausbrüchen. Sie betrafen außer der Dekapolis auch die übrigen Gebiete, die an das jüdische Kernland grenzten. Wieder einmal ist Josephus unsere wichtigste Quelle. Nachdem er im 2. Buch seines *Bellum Judaicum* davon berichtet hat, wie die Aufständischen kurz nach Beginn der Revolte die unbewaffnet abziehende römische Besatzung Jerusalems niedergemetzelt hatten (Bell 2,454), fährt er fort:

»Am selben Tag und zur selben Stunde töten die Einwohner von Caesarea, *als hätten sie auf geheimnisvolle Weise im voraus davon gewußt*¹⁹, die bei ihnen lebenden Juden, so daß in einer einzigen Stunde über 20 000 von ihnen niedergemetzelt wurden und ganz Caesarea frei von jüdischer Bevölkerung wurde. Denn auch die Geflüchteten ließ Florus ergreifen und als Gefangene auf die Schiffswerften bringen. Auf das Blutbad von Caesarea hin geriet das ganze [scil.: jüdische] Volk in wilden Zorn, verteilte sich in mehrere Kriegshaufen und verwüstete die Dörfer der Syrer sowie die benachbarten Städte Philadelpia, Esebon, Gerasa, Pella und Skythopolis. Darauf fiel man über Gadara, Hippos und die Landschaft Gaulanitis her, teils zerstörte man die Ortschaften, teils steckte man sie in Brand. Schließlich wandten sie sich gegen das tyrische Kadasa, Ptolemais, Gaba und Caesarea, weder Sebaste noch Askalon konnten ihrem Angriff widerstehen; nach der Einäscherung dieser Städte verwüsteten sie vielmehr noch Anthedon und Gaza. Sie plünderten viele der zum Gebiet dieser Städte gehörenden Dörfer, auch war die Zahl der Opfer, die von ihnen gefangen und getötet wurden, unübersehbar.

Die Syrer ihrerseits brachten nicht weniger Juden um; sie töteten vielmehr alle, die sie in ihren Städten ergreifen konnten, und zwar nicht allein aus Haß wie früher, sondern auch, um der ihnen selbst drohenden Gefahr zuvor zu kommen. Schreckliche Wirren hielten ganz Syrien in Atem, jede Stadt war in zwei Lager gespalten und jede Partei suchte ihr Heil darin, der anderen mit dem Vernichtungsschlag zuvorzukommen. Die Tage brachte man mit Blutvergießen zu, noch schlimmer aber waren die Nächte durch die schreckliche Angst. Denn wenn man auch glaubte, die Juden beseitigt zu haben, so behielt man doch in jeder Stadt den Verdacht gegen die Judenfreunde²⁰; man mochte zwar die nach beiden Seiten zweifelhafte Gruppe nicht ohne weiteres umbringen, fürchtete sie aber doch auf Grund ihrer Verbindung mit den Juden, als seien sie wirklich Feinde.«²¹

Etwas später schreibt Josephus:

»Bis dahin hatten die Juden nur mit Fremdstämmigen gekämpft, als sie aber Skythopolis angriffen, mußten sie auch die dortigen Juden als Gegner kennenlernen. Diese nämlich stellten sich um ihrer Sicherheit willen auf die Seite der Einwohner von Skythopolis und rückten unter Mißachtung der Stammesverwandtschaft gegen ihre eigenen Volksgenossen aus. Aber auch dieser ihr Übereifer erschien verdächtig; Die nichtjüdischen Einwohner befürchteten nämlich, ihnen drohe großes Unheil für den Fall, daß sich die

19 ὡςπερ ἐκ δαιμονίου προνοίας. In der Übersetzung von Michel/Bauernfeind wird dies zu: »wie durch göttliche Vorsehung«. Zur der von mir gewählten Wiedergabe vgl. die Übersetzung Masons »as if from other-wordly foreknowledge« sowie die Erläuterung, die Mason der Stelle beigibt: »(S)ince the Caesarean slaughter of Judeans began at precisely the hour in which the Roman garrison was slaughtered in Judea, and the Caesareans cannot have known about the latter by normal means, it was *as if* they had an uncanny foreknowledge« (Hervorhebung im Original).

20 Τοὺς ἰουδαϊζόντας.

21 Bell 2,457–463.

jüdischen Mitbürger bei Nacht der Stadt bemächtigten und damit gegenüber ihren Stammesgenossen den Abfall wieder gutmachten. Man wies sie an, sie möchten, wenn sie ihre zustimmende Haltung bekräftigen und ihre Treue gegenüber den Nichtjuden beweisen wollten, mit ihren Familien in den Hain übersiedeln. Die Juden folgten der Aufforderung, ohne Verdacht zu schöpfen; die Skythopoliten verhielten sich zwei Tage lang ruhig, um ihren guten Glauben irreführen. Als sie aber in der dritten Nacht die Juden beobachteten, wie sie ohne Wachen waren und ein Teil von ihnen schlief, machten sie alle, mehr als 13 000 an der Zahl, nieder und raubten deren gesamte Habe.«²²

Im Anschluß an diese vergleichsweise ausführliche Schilderung der Ereignisse in Skythopolis kehrt Josephus zur Form der summarischen Darstellung zurück:

»Auf das Blutbad von Skythopolis hin gingen auch die übrigen Städte mit Gewalt gegen die bei ihnen wohnenden Juden vor; die Leute von Askalon töteten 2500, die von Ptolemais 2000, sie setzten auch nicht wenige gefangen. Die Tyrer brachten viele ums Leben, den größten Teil der Juden aber nahmen sie gefangen und bewachten sie streng; ebenso räumten die Bewohner von Hippos und Gadara die Tatkräftigeren aus dem Wege und hielten die Eingeschüchterten unter Bewachung. Ähnlich handelten auch die übrigen Städte Syriens, je nachdem aus Judenhaß oder Judenfurcht. Allein die Antiochener, Sidonier und Apameer schonten die bei ihnen wohnenden jüdischen Minderheiten und gestatteten nicht, daß man Juden tötete oder gefangennahm ...«²³

Die von Josephus genannten Zahlen sind nicht unbedingt verlässlich, und bei vielen Ereignissen mögen auch weitere Details strittig sein. Denn was hier aus Haß geschehen war, was aus Angst, was aus Mordlust und was aus Besitzgier, ließ sich in vielen Fällen schon wenige Jahre nach den Ereignissen, als Josephus das »Bellum Judaicum« verfaßte, kaum noch sicher ermitteln. Die Hauptsache aber steht außer Frage: Die Umgebung des jüdischen Kernlandes war damals in einem blutigen Chaos ungeheuren Ausmaßes versunken.

- Die antijüdischen Gewaltexzesse außerhalb Judäas endeten nicht mit dem Jüdischen Krieg. In Bell 7,54–62 schildert Josephus, wie die Juden Antiochias noch nach der Zerstörung Jerusalems in »Todesgefahr« (Bell 7,41) gerieten, als sie fälschlicherweise der Brandstiftung beschuldigt wurden; mit Mühe gelingt es dem Statthalter, sie vor dem Zorn der nichtjüdischen Bevölkerung zu retten.

So häufte sich neues Unrecht auf das alte, der ohnmächtige Zorn der überlebenden Opfer wuchs immer weiter an, und es war nur eine Frage der Zeit, wann er sich entladen würde. Zwei Generationen nach der Zerstörung Jerusalems brach in Palästina der Bar-Kochba-Aufstand aus. Er dauerte von 132–135 n.Chr. und hatte für die Menschen im jüdischen Kernland womöglich noch schlimmere Folgen als der Jüdische Krieg²⁴. Zwischen dem Jüdischen Krieg und dem Bar-Kochba-Aufstand aber kam es zum großen Diasporaaufstand von 115–117 n.Chr, der

22 Bell 2,466–468.

23 Bell 2,477–479; es folgt eine Schilderung des ebenfalls friedfertigen Verhaltens der Gerasener.

24 Vgl. Schäfer 2010, 191.

zum Untergang vieler jüdischer Gemeinden führte. Die zu Kyrene gehörende Region, die Kyrenaika, war eines der Zentren des Aufstandes²⁵.

Dermaßen weit muß Markus freilich gar nicht in die Zukunft gesehen haben, als er seinen Simon gerade aus Kyrene kommen ließ. Denn die unmittelbaren Auswirkungen des Jüdischen Krieges erreichten auch diese Stadt und ihre Umgebung. Ganz am Ende des 7. und letzten Buches seines *Bellum Judaicum* schildert Josephus eine Reihe von Ereignissen, die sich hier während des Jahres 73 n. Chr. zutrugen. Er schreibt:

»Indessen griff der Wahnsinn der Sikarier geradezu wie eine Krankheit auch auf die Städte in Kyrene über. Es war nämlich ein gewisser Jonathan, ein sehr übler Mensch, von Beruf Weber, dorthin gekommen. Er verleitete nicht wenige unter den Armen, ihm anzuhängen.«²⁶

Catull, der römische Statthalter, geht nun gegen Jonathan und seinen Anhang vor. Viele werden getötet, und Jonathan selbst fällt den Römern in die Hände. Um seine Haut zu retten, dient Jonathan sich Catull als Kronzeuge an und behauptet, daß die reichsten Juden der Gegend die Unruhen angezettelt hätten²⁷. Josephus fährt fort:

»Der Statthalter ging auf die Verleumdungen nur allzugern ein; er spielte sich maßlos auf und übertrieb die Angelegenheit in jeder Hinsicht, um den Anschein zu erwecken, daß auch er eine Art jüdischen Krieg glücklich ausgeführt habe.«²⁸

Zunächst veranlaßt Catull Jonathan, einen Juden namens Alexander zu denunzieren, anschließend werden Alexander und seine Ehefrau hingerichtet²⁹. Im weiteren Verlauf nimmt das Vorgehen des Statthalters mehr und mehr die Züge einer Hexenjagd an:

»Nach ihnen aber befahl er, insgesamt alle Juden umzubringen, die sich durch besonders großen Reichtum auszeichneten, ungefähr tausend³⁰ Männer an der Zahl. Er glaubte aber, dies alles ungehindert tun zu können, da er ihr Vermögen den kaiserlichen Einkünften zuwies.

Damit aber nicht anderwärts einige Juden ihn seines ruchlosen Handelns überführen möchten, dehnte er das Lügengewebe noch weiter aus. Er überredete Jonathan sowie einige unter dessen Mitgefangenen, auch gegen die angesehensten Juden in Alexandrien und sogar Rom Anschuldigungen wegen umstürzlerischer Tätigkeit vorzubringen. Zu diesen Männern, die derart hinterhältig bezichtigt wurden, gehörte auch Josephus, der Verfasser des vorliegenden Werkes.«³¹

Dann kommt es jedoch anders als von Catull erwartet. Vespasian durchschaut das »Lügengewebe«, alle Angeklagten werden freigesprochen, und Jonathan findet

25 Vgl. ebd., 171.

26 Bell 7,437.

27 Vgl. Bell 7,438–442.

28 Bell 7,443.

29 Vgl. Bell 7,444.

30 So mit dem Codex Parisinus u. a. Niese und Michel/Bauernfeind; andere Herausgeber und Übersetzer folgen der Mehrheit der Handschriften, die hier »dreitausend« bietet.

31 Bell 7,445–448.

seine verdiente Strafe. Catull wird vom Kaiser nicht belangt, aber Gott, so Josephus abschließend, läßt ihn nicht davonkommen, darum stirbt er bald danach unter entsetzlichen Qualen³².

Was die Vorgänge in Kyrene für die Interpretation von Mk 15,21 bedeuten, hängt von der Datierung des Mk-Ev ab. Sollte der Text erst Mitte der 70er Jahre des 1. Jh. entstanden sein³³, läßt sich der Beiname Simons, Κυρηναῖος, als Anspielung auf die von Catull initiierte Verfolgung deuten. Stammt das Mk-Ev aber bereits aus der Zeit unmittelbar nach dem Fall Jerusalems, wenn nicht gar aus der Endphase des Krieges, ist es möglich, den im Beinamen gegebenen Verweis auf Kyrene exemplarisch zu verstehen. Der Sinn wäre dann: So weit lag kein Ort des Römischen Reiches von Jerusalem entfernt, daß seine jüdischen Bewohner davor gefeit gewesen wären, zu Opfern des Krieges zu werden.

8. Die Rolle Simons im Gefüge des Mk-Ev

Das Mk-Ev hat zwei große Themen, die in Spannung zueinander stehen: zum einen das machtvolle Kommen des Gottesreiches (vgl. Mk 1,15), zum anderen die Passion des Gottesvolkes im Jüdischen Krieg. Dieses zweite Thema findet, im Unterschied zum ersten, nirgendwo im Text auch nur Erwähnung. Dennoch ist es nicht weniger bedeutsam. Es stellt gewissermaßen das gravitative Zentrum des Mk-Ev dar, das von der Erzählung nie durchquert, aber unablässig umkreist wird.

In der Geschichte des markinischen Jesus überlagern sich die beiden Themen. Denn wie Jesus der Bote des kommenden Reiches ist, so ist er auch der leidende Gottesknecht, der seinem Volk die Treue hält bis in den Tod hinein. Und beide Rollen verkörpert er voll und ganz. Deshalb ist die Jesusgeschichte des Mk-Ev an manchen Stellen bis zum Bersten mit Hoffnung aufgeladen (vgl. Mk 6,53–56), an anderen aber bündelt sie die Schrecken, die über ein ganzes Volk kamen, wie in einem Brennspiegel. Trotzdem legt der Text es nicht darauf an, alles, was er an Hoffnungsperspektive bietet und an Leidenserfahrung verarbeitet, in der Geschichte Jesu aufgehen zu lassen. Dies soll in den folgenden beiden Abschnitten erläutert werden.

1. Die Botschaft von der »Erfüllung der Zeit« – des καιρός³⁴ – und vom Kommen des Gottesreiches hat in der Sicht des Mk-Ev ihren Anfang genommen lange vor dem Auftreten Jesu, sie findet sich bereits beim Propheten Jesaja (vgl. Mk 1,2f. und

³² Vgl. Bell 7,449–453.

³³ Vgl. Marcus 2000, 37, der die Abfassungszeit des Mk-Ev auf 69–75 n. Chr. eingrenzt.

³⁴ Während χρόνος im Griechischen für die gleichmäßig verstreichende Zeit steht, zeigt καιρός eine inhaltliche Qualifikation der Zeit an: es geht um die günstige Gelegenheit, den rechte Augenblick für etwas. Im Mk-Ev findet sich das Wort fünfmal (1,15; 10,30; 11,13; 12,2; 13,33), und es meint hier immer den Punkt, an dem die Welt mit dem Gottesreich in Berührung kommt.

dazu Jes 40,1–5). Dementsprechend endet die Hoffnung auf dieses Reich auch keineswegs mit Jesu Tod am Kreuz. Das wird nicht erst am Schluß des Mk-Ev deutlich, als Jesus, der Gekreuzigte und Auferweckte, zu einer Gestalt außerhalb der von Markus erzählten Geschichte – ja, außerhalb der Welt des Erzählbaren – geworden ist (vgl. Mk 16,6–8), sondern es zeigt sich bereits in der Gethsemaneparikope. Nachdem Markus dort die Verhaftung Jesu und die Flucht aller (!) Jünger geschildert hat (14,46–50), fährt er nämlich fort:

- 51 Und ein gewisser junger Mann war immer schon mit ihm gegangen,
(der war) bekleidet mit einem Leinentuch auf der nackten (Haut);
und sie versuchten ihn zu ergreifen.
52 Er aber ließ das Leinentuch zurück und entkam nackt.

Wie sich mit guten Gründen vertreten läßt³⁵, steht dieser junge Mann für den *καρπός* des Gottesreiches, der Jesus seit seiner Taufe begleitet hatte. Als Jesus in Gethsemane gefangen wird, entzieht sich der *καρπός* den Häschern, darum kann er später wieder neu in Erscheinung treten (vgl. etwa Mk 13,33).

2. Im Mk-Ev wird die Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu in die Geschichte des Jüdischen Krieges hineinerzählt. Insbesondere die Episoden von der Sturmstillung und vom Seewandel lassen sich als eine poetisch verfremdete Wiedergabe des großen Massakers verstehen, das die römische Armee im Herbst des Jahre 67 auf dem See Genesareth verübt hatte; die Kreuzigungsparikope aber ist von den Ereignissen in und um Jerusalem während des Jahres 70 geprägt. Darüber hinaus nimmt die Jesuserzählung des Mk-Ev noch zwei weitere Regionen in den Blick, die von den Auswirkungen des Jüdischen Krieges stark betroffen waren: die Dekapolis und die Gegend von Tyros³⁶. In der markinischen Dekapolis treibt der Dämon »Legion« sein mörderisches Unwesen, bis Jesus ihn zum Teufel jagt³⁷, und später heilt Jesus »mitten in der Dekapolis« einen Tauben, der nur stammeln konnte (vgl. 7,31–37). Der Spannungsbogen, der im Mk-Ev von 7,1 bis 8,9 reicht, legt es nahe, daß es dabei um einen Menschen aus der Völkerwelt geht und daß das »richtige« Reden, zu dem er im Anschluß an die Heilung fähig ist (vgl. V. 35), Israel zum Gegenstand hat: Anstatt das Gottesvolk zu verfluchen, segnet er es³⁸. Direkt zuvor schon geschieht Ähnliches im Gebiet von Tyros (vgl. Mk 7,24–30). Hier nämlich erhält eine Nichtjüdin im Gespräch mit Jesus Gelegenheit, sich zur Sonderstellung Israels zu bekennen und so der Feindschaft abzusagen³⁹.

Diese – teils positive, teils antithetische – Korrespondenz zu den Kriegseignissen erfaßt jedoch nur das Geschehen bis zur Zerstörung Jerusalems. Die Ereignisse, unter denen die jüdische Diaspora in der folgenden Zeit zu leiden hatte, spiegeln sich im Mk-Ev nicht in der Geschichte Jesu, sondern einzig in dem, was

35 Vgl. Bedenbender 2019, 123–128.

36 Vgl. dazu oben, 19–21.

37 Vgl. Mk 5,1–20 und dazu Bedenbender 2013b, 26–31.

38 Vgl. Bedenbender 2002, 55f.; ders. 2013b, 32f.

39 Vgl. Bedenbender 2002, 47–54.

wir in Mk 15,21 über Simon aus Kyrene hören – und in dem, was wir nicht von ihm hören. Indem die markinische Erzählung nicht preisgibt, wie es mit Simon weiterging, nachdem er das Kreuz, sein Kreuz, aufgenommen hatte, verweist sie auf die Ungewißheit, in der die jüdischen Gemeinden vor allem im östlichen Mittelmeerraum auch nach dem Ende des Krieges lebten. Der Menschensohn – so hat Jesus es in Mk 10,45 jedenfalls versichert – würde sein Leben geben »als Lösegeld für viele«. Aber warum hatten dann trotzdem Unzählige ihr Leben verloren in dem sinnlosen Krieg der Jahre 66–70? Das fragt das gesamte »Evangelium nach Markus« seinen Jesus. Und was ist mit denen, die es nach dem Jahr 70 erwischte – nicht aus heiterem Himmel, aber oft genug doch unversehens? Was ist mit denen, die gezwungenermaßen ihr Kreuz auf sich nahmen und es noch immer tragen? Wann werden die Kriege, die Gewaltausbrüche, in denen solches geschieht, ein für allemal ihr Ende finden? Und woher wissen wir – oder: wie können wir allen Ernstes glauben –, daß sie überhaupt jemals enden, daß es also nicht einfach immer so weitergeht wie bisher? Mit diesen Fragen konfrontiert uns Mk 15,21.

Das Mk-Ev erzählt von dem Leiden, in das Jesus aus Nazareth sich hineinbe gab, und von der Hoffnung, die er wirklich werden ließ. Beides, die Hoffnung und das Leiden, haben ihn überdauert – das versinnbildlichen der junge Mann, der in Gethsemane nackt entflieht, und Simon aus Kyrene, dessen Spur sich im Text verliert. Nehmen wir das Mk-Ev als Ganzes, dann erkennen wir, daß beides – das Leiden und die Hoffnung – sich gemeinsam in der Schwebelage hält. Der Text behauptet nicht zu wissen, wie alles ausgehen wird, die Zukunft ist offen. Wohl gerade deshalb, weil er nichts Endgültiges zu sagen hat, weil er das letzte Wort nicht kennt, spricht er uns an.

Auf den ersten Blick handelt das Mk-Ev von einem vergangenen Geschehen, nämlich von dem, was sich Anfang der dreißiger Jahre des 1. Jh. rings um einen gewissen Jesus aus Nazareth zugetragen haben soll. Bei näherer Betrachtung zeigt sich dann: Dieses Geschehen weist über sich selbst hinaus. »In, mit und unter« der im Mk-Ev erzählten Geschichte geht es um die Sorgen, Nöte und Hoffnungen des Evangelisten und der Menschen, die er vor Augen hatte, als er seinen Text schrieb. Aber auch diese zweite Sinnesebene weist über sich selbst hinaus. Denn die Frage, die den Evangelisten bewegte und auf die er keine Antwort fand, ist immer noch so aktuell wie bei der Abfassung des Textes. Das Mk-Ev drängt deshalb förmlich darauf, von allen, die es lesen, in ihre eigene Gegenwart hineingezogen zu werden. Dies zeigt sich am deutlichsten dort, wo der Text literarisch unfertig wirkt, wo Details der Darstellung überstehen und Spuren auftauchen, die gleich wieder verschwinden. Mk 15,21 ist ein Beispiel dafür. Ungeachtet seiner Stellung im Gefüge des Mk-Ev ist dieser Vers kein Bestandteil der markinischen Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu, vielmehr ragt er aus ihr heraus; oder anders: Er sprengt die von Markus erzählte Geschichte Jesu auf.

9. Nachbemerkung

Die gerade vorgestellte Interpretation von Mk 15,21 ist von traditionellen Erklärungen des Verses weit entfernt. Sie entstand unter dem Eindruck des Krieges in der Ukraine. Was dort geschieht, wenn die Waffen irgendwann wieder schweigen, ist zur Stunde völlig unklar. Aber wer an den Zerfall Jugoslawiens zurückdenkt, ahnt: Ganz gleich, unter welchen Bedingungen (oder: zu wessen Bedingungen) der entsetzliche Krieg beendet wird, die Zeit danach wird besser sein, aber niemals gut.

Diese Situation hat mit der Zeit des Jüdischen Krieges und den nachfolgenden Jahren viel gemeinsam. Wie es für die jüdische Bevölkerung Judäas und Galiläas und für die Juden in anderen Gebieten des Römischen Reiches weiterging, als der Gewaltfriede des Jahres 70 den Krieg abgelöst hatte, ist uns zumindest in Umrissen bekannt; der Verfasser des Mk-Ev aber wußte es nicht. Er lebte in dieser Zeit, die Ereignisse waren für ihn noch im Werden. Im Blick auf seine eigene Epoche muß er sich ebenso unsicher gewesen sein, wie wir es im Blick auf die unsere sind.

Darum – so überlegte ich im Frühjahr des Jahres 2022 – sollte zu erwarten sein, daß diese Unsicherheit ihre Spuren im Text hinterlassen hat: vermutlich irgendwo am Rande der Passionsgeschichte. Als ich das Mk-Ev auf der Suche nach einer solchen Stelle noch einmal las, stieß ich auf Simon aus Kyrene. Die Interpretation von Mk 15,21, die sich nun ergab, beseitigt einige Probleme des Verses, die ansonsten kaum befriedigend zu lösen sind. Darüber hinaus ist sie für die Hermeneutik des gesamten Mk-Ev von Bedeutung.

Das Mk-Ev unternimmt es, die Geschichte des Jüdischen Krieges in allegorischer Form als die Leidensgeschichte eines einzelnen Juden zu erzählen. Der Tod und die Grablegung Jesu entsprechen dabei gemeinsam der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels im Jahre 70, die den Kulminationspunkt der Kriegsergebnisse darstellte. Was dem Mk-Ev dabei an Detailgenauigkeit abgeht, macht es durch die Prägnanz seiner exemplarischen Darstellung und durch die Bildgewalt seiner Sprache mehr als wett. In Mk 15,21 wird jedoch deutlich, daß der Text grundsätzlich außerstande ist, den Krieg in seiner Gesamtheit zu erfassen. Denn der Verweis auf den Herkunftsort Simons, Kyrene, ruft in Erinnerung: Der Jüdische Krieg war mit der Katastrophe des Jahres 70 nicht schon vorüber. Es folgten zahlreiche Nachbeben, in Kyrene und anderswo, die in der markinischen Jesusgeschichte ohne Gegenstück sind. Am Ende – wir wissen es, der Evangelist mag es geahnt haben – würde sich erweisen, daß die Epoche, die nun kam, keine Nachkriegszeit war, sondern lediglich eine Zwischenkriegszeit. Das im Mk-Ev verarbeitete Geschehen gehört in einen größeren Zusammenhang hinein, den der über das Jahr 70 hinaus andauernden Passion des jüdischen Volkes. Nimmt man die Jesuserzählung des Mk-Ev außerhalb dieses Zusammenhangs wahr, bleibt sie Fragment, und blendet man ihn gezielt aus, weil man ihn für unwesentlich hält, wird sie notwendigerweise unverständlich. Leider ist dies der Weg, den die

Rezeptionsgeschichte des Textes bald schon einschlug: Das Mk-Ev wurde als Teil der »Heiligen Schrift« eines nichtjüdischen »Christentums« eingeordnet und so von der weitergehenden jüdischen Geschichte abgelöst. Mk 15,21 könnte dazu anhalten, es nach fast zweitausend Jahren einer »nichtjüdischen« Lektüre des Mk-Ev einmal mit einer jüdischen zu versuchen.

Schließlich aber macht die hier vorgestellte Deutung von Mk 15,21 deutlich, warum das Mk-Ev ein Text für unsere Zeit ist. Zu anderen Zeiten und unter anderen Umständen wurde aus dem Mk-Ev anderes herausgelesen (nicht unbedingt mit schlechteren Gründen), und zukünftig mag dort wieder anderes zu finden sein. Aber dies ist es, was sich dem Text heute entnehmen läßt.

Dortmund-Hörde, im September 2023

Andreas Bedenbender

Literaturverzeichnis

Quellen (ohne Bibel) und Hilfsmittel

- Flavius Josephus, *De Bello Judaico*. Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch, hg. und mit einer Einleitung sowie mit Anmerkungen versehen von O. Michel und O. Bauernfeind, 3 Bde. in 4 Teilen (= I / II,1 / II,2 / III), Darmstadt³1982/1963/1969/1969.
- Flavius Josephus, *Judean War 2* (Flavius Josephus, Translation and Commentary, ed. by St. Mason. Volume 1B). Translation and Commentary by St. Mason with H. Chapman Leiden/Boston 2008.
- Ilan, T., *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity: Part I: Palestine 330 BCE–200 CE*, Tübingen 2002.
- Stemberger, G., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 9., vollständig Neubearb. Aufl., München 2011.

Sekundärliteratur

- Bedenbender, A.
2002 Zwischen Juden und Heiden. Die Rettungstaten Jesu im Mk-Ev, in: *TeKo* 93/94, 23–83.
2013a Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg, Leipzig.
2013b Unausgesprochen beim Namen genannt. Verdeckte Spuren des Jüdischen Krieges im Markusevangelium, in: *TeKo* 140, 1–64.
2019 Der gescheiterte Messias, Leipzig.
- Elvers, K.-L.
2001 Art. Rufus, in: *DNP* 10, 1156.
- Gnilka, J.
1979 Das Evangelium nach Markus. Mk 8,27–16,20 (EKK 11/2), Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn.
- Guttenberger, G.
2017 Das Evangelium nach Markus (ZBK.NT 2), Zürich.
- Marcus, J.
2000 Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible), New York u.a.
- Mason, St.
2016 A History of the Jewish War, A. D. 66–74, Cambridge/UK (reprint 2017).
- Price, J. J.
1992 Jerusalem Under Siege, Leiden u.a.
- Schäfer, P.
2010 Geschichte der Juden in der Antike, 2., durchg. Aufl., Tübingen.
- Schweizer, E.
1989 Das Evangelium nach Markus (NTD 2), 17., durchg. Aufl., Göttingen.
- Theißen, G.
1989 Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien, Freiburg (Schweiz)/Göttingen.