

# STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 13

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs  
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10–15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK<sup>2</sup> und TRE richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccumer Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung. Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter:

David D. C. Braine, High Street 104/106, Aberdeen AB2 3HE, Great Britain

Prof. Dr. Ingo Broer, Klosterstraße 2, D-5901 Wilnsdorf 2

Prof. Dr. Christoph Burchard, Pferchelhang 29, D-6900 Heidelberg-Ziegelhausen

Prof. Dr. I. Howard Marshall, King's College, Aberdeen AB9 2UB, Great Britain

Prof. Dr. Michael Theobald, Schwendenerstraße 31/33, D-1000 Berlin 33

Dr. Franz Weißengruber, Lustenauer Straße 37, A-4020 Linz

Publiziert mit Unterstützung des Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Für Abweichungen in der Zitierweise sind die Autoren verantwortlich.

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1988. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt

A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20 / Austria

## INHALTSVERZEICHNIS

### CHRISTOPH BURCHARD

Senfkorn, Sauerteig, Schatz und Perle in Matthäus 13 . . . . . 5

### MICHAEL THEOBALD

Gottessohn und Menschensohn

Zur polaren Struktur der Christologie im Markusevangelium . . . . . 37

### INGO BROER

„Der Herr ist dem Simon erschienen“ (Lk 24,34)

Zur Entstehung des Osterglaubens . . . . . 81

### DAVID D.C. BRAINE

The Inner Jewishness of St. John's Gospel as the Clue to the Inner Jewishness of Jesus . . . . . 101

### I. HOWARD MARSHALL

The Christology of the Pastoral Epistles . . . . . 157

### FRANZ WEISSENGRUBER

Zum Problem der Pseudepigraphie und des Kanons . . . . . 179

### FRANZ WEISSENGRUBER

Pax Romana und Pax Christiana . . . . . 193

REZENSIONEN . . . . . 205

Alt F., Liebe ist möglich (Fuchs) . . . . . 218

Bammel E., Judaica (Fuchs) . . . . . 227

Baudler G., Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse (Fuchs) . . . . . 221

Berger K. — Colpe C., Religionsgeschichtliches Textbuch zum NT (Fuchs) . . . . . 213

Biser E., Paulus für Christen (Fuchs) . . . . . 234

Bornkamm G., Studien zum NT (Fuchs) . . . . . 223

Broer I. — Werbick J., Auf Hoffnung hin sind wir erlöst (Fuchs) . . . . . 240

Bruce F. F., Zeitgeschichte des NT (Fuchs) . . . . . 212

Dictionnaire encyclopédique de la Bible (Fuchs) . . . . . 205

Dommershausen W., Die Umwelt Jesu (Fuchs) . . . . . 217

Dowley T. u. a., Biblische Stätten im Luftbild (Fuchs) . . . . . 256

Drane J., Jesus (Fuchs) . . . . . 216

Egger W., Methodenlehre zum NT (Fuchs) . . . . . 206

Elliger W., Paulus in Griechenland (Fuchs) . . . . . 239

Fossum J. E., The Name of God (Fuchs) . . . . . 247

Holtz T., Der erste Brief an die Thessalonicher (Fuchs) . . . . .	244
Jenkins S., Karten zur Bibel (Fuchs) . . . . .	255
Junod E. – Kaestli J.-D., Acta Johannis (Weißengruber) . . . . .	248
Karrer M., Die Johannesoffenbarung als Brief (Giesen) . . . . .	245
Kellner W., Der Traum vom Menschensohn (Fuchs) . . . . .	220
Kleine Konkordanz zur Lutherbibel '84 (Fuchs) . . . . .	214
Kleinknecht K. Th., Der leidende Gerechtfertigte (Oberforcher) . . . . .	237
Klößner M. – Tworuschka U., Ethik der Religionen (Fuchs) . . . . .	217
Lampe P., Die stadtrömischen Christen (Fuchs) . . . . .	251
Lang F., Die Briefe an die Korinther (Fuchs) . . . . .	243
Levin Chr., Die Verheißung des neuen Bundes (Oberforcher) . . . . .	210
Lüdemann G., Das frühe Christentum (Fuchs) . . . . .	232
Lütger W., Die Liebe im NT (Fuchs) . . . . .	219
Marshall I. H., Biblische Inspiration (Borse) . . . . .	207
Masom C. – Alexander P., Großer Bildführer zur Bibel (Fuchs) . . . . .	255
Maurer H., Kleines Register zur Bibel (Fuchs) . . . . .	214
Millard A. R., Schätze aus biblischer Zeit (Fuchs) . . . . .	256
Mußner F., Die Kraft der Wurzel (Oberlinner) . . . . .	223
Neugebauer F., Jesu Versuchung (Fuchs) . . . . .	222
Orchard B. – Riley H., The Order of the Synoptics (Fuchs) . . . . .	214
Osten-Sacken P., Evangelium und Tora (Fuchs) . . . . .	235
Pesch R., Die Apostelgeschichte (Fuchs) . . . . .	231
Rebell W., Gehorsam und Unabhängigkeit (Weißengruber) . . . . .	236
Refoulé F., »... et ainsi tout Israël sera sauvé« (Hübner) . . . . .	241
Schenk W., Die Sprache des Matthäus (Fuchs) . . . . .	229
Schnackenburg R., Die sittliche Botschaft des NT (Fuchs) . . . . .	218
Schniewind J., Nachgelassene Reden und Aufsätze (Fuchs) . . . . .	228
Schwankl O., Die Sadduzäerfrage (Fuchs) . . . . .	229
Spiegel E., Gewaltverzicht (Reisinger) . . . . .	252
Theißen G., Der Schatten des Galiläers (Fuchs) . . . . .	216
Warnecke H., Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus (Fuchs) . . . . .	233
Wengst K., Pax Romana (Weißengruber) . . . . .	253
Zahn Th., Die Offenbarung des Johannes (Fuchs) . . . . .	244

## Gottessohn und Menschensohn

### Zur polaren Struktur der Christologie im Markusevangelium

Was im folgenden geboten wird, ist nur die *Skizze* einiger Strukturlinien der Christologie im MkEv. Das mag angesichts der aporetisch anmutenden gegenwärtigen Situation der Mk-Forschung,<sup>1</sup> die nicht einmal in der Schlüsselfrage zu einem Konsens gelangt ist, ob denn nun der älteste Evangelist eine eigenständige Christologie besessen hat oder nicht,<sup>2</sup> ein gewagtes Unterfangen sein. Mitverantwortlich für die gegenwärtige Misere ist neben der Methodenfrage gewiß auch die mit dieser zusammenhängende enorme Spannweite der Ergebnisse bei der Beurteilung der quellen- und redaktionskritischen Problematik des Evangeliums. Innovation könnte in dieser Lage von jüngsten Mk-Analysen im Horizont der Erzählforschung ausgehen,<sup>3</sup> obwohl man sich auch hier von der Illusion wird freimachen müssen, es ließen sich die lästigen Fragen der Diachronie durch die Bevorzugung der synchronen Perspektive ein für allemal abschütteln. Die Aufgabe der folgenden Seiten ist es, auf einige Signale des vorgegebenen Makrotexes aufmerksam zu machen, die den Willen des Autors zur *Integration* seiner Überlieferungen in ein übergreifendes Konzept anzeigen.<sup>4</sup> Kompositionelle Zuordnungen von christologischen Themen und Titeln, Sequenzen einzelner Elemente, die sich wiederholen, mit Bedacht gesetzte Akzente in der Textarchitektur signalisieren die semantischen Orientierungsmarken, die den einzelnen Überlieferungen Maß und Ausrichtung geben, sie

<sup>1</sup> Dazu vgl. etwa *F. Hahn*, Einige Überlegungen zu gegenwärtigen Aufgaben der Markusinterpretation, in: *ders.*, *Erzähler*, 173–176; *U. Luz*, Markuskforschung in der Sackgasse?, in: *TLZ* 105 (1980) 641–655. Im folgenden wird aus Raumgründen die Auseinandersetzung mit der Literatur stark reduziert.

<sup>2</sup> Vgl. einerseits *Pesch*, *Mk II*, 43 (in seinem Exkurs: „Messias-Geheimnis und markinische Christologie“): Mk vertritt hier „keine eigenständige Titelchristologie“ und „auch kein eigenständiges christologisches, seine Traditionen korrigierendes Konzept“, andererseits *Breytenbach*, *Nachfolge*, 253–263 („Grundzüge der markinischen Christologie“); aaO. 254, Anm. 287 (Lit.).

<sup>3</sup> Dazu vgl. die exemplarischen Beiträge von *Vorster*, *Tannehill*, *Petersen* und *Breytenbach* in: *Hahn*, *Erzähler*. Aber auch vorliegende Untersuchung profitiert von der jüngsten Erzählforschung, insbesondere von ihrer für das Mk Ev recht fruchtbaren Differenzierung der „Erzählperspektiven“ (vgl. *N. R. Petersen*, Die „Perspektive“ in der Erzählung des Markusevangeliums, in: *Hahn*, *Erzähler*, 67–91).

<sup>4</sup> Freilich bleibt zu beachten: „Die Christologie des Mk sperrt sich gegen vorschnelle Systematisierungen“ (*Ernst*, *Mk*, 44).

in ihren unterschiedlichen Perspektiven zusammenschließen und ihnen so, unbeschadet der Vielgestaltigkeit ihrer je eigenen Tendenzen, den unverwechselbaren Stempel eines übergreifenden Konzepts aufdrücken. Dabei gehen wir so vor, daß 1. nach einem möglichen Beziehungsgeflecht der christologischen Titel im Evangelium gefragt wird (Gottessohn und Menschensohn), 2. die hinter den Titeln aufscheinende christologische Wirklichkeit in Augenschein genommen wird (Geistchristologie und Menschensohn-Soteriologie), und schließlich 3. die pragmatischen Gründe für die polare Struktur der mk Christologie erörtert werden.

### 1. Beobachtungen zum Relationsgefüge der christologischen Titel

Wie schon die Überschrift besagt, geht es im folgenden nicht um eine isolierte semantische Untersuchung einzelner Christustitel, sondern um Signale, die auf ein vom Evangelisten intendiertes *Relationsgefüge* der von ihm benutzten Prädikationen verweisen. Aufschlußreich ist bereits ihre zahlenmäßige Streuung. Danach führen „Menschensohn“ (14mal)<sup>5</sup> und „Sohn (Gottes)“ (10mal)<sup>6</sup> deutlich die Liste vor „Christus“ (7mal)<sup>7</sup> und den übrigen nur vereinzelt begegnenden Titeln und Anreden an.<sup>8</sup> Besondere Beachtung verdienen jene Texte, in denen die drei führenden Christus-Prädikationen miteinander im Kontakt stehen. Mit ihrer Besprechung setzen wir deshalb ein.

1.1 In den folgenden Texten ist der Christus- bzw. Gottessohn-Titel jeweils einer Menschensohn-Aussage polar zugeordnet, wobei solche Zuordnungen trotz

<sup>5</sup> 2,10.28; 8,31.38; 9,9.12; 9,31; 10,33.45; 13,26; 14,21 (2mal); 14,41.62. Repräsentativ *Gnilka*, Mk II, 171, Anm. 16: Der Menschensohntitel ist „für Mk einer unter anderen“. Ausgewählte Lit.: *Ernst*, Mk, 240–242; *Schmithals*, Mk I, 152–154; *Breytenbach*, Nachfolge, 253f; *H. Geist*, Menschensohn und Gemeinde. Eine redaktionskritische Untersuchung zur Menschensohnprädikation im Matthäusevangelium (FzB, 57), Würzburg 1986, 58–62 (zu Mk); *Hoffmann*, Herkunft, 170–204.

<sup>6</sup> υἱός (τοῦ) θεοῦ: 1,1; 3,11; 5,7 (+ τοῦ ὑψίστου); 15,39; υἱός τοῦ εὐλογητοῦ: 14,61; υἱός (μου ὁ) ἀγαπητός: 1,11; 9,7; 12,6 (2mal); ὁ υἱός (- ὁ πατήρ): 13,32. Ausgewählte Lit.: *Gnilka*, Mk I, 60–64; *E. Schweizer*, υἱός, D, in: TWNT VIII, 364–395, hier 380f.

<sup>7</sup> 1,1; 8,29; 9,41; 12,35; 13,21; 14,61; 15,32. Zum Vergleich: Mt 17mal, Lk 12mal. Zu den drei führenden Christus-Prädikationen vgl. *G. Minette de Tillesse*, Le secret messianique dans l'Évangile de Marc (LD, 47), Paris 1968, 327–388; *Kingsbury*, Christology, 47–155 (Messias-König, Gottessohn). 157–176 (Menschensohn); *Weber*, Christologie, 113–119.

<sup>8</sup> κύριος (7mal); nirgends titular; 1,3 (Zitat); 2,28 (+ Genitiv); in bezug auf Gott: 5,19; 11,9; 12,11.29.30.36; 13,20. ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ: 1,24; υἱός Δαβίδ: 10,47.48; 12,35 (37); βασιλεύς: 15,2.9.12.18.26.32; διδάσκαλος: 4,38; 5,35; 9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; 13,1; 14,14.

Variabilität im einzelnen die Konstanz einer gleichbleibenden gedanklichen Struktur zu erkennen geben:

8,29f/31ff:

- (29) „Und er fragte sie:  
Ihr aber, für wen haltet ihr mich?  
Da antwortete Petrus und sagt ihm:  
Du bist der *Christus*.  
(30) Und er drohte ihnen,  
sie sollten zu niemandem über ihn sprechen.  
(31) Und er begann sie darüber zu belehren,  
daß *der Menschensohn* viel leiden müsse ...“.

9,7f/9ff:

- (7) „Da kam eine Wolke und überschattete sie,  
und es erscholl eine Stimme aus der Wolke:  
Dieser ist *mein geliebter Sohn*,  
auf ihn sollt ihr hören.  
(8) Und als sie um sich blickten,  
sahen sie auf einmal niemanden mehr bei sich  
außer Jesus allein.  
(9) Und während sie vom Berg herabstiegen,  
trug er ihnen auf,  
niemandem zu erzählen,  
was sie gesehen hätten,  
bis *der Menschensohn* von den Toten auferstanden sei ...  
(12) und warum steht geschrieben über den *Menschensohn*,  
er müsse viel leiden und verachtet werden? ...“.

14,61.62a/62b:

- (61) „... wieder fragte ihn der Hohepriester  
und sagt zu ihm:  
Bist du *der Christus, der Sohn des Hochgelobten*?  
(62) Jesus sagte:  
Ich bin es  
und ihr werdet den *Menschensohn* zur Rechten der Macht sitzen  
und mit den Wolken des Himmels kommen sehen“.

Daß es sich bei diesen drei Texten um zentrale, kompositionell besonders ausgezeichnete Passagen des Evangeliums handelt, ist anerkannt und bedarf keiner ausführlichen Begründung.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Eröffnet das Petrusbekenntnis den mittleren Teil des Evangeliums (8,27–10,52), der den Hörer zur Beantwortung der im 1. Teil (1,1–8,26) aufgebrochenen Frage anleiten möchte, wer Jesus ist (4,41), so bildet die Proklamation Jesu als Sohn Gottes auf dem Berg das mittlere Glied

Kommen die drei Texte strukturell in der Polarität ihrer Christus/Sohn Gottes- und Menschensohn-Aussage überein, so interessiert in *redaktionskritischer Hinsicht* die Frage, ob diese Polarität dem Evangelisten von seinen Überlieferungen her vorgegeben war oder ob sie sich seiner redaktionellen Gestaltung verdankt. Kann man das zweite für die Verknüpfung von 8,27–29 mit 8,31,<sup>10</sup> aber auch von 9,2–8 mit 9,9–13 mit guten Gründen pausibel machen,<sup>11</sup> so läßt sich bei 14,62b nur darüber Gewißheit erzielen, daß ein sekundärer Einschub vorliegt,<sup>12</sup> ohne nun sicher sagen zu können, ob er auf eine vormk Redaktion der alten Passionsgeschichte oder auf den Evangelisten zurückgeht.<sup>13</sup> Auch wenn Mk die zweigliedrige Antwort Jesu von 14,62 in seinem Passionsbericht schon vorgefunden haben sollte, wird sie seiner Intention, das Geheimnis Jesu im Licht der Polarität von Christus/Gottessohn und Menschensohn vorzustellen, doch in jedem Fall entsprochen haben.

Wie ist die in den drei Texten greifbare Polarität von Christus/Gottessohn und Menschensohn nun des näheren zu bestimmen? Zunächst wird man festhalten, daß die jeweils ersten Glieder in Form eines Bekenntnisses, einer Proklamation und einer Frage Aussagen zur *Person* Jesu machen (Christus/Sohn Gottes), wohingegen in den zweiten Gliedern sein zukünftiger *Weg* angesagt wird (Passion/Auferstehung/Kommen zum Gericht). Doch wie die prophetischen Ansagen implizit auch etwas über die Hoheit der *Person* Jesu als Menschensohn enthalten, so sind umgekehrt die Personausagen der jeweils ersten Glieder im Kontext des bisherigen *Weges* Jesu zu sehen. So wächst das Petrusbekenntnis aus der Erfahrung des Wirkens Jesu in Wort und Tat hervor, das in den Jüngern insgesamt die Frage geweckt hatte, „wer er denn sei . . .“ (4,41), eine Frage, die jetzt im Petrusbekenntnis ihre adäquate Antwort erhält. Ähnlich ist auch die Himmelsstimme: „Dieser ist mein geliebter Sohn . . .“ (9,7) auf Jesu persönlichen Weg bezogen: Vor den Augen der drei auserwählten Zeugen erscheint er jetzt schon in seiner (zukünftigen) himmlischen Herrlichkeit, wird aber vor ihnen gleichzeitig auch als der seit seiner Taufe mit

---

der kompositionell miteinander verbundenen „Gipfel“ 1,11; 9,7; 15,38. 14,61f kann als „Zusammenfassung der Christologie des ganzen Evangeliums gelten (Lührmann, Christologie, 463).

<sup>10</sup> Vgl. etwa *Gnilka*, Mk II, 10ff; *Pesch*, Mk II, 47.

<sup>11</sup> Vgl. etwa *Gnilka*, Mk II, 40. Anders *Pesch*, Mk II, 69.

<sup>12</sup> „Der eschatologisch apokalyptische Ausblick unterbricht den Zusammenhang, da Jesus nach seiner messianischen Würde gefragt ist und dies mit einem klaren Ja beantwortet“ (*Gnilka*, Mk II, 276; ebd. Anm. 11: Lit.). Ebenso *Suhl*, Funktion, 55f; anders *Pesch*, Mk II, 429.

<sup>13</sup> Vormk Redaktion: *Gnilka*, Mk II, 277; – mk Redaktion: *Suhl*, Funktion, 54–56 (für Mk „ist das Kommen die Hauptsache“; vgl. 13,26!); *Lührmann*, Christologie, 463. Gegen mk Redaktion spricht nicht, daß im Unterschied zu den beiden anderen Szenen der Kontrast von Hoheit und Niedrigkeit hier nicht die Polarität von VV. 61.62a/62b prägt. Szenisch (vgl. auch 14,41) ist er in jedem Fall präsent. Der apokalyptische Charakter von 14,62 paßt sich im Gegenteil gut in den mk Duktus ein (vgl. unten 1.3.2 und 1.4).

Gottes Geist Begabte in seinem göttlichen Wesen offenbar.<sup>14</sup> Wodurch die in ihrer näheren Umgebung unvermittelte Frage des Hohenpriesters: „Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?“ (14,61) veranlaßt ist, läßt sich nur im Blick auf den größeren Kontext beantworten. Wahrscheinlich hat man an Gerüchte vom messianischen Wirken Jesu insgesamt zu denken, die nach der Erzähllogik des Mk auch den Hohenrat erreicht haben.<sup>15</sup>

Wichtig ist nun, daß die beiden Pole der drei Kompositionen jeweils eine größer dimensionierte Polarität zu erkennen geben, welche die des MkEv insgesamt ist. Ruht dieses auf zwei Grundpfeilern auf, nämlich der Überlieferung vom irdischen Wirken Jesu und dem österlichen Kerygma seines Todes, seiner Auferstehung und seines eschatologischen Kommens zum Gericht, so spiegelt sich die Verzahnung dieser beiden Kreise in den drei mk Kompositionen im kleinen wider. Stehen Christus- und Gottessohn-Bekenntnis für das messianische, geisterfüllte Wirken des irdischen Jesus als des Boten der nahen Gottesherrschaft, so öffnet die Rede vom Menschensohn den Blick auf Tod, Auferstehung und Wiederkunft Jesu, die als die grundlegenden Geschehnisse im Prozeß der Ankunft der Gottesherrschaft Inhalt des österlichen Kerygmas sind. Fragen wir nun, wie solche Polarität an den fraglichen Stellen im einzelnen gestaltet ist.

Eine gemeinsame Gewichtung zeichnet sich dadurch ab, daß der Christus- bzw. Gottessohn-Titel von Petrus als dem Sprecher des Jüngerkreises (8,29b), von der Stimme aus der Wolke (9,7b), vom Hohenprieser (14,61b) „*von außen*“ an Jesus herangetragen wird, während die Rede vom „Menschensohn“, die Mk bekanntlich mit der übrigen frühchristlichen Tradition strikt Jesus vorbehält, dessen eigene „*Innenansicht*“ artikuliert. Damit wird bereits deutlich, daß das nachgeordnete Glied den Akzent in der jeweiligen Komposition trägt, was auch dadurch bestätigt wird, daß eben dieses nachgeordnete Glied es ist, das scharfen Protest (8,32b), Diskussion (9,9–13) oder sogar die Anklage Jesu (14,63f)<sup>16</sup> auslöst. Um eine „Correc-

<sup>14</sup> Die Prädikation Jesu 9,7 ist also in zwei Zeitdimensionen eingespannt: die des „Woher“ (Geistbegabung seit seiner Taufe) und das „Wohin“ (Auferstehungsherrlichkeit Jesu). Dominierend ist die Dimension der Zukunft (das erwartete Kommen der nahen Gottesherrschaft: 9,1), die jetzt schon, in der Verklärung Jesu, ihren Schein vorauswirft.

<sup>15</sup> So ließe sich an die Tätigkeit Jesu als Thaumaturg denken, die in der Verspottungsszene 15,29–32 angesprochen wird (15,31b), oder vielleicht auch an sein Drohwort von der Tempelzerstörung, die Jesus nach Aussagen der Falschzeugen angeblich in eigener Person und Autorität bewerkstelligen wollte (14,58: ἐγώ; 15,29; anders und im Sinn des Mk authentisch: 13,2 [pass. divinum]). Doch bleibt das problematisch; vgl. *Lühmann*, Christologie.

<sup>16</sup> Zum Zusammenhang von Menschensohn-Wort und Blasphemie-Vorwurf vgl. unten 1.3.2.



tio“ handelt es sich aber bei dieser demnach von der Denkform der „Überbietung“ bestimmten Zweigliedrigkeit nicht. Die jeweils ersten Glieder behalten ihre eigene Wahrheit, die nicht bestritten wird, auch wenn sie, wie im Fall von 8,30 und 9,9 mit dem Gebot des Schweigens belegt werden.<sup>17</sup> In 9,7 legitimiert die *Himmelsstimme* Jesus als Gottes „geliebten Sohn“, und in 14,62 bekennt *er sich selbst* – zum ersten- und einzigenmal im Evangelium – aus Anlaß der an ihn gerichteten Frage des Hohenpriesters dazu, „der Christus, der Sohn des Hochgelobten“ zu sein, ohne freilich selbst diese Titel im Munde zu führen („ich bin [es]“). Entspricht das dem frühchristlichen Gedächtnis, das darum wußte, daß diese Titel nicht zum Vokabular jesuanischer Sprache gehörten, so ist dieser Befund für Mk primär von christologischer Relevanz. Wenn er Jesus in 8,30 den Jüngern gebieten läßt, „vor niemandem über ihn zu reden“, d. h. niemandem seine Christus- (bzw. Sohn Gottes-) Würde bekannt zu machen,<sup>18</sup> dann hält Jesus sich auch in seinen eigenen Worten daran, wenn er den Christus-oder Gottessohn-Titel konsequent vermeidet und nur verhüllend in dritter Person von sich als dem „Menschensohn“ spricht.<sup>19</sup>

Daß Mk der Bezeichnung „*Menschensohn*“ in Jesu Rede die Funktion zugewiesen hat, die eigene göttliche Würde vor den Menschen zu verbergen, wird auch deutlich, wenn man beobachtet, vor welchen Hörern und in welcher Weise Mk Jesus jeweils vom „Menschensohn“ reden läßt.<sup>20</sup> Auffällig ist schon, daß Jesus in Gegenwart seiner Gegner nur dreimal vom „Menschensohn“ spricht (2,10 vor „Schriftgelehrten“, 2,28 vor „den Pharisäern“ und 14,62 vor „dem Hohenpriester“), in Gegenwart des Volkes nur einmal (8,38), dagegen im Jüngerkreis gleich zehnmal, davon nur zweimal vor den Jüngern insgesamt (8,31; 9,31), aber achtmal vor besonders Auserwählten (den

<sup>17</sup> „Verschwiegen werden soll, was wahr, nicht, was noch nicht vollgültig ist“ (*Luz*, Geheimnismotiv, 220). Daraus leitet sich auch die Berechtigung her, von Polarität zu sprechen. Die jeweils ersten Glieder werden im Fortgang nicht einfach durch die nachfolgenden zutreffenden Aussagen ersetzt, vielmehr bleiben sie in ihrem eigenen Bezugskontext erhalten, woraus die Spannung der Pole als Charakteristikum der Kompositionen erwächst.

<sup>18</sup> Vgl. auch 9,9, wo mit ἄ ἑίδον „nichts anderes als die Proklamation der Gottesherrschaft Jesu gemeint sein (dürfte), auf die alles, was die Jünger ‚sahen‘, hinweist“ (*Luz*, Geheimnismotiv, 224).

<sup>19</sup> *Hoffmann*, Herkunft, 199: „ ‚Menschensohn‘ wirkt wie ein ‚Rätselname‘, durch den die Vollmacht Jesu einen ‚geheimen‘ Ausdruck findet. Markus scheint diesen Namen in Korrespondenz zu ‚Sohn Gottes‘ zu verstehen und mit ihm Jesus zu bezeichnen, insofern er jenes in der historischen Dimension verborgene Wesen ist.“ Menschensohn meint „das ‚Ich‘ Jesu in seiner verborgenen Gottessohnwürde“ (aaO. 200). Vgl. auch *Schmithals*, Mk I, 54.153; II, 662f.

<sup>20</sup> Die verhüllende Funktion der Menschensohn-Rede bezieht sich natürlich zunächst auf die an der Geschichte Jesu Beteiligten; im Blick auf die Leser/Hörer des Evangeliums, die um die Hoheit Jesu wissen, besitzt jene Rede eine andere Funktion: hinzuweisen auf das eigentliche Geheimnis Jesu, dem man sich nur in der im Kreuz Jesu gründenden Hoffnung auf seine Wiederkunft in Herrlichkeit nähern kann.

„Zwölf“: 10,33.45; 14,21 [2mal]; dem Viererkreis Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas: 13,26; dem Dreierkreis Petrus, Jakobus, Johannes: 9,9.12; 14,41). Schon diese Übersicht zeigt den esoterischen Charakter der Rede vom „Menschensohn“.

Die Jünger, in deren Kreis Jesus vom „Menschensohn“ zum erstenmal in 8,31 spricht,<sup>21</sup> begreifen dessen Identität sofort, weshalb Petrus auch sogleich Jesus Vorhaltungen macht.<sup>22</sup> Wenn die drei auserwählten Jünger nach 9,10 nach dem Sinn der Rede von der „Auferstehung aus den Toten“ forschen, dann ist auch hier das Wissen um die Identität dieses „Menschensohns“ vorausgesetzt (vgl. auch 9,11–13). Das „Nichtverstehen des Wortes“ in 9,32 meint nicht, die Jünger wüßten nicht, von *wem* in 9,31 die Rede war, sondern bezeichnet ihren Widerstand gegen den Leidensgedanken als Unverständnis. Dieser Leidensgedanke ist dann auch der bevorzugte Gegenstand der Rede Jesu vom „Menschensohn“ *vor seinen Jüngern* (8,31; 9,12.31; 10,33.45; 14,21.41), auch wenn er in den drei Ankündigungen 8,31; 9,31 und 10,33f mit der Ansage der „Auferstehung“ verbunden wird: Daß der „Menschensohn“ leiden mußte, scheint für Mk, insoweit der „Jüngerkreis“ seiner Erzählung auf die Gemeinde seiner Gegenwart hin Transparenz besitzt,<sup>23</sup> von besonderer Bedeutung zu sein (8,34–38; 10,29f.32.38–40.41–45). Von der Auferstehung des „Menschensohns“ allein ist in Gegenwart von Jüngern in 9,9, von seinem „Kommen mit den Wolken“ in 13,26 die Rede.

In Gegenwart der „Volkmenge“ 8,34 spricht Jesus nur einmal vom „Menschensohn“, und zwar vom „kommenden“ (8,38), dessen Identität mit Jesus für den Leser/Hörer des Evangeliums mit seiner christologischen Perspektive (wie für die „Jünger“) selbstverständlich, der „Volkmenge“ der Erzählung aber verborgen sein dürfte. Für sie hat die Differenzierung, die das Logion 8,38 zwischen der Stellungnahme zu Jesus und seinen Worten in der Gegenwart einerseits und der

<sup>21</sup> In 2,28 sind zwar „die Jünger“ anwesend (vgl. 2,23) und auch für 2,1–12 (2,10) wird man sie voraussetzen dürfen, doch richten sich die Menschensohn-Worte jeweils an die *Gegner* Jesu (2,10: ἴνα εἰδῆτε; 2,27: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς).

<sup>22</sup> Das spricht gegen die Hypothese von *Schmithals*, Mk I, 54.385 u. ö., zum Sinn der Menschensohn-Worte in der von ihm postulierten Redaktion einer vorgegebenen Grundschrift durch den Evangelisten: Sie sollen zeigen, daß „dem Hörer Jesu . . . dessen Identität mit dem Menschensohn nur verhüllt enthüllt“ worden sei, weshalb sie „auch in Galiläa öffentlich verborgen“ blieb, was zu der vom Evangelisten als „Mißverständnis“ entlarvten Überzeugung geführt hätte, Jesus habe als eschatologischer Prophet „auf den apokalyptisch vorgestellten Menschensohn-Richter“ als auf eine von ihm unterschiedene Gestalt hingewiesen (Q<sup>1</sup>). Doch begreifen die Jünger die Rede Jesu vom Menschensohn (ab 8,31) *sofort*; die Worte 2,10.28 gehören nicht hierin, da sie „ad extra“, zu Jesu Gegnern, gesprochen sind. Mk hat durchaus die *Hörerschaft* Jesu *differenziert!*

<sup>23</sup> Freilich differenziert Mk in seiner „Geschichtsdarstellung“ (Roloff) zwischen den Zeiten (vgl. auch *Lemcio*, Intention): Der von ihm erzählten (vorösterlichen) Zeit Jesu mit ihrer besonderen Perspektive beläßt er ihr geschichtliches Recht, auch wenn er aus ihr in seiner eigenen (nachösterlichen) Erzählzeit laufend Bedeutung für seine Leser/Hörer freisetzt. Auf dieser zweiten Ebene gilt der Satz von *Gräßer*, Jesus, 29, Anm. 144: „Die Adressierung an die *Leser* ist der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis des Mk-Ev.“ Zu einer differenzierten Betrachtung der „Jünger“ vgl. *H. J. Klauck*, Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium. Eine narrative Analyse, in: *NovTest* 24 (1982) 1–26; *Best*, Disciples.

Stellungnahme des „Menschensohn“ im Gericht für oder gegen die Menschen andererseits macht, verhüllende Wirkung.<sup>24</sup> Die Hoheit *Jesu* bleibt der Menge verborgen. Auch bei 2,10.28 treten die Perspektiven des Lesers/Hörers des Evangeliums und der beteiligten Personen in den Erzählungen auseinander. Für den Leser/Hörer dürfte an beiden Stellen klar sein, daß Jesus, wenn er vom „Menschensohn“ und seiner Vollmacht spricht, nicht nur eine Umschreibung in der dritten Person anstelle einer direkten Redeweise gewählt hat, sondern mit dieser Selbstbezeichnung hintergründig auch seine Hoheit und Würde als „Menschensohn“ zum Ausdruck bringt, dessen Kommen auf den Wolken des *Himmels* in Herrlichkeit die Gemeinde erwartet. Möglicherweise blitzt für den wissenden Leser/Hörer solche Hintergründigkeit in dem Zusatz von 2,10 auf, „der Menschensohn habe die Vollmacht, *auf Erden* (ἐπὶ τῆς γῆς) Sünden zu vergeben“.<sup>25</sup> In 2,28 sieht sich der Leser/Hörer beim hier freilich nicht absolut als Titel, sondern funktional verwendeten κύριος („Herr über den Sabbat“) an die Vollmacht des Erhöhten zur Rechten Gottes (12,36f) erinnert und weiß deshalb um die christologische Hintergründigkeit der Rede vom „Menschensohn“. Anders die in die Geschichte verwickelten Gegner Jesu, „einige Schriftgelehrte“ (2,6) und „die Pharisäer“ (2,24): Für sie besitzt die Rede vom „Menschensohn“ nach der Vorstellung des Erzählers<sup>26</sup> keine Hintergründigkeit; sie werden sie nur als Umschreibung für das „Ich“ Jesu hören, der sich eben als „*Mensch*“ eine Vollmacht anmaßt, die nur „*Gott*“ zukommt. Im Text angezeigt ist dieser vordergründige Sinn der Rede vom „Menschensohn“ durch die semantische Opposition von 2,7c und 10a,<sup>27</sup> die freilich im Chorschluß der Menge angesichts der im Wunder der Heilung tatsächlich erwiesenen Vollmacht Jesu durch den Lobpreis *Gottes* aufgehoben wird. In 2,28 ist der vordergründige Sinn der Rede vom „Menschensohn“ durch den unmittelbaren Anschluß des Wortes an 2,27 ermöglicht („der Sabbat wurde um des *Menschen* willen und nicht der *Mensch* um des Sabbats willen. Deshalb ist auch der *Mensch* . . .“), ohne daß der Evangelist solches Mißverständnis der Rede Jesu durch die „Pharisäer“ auch erzählerisch realisiert hätte. Die semantische Möglichkeit der Doppeldeutigkeit der Menschensohnworte 2,10.28, die durch die aufgewiesenen, vom Erzähler gezielt eingesetzten

<sup>24</sup> Verhüllende Wirkung hat hier also die sprachliche Unterscheidung in der Bezeichnung der Person („ich“ – „Menschensohn“), nicht die Prädikation „Menschensohn“ als solche, die hier im Gegenteil als Hoheitsbezeichnung offenkundig ist („ . . . wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln“); anders 2,10.28.

<sup>25</sup> Vgl. auch *Schmithals*, Mk I,154, der die Wendung „auf der Erde“ für eine absichtsvolle Verstärkung der Doppeldeutigkeit des Menschensohn-Wortes 2,10 hält.

<sup>26</sup> Spekulationen über die Geläufigkeit der Vorstellung vom „Menschensohn“ in pharisäischen oder schriftgelehrten Kreisen zur Zeit Jesu bzw. der des Evangelisten (bald nach 70) sind also aufgrund von 2,1ff nicht angebracht, obwohl man insgesamt die Frage wird stellen können, ob die Esoterik der Rede vom Menschensohn im MkEv nicht auch religionsgeschichtlichen Gegebenheiten entspricht.

<sup>27</sup> 2,7c:	„wer wenn nicht der <i>Eine</i> , <i>Gott</i> “.	kann (δύναται)	Sünden vergeben
2,10c:	„der Menschensohn auf Erden“.	hat Vollmacht (ἐξουσίαν)	Sünden zu vergeben

Vgl. auch C. Colpe, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, in: TWNT VIII, 403–481, hier 433.

Wortbezüge in die Texte „hineinkomponiert“ ist, zeigt aber deutlich, wie Mk einerseits, verständlich für den *Leser/Hörer*, Jesus hoheitsvoll von sich selbst als dem „Menschensohn“ reden lassen kann, ohne ihn doch andererseits das Geheimnis seiner Person vor seinen Gegnern preisgeben zu lassen.<sup>28</sup> 2,10.28 stören nicht, sondern sind Teil der sogenannten „Geheimnistheorie“ des Evangelisten.

14,62, die dritte und letzte Stelle, an der Jesus die Rede vom „Menschensohn“ vor Gegnern und überhaupt im Evangelium im Munde führt, fällt aus dem bisher skizzierten Rahmen heraus. Daß die Szene sich vor „Außenstehenden“ (dem Synhedrium) abspielt und Jesus selbst vor diesem Forum das den Jüngern bisher gebotene Schweigen zu seiner Person bricht, hebt 14,61b.62 von den beiden anderen Texten 8,29f/31ff und 9,7f/9ff ab: Jesu Identität als „Menschensohn“ wird jetzt vor aller Welt offenbar. Die Beantwortung der Frage, warum der Evangelist seine Erzählstrategie, das Geheimnis der Person Jesu vor Außenstehenden zu verbergen, gerade in der Darstellung seiner Verurteilung zum Tode aufgibt, sei hier noch zurückgestellt. Alle bisher gemachten Beobachtungen dürften gezeigt haben, daß in den Kompositionen 8,27–30/31–33; 9,7/9–13 und 14,61.62a/62b die „Menschensohn“-Worte die jeweilige Klimax bilden. Es scheint so zu sein, daß sie das jeweils vorangehende „Bekenntnis“ auf den Punkt bringen, es „definieren“, und damit die eigentlich kritischen Aussagen enthalten, die Widerspruch, Diskussion und Empörung auslösen. Im folgenden schauen wir nun zuerst auf Bezüge, die den ersten Pol jener Kompositionen betreffen (1.2), dann auf solche, die für den zweiten von Bedeutung sind (1.3).

1.2 Im Blick auf den jeweils *ersten* „Pol“ der drei kurz miteinander verglichenen mk Kompositionen wird man sagen dürfen, daß trotz unterschiedlicher Färbung von Christus- und Gottessohn-Titel es im Evangelium doch einige Indizien dafür gibt, daß Mk sie hat einander angleichen wollen. So stehen beide Titel in der Frage des Hohenpriesters 14,61 nebeneinander, wobei der Christus-Titel durch das an zweiter Stelle stehende „Sohn des Hochgelobten“ erläutert und definiert werden soll.<sup>29</sup> Dem entspricht auch die bereits oben gemachte Beobachtung, daß nach der zahlenmäßigen Streuung der Titel im Evangelium der Titel „Sohn (Gottes)“ neben der Bezeichnung „Menschensohn“ den unbestrittenen Vorzug genießt. Mk wird

<sup>28</sup> So gesehen haben beide Interpretationen von 2,28 Recht („Menschensohn“ als christologische Bezeichnung *und* Umschreibung für „Mensch“: vgl. bei *Pesch*, Mk I, 185f). Es kommt nur auf die Differenzierung der Erzählperspektiven des Textes an! Vgl. auch unten Anm. 50.

<sup>29</sup> Für den Christus-Titel als zwischen Synagoge und Kirche umstrittene Größe besteht Definitionsbedarf: 12,35 (πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ χριστὸς υἱὸς Δαυὶδ ἐστίν); 15,32 (ὁ χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ): Perspektive der Hohenpriester und Schriftgelehrten mit den

also den Christus-Titel im Licht des für ihn bzw. seine Gemeinde christologisch maßgebenden Gottessohn-Titel gedeutet haben. Auch wenn die Frage 14,61 unter Beachtung der Erzählperspektive der Vorstellungswelt des Hohenpriesters angepaßt ist („Sohn des Hochgelobten“), steht mit ihr doch das christliche Bekenntnis der Gemeinde auf dem Prüfstand.<sup>30</sup> Man wird deshalb nicht fehlgehen in der Annahme, daß der Sohnes-Titel hier gemäß der mk Konzeption insgesamt zu verstehen sei, die in Jesus den Erwählten Gottes, seinen geistbevollmächtigten Boten und Mittler der nahen Gottesherrschaft sieht,<sup>31</sup> woher dem Titel „Sohn Gottes“ und dann auch dem des „Christus“ im Sinne des Mk erst Eindeutigkeit zuwächst. Daß beide Titel im Gesamt des MkEv diesen gemeinsamen Bezugspunkt besitzen, sie im Bekenntnis antwortend (8,29) oder in einer Prädikation im voraus deutend (1,11) auf Jesu vollmächtiges Wirken hin orientiert sind, erweist deutlich ihre perspektivische Zuordnung und Annäherung im Sinne der mk Redaktion.

1.3 Die folgenden Paragraphen sind Beobachtungen gewidmet, die den Komplex „Menschensohn“ betreffen, den *zweiten Pol* der oben besprochenen mk Kompositionen.

1.3.1 Wir beginnen mit Texten, die eine Interferenz von „Menschensohn“ und „Herr“-Sein (κύριος) zu erkennen geben, und zwar im Blick auf den gegenwärtigen bzw. kommenden „Menschensohn“ wie den irdisch wirkenden. Zum ersten Punkt sei zunächst die redaktionelle Nähe von 13,24–26 und 13,35 vermerkt:

26: „Und dann werden sie den *Menschensohn kommen* sehen auf den Wolken . . .“.

35: „Also wacht! Denn ihr wißt nicht, wann der *Herr* des Hauses *kommt* . . .“.

---

Implikationen: königliche Vollmacht in Israel/„Zeichen“-Vollmacht, der in 15,39 (ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν) die christliche Perspektive entgegengestellt wird (dem entspricht 14,61 [vgl. Anm. 30]; 1,1). In 8,29 (σὺ εἶ ὁ χριστός) deutet der *absolute* Gebrauch des Titels, der nicht spezifisch jüdisch ist (die frühesten jüd. Belege sind syrBar 29,3; 30,1), auf seinen im Raum der christlichen Gemeinde unumstrittenen Inhalt hin, der durch Jesus selbst „definiert“ wird.

<sup>30</sup> *Gnilka*, Mk II, 281: „Die hohepriesterliche Anfrage ist im Sinn des christlichen Bekenntnisses formuliert. Die Gemeinde soll heraushören, daß ihre Sache verhandelt wird. Darum kann Jesus die Frage eindeutig bejahen. Auf dem Hintergrund der politischen Einfärbung der jüdischen Messiaserwartung wäre dies nicht ohne weiteres möglich gewesen“. Man achte auch auf die der Situation unangemessene Fassung der Frage: „*Bist du . . .?*“; richtig wäre: „*Erhebst du den Anspruch . . .?*“ Lk 22,67f.70 nutzt diesen Befund semantisch aus.

<sup>31</sup> Vgl. auch 4,11: Jesus ist das μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. Dazu *Breytenbach*, *Nachfolge*, 266.

κύριος wird hier zwar der Bildwelt des Gleichnisses gemäß funktional („Herr des Hauses“) gebraucht, doch besitzt die Metapher vom „kommenden Hausherrn“ christologische Transparenz, die den κύριος-Titel für den Wiederkommenden zu assoziieren erlaubt. Wenn es in 14,62 heißt, „ihr werdet den Menschensohn sitzen sehen *zur Rechten der Macht* . . .“, dann bringt das Zitat aus Ps 110,1 (vgl. Mk 12,36) zum Ausdruck, daß der Auferstandene von Gott in die Rechte des κύριος eingesetzt wird – „bis daß er ihm seine Feinde unter die Füße legt“.<sup>32</sup>

Von 2,10 (Menschensohn/Vollmacht) und 2,28 (Menschensohn/Herr) war schon die Rede. Die Leser/Hörer des Evangeliums werden beide Stellen auf die christologische Vollmacht des Menschensohn/„Herrn“ beziehen.

1.3.2 Eine großräumige „Inclusio“ im Evangelium bilden die Szenen 2,1–12 und 14,60–64. Verbindendes Motiv ist der Vorwurf der „Blasphemie“ (2,7b; 14,64), den die Gegner Jesu ihm nur an diesen beiden Stellen machen, bei ihrer *ersten* und *letzten* Konfrontation mit ihm.<sup>33</sup> An beiden Stellen steht dieser Vorwurf zudem mit seiner Rede vom „Menschensohn“ im Zusammenhang (2,7/10; 14,62/64); führt er in 14,64 unmittelbar zum Todesurteil, so zieht er auch schon in 2,7 (zusammen mit dem Konfliktstoff der nachfolgenden Szenen 2,15–3,6) einen Todesbeschluß gegen seine Person nach sich, allerdings erst mit kurzer Verzögerung in 3,6.<sup>34</sup> Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, daß beide Szenen, 2,1–12 und 14,60–64, sich in ihrem Sinn gegenseitig erhellen.

Was die Schriftgelehrten nach der Vorstellung des Mk in 2,7 meinen, wenn sie gegen Jesus den Vorwurf der „Blasphemie“ erheben, ist im Text deutlich ausgesprochen: Kommt nach ihrer in Tora und Tradition gründenden Überzeugung die Voll-

---

<sup>32</sup> Darf man diesen Versteil von Ps 110,1, der in Mk 12,36 mitzitiert ist, auch hier in 14,62 assoziieren, dann bestätigt das die Annahme, daß das Zitat nicht neutral auf die „Erhöhung“ des Menschensohns, sondern auf das eschatologisch im *Gericht* sich erweisende Herr-Sein Jesu über seine *Feinde* abhebt, speziell diejenigen, die jetzt über ihn zu Gericht sitzen. Eine präsentische Erhöhungschristologie, die von solcher Erwartung der nahen Parusie Jesu absähe, kennt Mk nicht: vgl. auch unten 1.4. Zu Ps 110 vgl. *D. M. Hay*, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (SBL MS, 18), Nashville - New York 1973.

<sup>33</sup> Allerdings agieren in 2,6f nur „einige der Schriftgelehrten“, wohingegen in 14,55–64 das „ganze Synhedrium“ beteiligt ist.

<sup>34</sup> Zum Konnex von Blasphemie und Todesurteil vgl. Lev 24,10–16; Num 15,30. Da Mk 2,1–3,6 eine kompositionelle Einheit bildet, enthält 3,6 die offizielle Reaktion auf diese Perikopenfolge als ganze.

macht, Sünden zu vergeben, allein Gott zu,<sup>35</sup> dann stellt Jesus dadurch, daß er als „Mensch“ (2,10) sich eine Prerogative Gottes anmaßt, dessen „Einzigkeit“ (2,7c/Dtn 6,4) in Frage.<sup>36</sup> Dabei geht es nicht nur formal um irgendeine vom Menschen Jesus usurpierte Vollmacht Gottes, sondern um dessen ihm zuhöchst eigene Kompetenz, den Menschen in der Vergebung ihrer Sünden *Heil* und damit Leben im Vollsinn zu eröffnen. Schaut man von 2,1–12 her auf 14,60–64 und stellt die Frage, wo hier nach der Vorstellung des Evangeliums der genaue Bezugspunkt für die Anklage der „Gotteslästerung“ zu suchen ist,<sup>37</sup> wird man ebenfalls auf ein Menschensohnwort, nämlich 14,62b, verwiesen, das auch oben schon als Klimax der polaren Komposition 14,61b.62a/62b erkannt worden war. Stellt man die Relation von 2,7/10 und 14,62/64 mit in Rechnung, wird man bei Abwägung der unterschiedlichen Hypothesen, die zur Lösung des Problems angeboten werden,<sup>38</sup> derjenigen den Vorzug geben, die Jesus auch hier mit seiner „prophetischen Gerichtsankündigung“<sup>39</sup> eine Prerogative Gottes für sich in Anspruch nehmen sieht, wenn er nämlich „in einzigartiger Weise Gottes Gerichtsvollmacht gegenüber seinen Richtern reklamiert, seine Erhöhung als Menschensohn in unüberbietbare Gottesnähe und sein ‚Kommen‘ (traditionelle Metapher für Gottes Gerichtshandeln . . .) ‚mit den Wolken‘ (Symbol der Gottesnähe) ansagt“.<sup>40</sup>

Unterstützung erhält diese Hypothese durch die neueste Untersuchung von *E. Brandenburger* zu Mk 13, insbesondere zu dem Teil der mk Apokalypse, der die Heilswende beschreibt (13,24–27), die durch das „Kommen“ des Menschensohns zum Gericht (V. 26) und zur Sammlung der „Auserwählten“ ins Reich Gottes (V. 27) heraufgeführt wird.<sup>41</sup> 14,62 greift nämlich das Wort 13,26 auf (V. 27 wird situationsgemäß übergangen), um es für die Verhörszene des Prozesses zu aktualisieren: War es in Mk 13 auf die den „Auserwählten“ (V. 27) gegenüberstehende ‚massa perditionis‘ insgesamt bezogen,<sup>42</sup> die den Menschensohn bald zum Gericht kommen sieht, so

<sup>35</sup> Vgl. Ex 34,6f; Jer 43,25; 44,22; 61,1 (LXX); Jer 31,34; 33,8. *H.-J. Klauck*, Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1–12 parr.), in: BZ 25 (1981) 223–248, hier 236–241.

<sup>36</sup> *H. W. Beyer*, βλασφημέω, in: TWNT I, 620–624, hier 621: „Im NT ist der Begriff der Blasphemie durchaus vom Gedanken der *Antastung von Gottes Macht und Hobeit* bestimmt“.

<sup>37</sup> Zumeist stellt man die Frage viel zu schnell auf der historischen Ebene. Gerade die Bezüge 2,1ff/13,26f/14,61f zeigen, daß es zunächst nur um die mk Ebene geht.

<sup>38</sup> *Pesch*, Mk II, 440; *J. Blinzler*, Der Prozeß Jesu, Regensburg 1969, 152–156; *P. Lamarche*, Le „Blasphemie“ de Jesus devant le Sanhedrin, in: RSR 50 (1962) 74–85; *D. Catchpole*, You Have Heard the Blasphemy, in: The Tyndale House Bulletin 16 (1965) 10–18.

<sup>39</sup> *Ernst*, Mk, 443.

<sup>40</sup> *Pesch*, Mk II, 440.

<sup>41</sup> Zum folgenden vgl. *Brandenburger*, Markus, 54–65.

<sup>42</sup> Vgl. *Brandenburger*, Markus, 61.63f.

wird es hier in 14,62 konkret auf diejenigen angewandt, die über Jesus zu Gericht sitzen (Plural: ὄψεσθε). Man kann also den größeren Zusammenhang von 13,24–27 heranziehen, um die Rede vom „Menschensohn“ mitsamt der offiziellen jüdischen Redaktion auf sie in 14,60–62 zu profilieren.

Allein durch die Motivik der jüdischen Menschensohnvorstellungen (Dan 7, Bilderreden des äthHen und 4 Esr 13) läßt Mk 13 sich nach Brandenburger nicht erklären. Zwischen diesen Texten und dem Kapitel des Mk bestehen nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch wesentliche Unterschiede. Den entscheidenden Unterschied sieht Brandenburger darin, daß in Mk 13 der biblische Gedanke der eschatologischen Theophanie des Gottkönigs Jahwe auf das „Kommen“ des „Menschensohns“ übertragen wurde, sodaß diesem als Vertreter Gottes eine Selbständigkeit zukommt, die man in dieser Form in den frühjüdischen Texten vergeblich sucht. Von Interesse für Mk 14,62 ist z. B. die Beobachtung, daß dem „Menschensohn“ in äthHen 62 wohl die Funktionen des Richters und Retters zugesprochen werden, das für Mk tragende Motiv seines selbständigen Kommens und Erscheinens vom Himmel her nach Art einer Theophanie aber fehlt. „Auch sitzt er auf Gottes Thron, wie er an *dessen* Doxa auch nur partizipiert“. <sup>43</sup> Die Christologisierung der Menschensohnüberlieferung im MkEv, die in der späteren synoptischen Überlieferung auch noch zunehme, sei demgegenüber bestimmt vom „Sachinteresse, Jesus als unverwechselbaren Repräsentanten der Verkündigung von der Königsherrschaft Gottes zu präzisieren“. Er als „der zum Menschensohn erhöhte, also ins Recht gesetzte Repräsentant solcher auch leibhaft vertretenen Verkündigung“ sei damit „in die Funktion der weltordnenden Herrschaft Gottes selbst eingerückt“. <sup>44</sup>

Realisiert man also, daß im MkEv „der Ausbau der urchristlichen Menschensohnanschauung in einem wichtigen Teilbereich unter dem Leitgedanken der Theophanie erfolgt ist“, <sup>45</sup> der die für jüdische Ohren anstößige Selbständigkeit des kommenden „Menschensohns“ als des über Leben und Tod befindenden Heilmittlers zur Folge hat, dann versteht man auch, warum der Hohepriester in 14,64 nach Mk auf das „Menschensohn“-Wort Jesu, mit dem dieser sich das Privileg Gottes der „weltordnenden Herrschaft“ anmaßt, mit der Anklage der „Blasphemie“ reagieren muß. Umgekehrt ist gerade dieser Zusammenhang von 14,62/64 dazu geeignet, die Interpretation von 13,24–27 durch Brandenburger nachträglich zu bestätigen.

Es sei festgehalten, daß beide Glieder der „Inclusio“, 2,7/10 und 14,62/64, aufgrund ihrer Verbindung von Menschensohn-Wort und Blasphemie-Vorwurf die Übertragung zentraler *soteriologischer* Funktionen Gottes auf den „Menschensohn“ erkennen lassen. Es stellt sich die Frage, ob die Verwendung der Bezeichnung durch Mk nicht insgesamt dadurch wesentlich geprägt ist.

<sup>43</sup> Brandenburger, Markus, 57. Zu den Differenzen in der Gestaltung des Gerichtsmotivs in 4 Esr und Mk 13, vgl. aaO. 57f. Von Interesse auch sein Hinweis (aaO. 70, Anm. 144) auf „die polemische Äußerung“ 4 Esr 6,6: „Damals habe ich dies alles vorbedacht und durch mich und niemand weiter ward es erschaffen; so auch das Ende durch mich und niemand weiter“ (Übers. H. Gunkel).

<sup>44</sup> Brandenburger, Markus, 70f.

<sup>45</sup> Brandenburger, Markus, 71.



1.3.3 Daß der Aspekt der Zugehörigkeit zur *Menschenwelt* in der „*Menschensohn*“-Bezeichnung diese als ein das Geheimnis Jesu verbergendes „Rätselwort“ vor dem Forum der unverständigen und in ihren Herzen verhärteten Gegner verwendbar macht, wurde oben bereits festgestellt.<sup>46</sup> Drei Stellen scheinen dieses Merkmal auch theologisch zu nutzen, wenn sie es nach Art eines Wortspiels oder durch Wiederholung rhetorisch unterstreichen.

2,27f:

- (27) „Und er sagte ihnen:  
Der Sabbat wurde um des *Menschen* willen  
und nicht der *Mensch* um des Sabbats willen.  
(28) Deshalb ist Herr der *Menschensohn* auch über den Sabbat“.

9,31:

„Der *Menschensohn* wird hingegeben in die Hände von *Menschen* . . .“.

14,21:

- (21a) „Denn der *Menschensohn* geht zwar (μὲν) hin,  
wie über ihn geschrieben steht;  
(21b) wehe aber (δὲ) *jenem Menschen*,  
durch den der *Menschensohn* ausgeliefert wird;  
gut (wäre es) für ihn,  
wenn er nicht geboren worden wäre, *jener Mensch*“.

9,31 und 14,21 lassen sich zusammenschauen. Beiden Worten, der zweiten Leidensweissagung 9,31 wie deren Wiederaufnahme in 14,21 zum Zeitpunkt des Beginns ihrer Realisierung in der Passion, ist der Bezug auf die „Menschen“ eigentümlich. Wird in 14,21 Judas, der „Auslieferer“ Jesu, „jener Mensch“ genannt, so bezeichnet Mk im Unterschied zu der historischen Kennzeichnung der Gegner Jesu in den beiden anderen Leidensweissagungen diese in 9,31 ganz allgemein als „Menschen“, in deren Hände der „Menschensohn“ übergeben wird. Damit beschreibt er „das Verhalten der Gegner . . . als spezifisches Merkmal des Menschen . . ., der nur menschlich denkt und nicht zum Glauben bereit ist“.<sup>47</sup> Darüber hinaus bringt das

<sup>46</sup> Siehe oben, S. 00. Natürlich gilt das nur für die Vorstellung des Erzählers.

<sup>47</sup> Hoffmann, *Herkunft*, 186 mit Hinweis auch auf 8,32f, wo Mk den „Versuch des Petrus, Jesus vom Passionsweg abzuhalten, auf ‚menschliches Denken‘“ zurückführt, sowie 11,30.32; 7,7f, wo der Gegensatz „Menschen – Gott“ eine maßgebliche Rolle spielt (aaO. Anm. 60). Dabei handelt es sich nach A. v. Dobbeler, *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens* (WUNT, 2/22), Tübingen 1987, 32f, um „eine vor allem im Bereich der frühchristlichen Literatur häufige Konzeption, die die Verschiedenheit der Wertmaßstäbe bei Gott und den Menschen betont“: Lk 16,15; Röm 2,28f; 3,4; 1 Kor 14,2; Gal 1,1.12; Polykarp 2 Phil 5,2; aber auch Philo, *SpecLeg* II, 34.

Wortspiel hintergründig zum Ausdruck, daß der *Menschensohn* auf seinem von Gott geführten Weg zutiefst auf die *Menschen* und ihre Unheilssituation bezogen ist.<sup>48</sup>

Schwierig ist die Verknüpfung von 2,27 und 28 durch das argumentative ὥστε („deshalb“). Gnilka löst diese Verknüpfung auf, wenn er V. 28 als Schlußfolgerung aus der ganzen Perikope begreift (ὥστε gleich ergo).<sup>49</sup> Andere, die V. 28 als unmittelbare Folgerung aus V. 27 deuten, müssen, damit die Abfolge logisch erscheint, mit einer Gleichsinnigkeit von ἄνθρωπος und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου rechnen: Wenn der Grundsatz von V. 27 richtig ist, dann gilt wirklich, daß der *Mensch* Herr über den Sabbat ist.<sup>50</sup> Nun wird dieses Verständnis in gewisser Hinsicht dem Text tatsächlich gerecht. Nach den obigen Ausführungen zur Unterscheidung der Erzählperspektiven verstehen die Gegner Jesu („die Pharisäer“) die Wortfolge nämlich in eben diesem Sinne, wohingegen die tiefere christologische Bedeutung von V. 28 ihnen verschlossen bleibt. Sie werden sich durch Jesu Worte nur in ihrer Annahme bestätigt sehen, daß er sich (wie in 2,7.10) als *Mensch* eine Autorität anmaßt, die allein *Gott* zusteht.<sup>51</sup> Anders der Leser/Hörer des Evangeliums, bei dem der Evangelist voraussetzt, daß er die christologische Fülle des Begriffs „Menschensohn“ in V. 28 begreift. Hat auch auf dieser tieferen, eigentlichen Textebene die Verknüpfung der beiden Verse einen Sinn? Nicht ausgeschlossen ist, daß man als Zwischengedanken mitzuhören hat, der *Menschensohn* sei es, der *für das Heil des Menschen zuständig* ist und deshalb auch für den Sabbat, der um des *Menschen* willen geworden ist, Recht setzt – Herr über den Sabbat ist. Der rhetorischen Stichwortverknüpfung der beiden Verse (ἄνθρωπος-υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) würde man auf diese Weise gerecht. Jedenfalls übt Jesus das Recht des „Menschensohns“ gleich im Anschluß daran in eben diesem Sinne aus, wenn er am selben Sabbat einen „Menschen“<sup>52</sup> „in die Mitte“ der Synagoge stellt (3,1.3), um ihm „Gutes zu tun“ in einem

<sup>48</sup> Nach *Hoffmann*, *Herkunft*, 195 schließt der konkrete Bezug von παραδίδόναι auf die Auslieferung Jesu durch Judas den „theologischen Sinngehalt“ nicht aus, legt ihn im Gegenteil aufgrund der absoluten Form des Passivs nahe. Die Rede von der „Dahingabe des Menschensohns in die Hände der Menschen“ könnte mk sein. „Eine solch bewußt rätselhafte Ausdrucksweise wäre für Markus nicht ungewöhnlich . . . Sie entspricht seiner Sicht der Geschichte, deren historisch-vordergründige Seite einen göttlichen Hintergrund hat“ (aaO. 196).

<sup>49</sup> Vgl. *Gnilka*, *Mk I*, 124. Zur Problematik des Anschlusses von V. 28 an V. 27 vgl. auch *Hübner*, *Gesetz*, 113ff.

<sup>50</sup> So z. B. *Pesch*, *Mk I*, 185f für die ursprüngliche Abfolge von V. 27f („authentische Jesusworte“!), die erst im Rahmen der vormk Streitgesprächssammlung christologisiert worden sei. Vgl. auch *L. S. Hay*, *The Son of Man in Mark 2,10 and 2,28*, in: *JBL* 89 (1970) 69–75, hier 74f.

<sup>51</sup> Vgl. *Gnilka*, *Mk I*, 124: „Herr des Sabbats ist nach Lev 23,3 Jahwe“.

<sup>52</sup> ἄνθρωπος im Kontext von Wundergeschichten sonst nur noch 1,23; 5,2.8.

so radikalen Sinn, daß es mit „Leben retten“ in einem Atemzug genannt werden kann (3,4). Wiederum erscheint der „Menschensohn“ in einem soteriologischen Kontext.

1.3.4 Daß Gottessohn- und auch Christus-Titel mit Bedacht in die Komposition des Evangeliums plaziert sind, weiß man; daß auch die „Menschensohn“-Worte gezielt eingesetzt werden, bedarf durchaus noch einer eigenen Feststellung.<sup>53</sup> Neben der *Dreiergruppe* von Leidens- und Auferstehungsweissagungen (8,31/9,31/10,32–34), die den Mittelteil des Evangeliums (8,27–10,52) strukturieren, seien verschiedene *Zweiergruppen* genannt, die zum Teil nach Art von „Inclusio-nes“ einzelne Textblöcke miteinander verklammern. Das gilt für 8,31/38, die Einfassung der zweiteiligen Didaché Jesu (31–33/34–38),<sup>54</sup> die bezeichnenderweise dem Wort vom leidenden und auferstehenden Menschensohn ein solches von seinem „Kommen in Herrlichkeit“ gegenüberstellt (also das zusammenschaut, was infolge der formgeschichtlichen Einteilung der Menschensohn-Worte oft genug auseinandergerissen wurde): Die Motivation der Weisung, die Leidensnachfolge Jesu nicht zu scheuen, ist dieser „Klammer“ gemäß vor allem eschatologischer Natur.<sup>55</sup> Erwähnenswert ist sodann 10,33/45, ebenfalls eine Inclusio, die die Prophetie 10,33f mit den entsprechenden Aussagen zur Diakonie als christlicher Lebensform (10,35–40/41–44) miteinander verklammert, um so die christologische Motivation der Paränese deutlich zu machen. Dabei interpretieren sich Leidensweissagung und Wort vom Lösegeld (10,45) gegenseitig. Zu nennen ist hier auch das Paar 2,10/28, deren Verwandtschaft immer schon aufgefallen ist,<sup>56</sup> und das wie eine Klammer die Streitszenen (2,1–3,6) einfaßt und den entscheidenden Differenzpunkt zwischen der Gemeinde des Mk und der Synagoge bezeichnet: die Vollmacht des Menschensohns. Zuletzt sollte man noch 14,41/62 nennen, zwei Menschensohn-Worte, die gezielt an den Anfang und Höhepunkt der eigentlichen

<sup>53</sup> Doch vgl. schon die kompositionellen Beobachtungen bei *Hoffmann*, Ursprung, 175f. 194 zu den Leidensankündigungen, außerdem die Hinweise bei *H. Schürmann*, Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung, Freiburg–Basel–Wien 1983, 154; *J. Coopens*, Les Logia du Fils de l’homme dans l’évangile de Marc, in: *N. Sabbe* (Hg), L’Evangile selon Marc. Tradition et rédaction (BETL, 34), Leuven–Gembloux 1974, 487–528.

<sup>54</sup> So werden die der Christologie gewidmeten VV. 31–33 mit den um die Praxis der Nachfolge kreisenden VV. 34–38 miteinander verklammert.

<sup>55</sup> Dazu vgl. u. a. *Breytenbach*, Nachfolge, 200–279.

<sup>56</sup> Vgl. z. B. *E. Wendling*, Die Entstehung des Marcus-Evangeliums, Tübingen 1908, 210: das „auch“ (in 2,28: καὶ τοῦ σαββᾶτου) gehe direkt auf 2,10 zurück; *Hübner*, Gesetz, 121.

Passion Jesu plaziert sind:<sup>57</sup> 14,41 deklariert unter deutlichem Rückgriff auf 9,31, daß „die Stunde“ der Auslieferung, die in 9,31 und 10,33 angesagt war, gekommen sei, wohingegen die prophetische Gerichtsankündigung 14,62 in der Stunde der Verurteilung Jesu zum Tod (vgl. 10,33c) das Gegenbild des „mit den Wolken kommenden Menschensohns“ beschwört. Wiederum werden Worte vom „Menschensohn“, der hingegeben wird, und von seinem „Kommen“ in Herrlichkeit kompositionell von Mk zusammenschaut.

1.4 Waren die letzten Beobachtungen dem Thema „Menschensohn im MkEv“ gewidmet, so soll jetzt noch mit 12,35–37 ein Text zur Sprache kommen, der mit seinen beiden Christustiteln „Sohn Davids“ und „Herr“ (V. 37) auf den ersten Blick strukturell an die oben in 1.1 besprochenen um die beiden Pole „Christus“/„Gottessohn“ - „Menschensohn“ kreisenden Kompositionen erinnert. Ob freilich ein solcher Vergleich statthaft ist, hängt von der immer noch umstrittenen Frage ab, ob in 12,35–37 der Davidssohnschaft ein, wenn auch nur relatives, Recht belassen bleibt,<sup>58</sup> oder ob sie von Mk prinzipiell als nichtadäquate Kategorie für Jesus zurückgewiesen wird.<sup>59</sup> Für diese zweite Anschauung spricht die Struktur der Peri-

<sup>57</sup> Dazu vgl. noch 14,21, die Ansage des „Verrats“ im Abendmahlssaal, die auf 14,(41f)43ff vorausblickt, sodaß man auch hier vielleicht eine Dreiergruppe erhält, die die Passion leitmotivisch prägt. Zum red. Charakter von 14,41b vgl. zuletzt *Th. Söding*, Gebet und Gebetsmahnung Jesu in Getsemani. Eine redaktionskritische Auslegung von Mk 14,32–42, in: BZ 31 (1987) 76–100, hier 82 (ebd. Anm. 28 ältere Lit.).

<sup>58</sup> So z. B. *Gnilka*, Mk II, 170f: Die Davidssohnschaft wird nur „relativiert“, nicht „zurückgewiesen“. 12,35–37 sieht er parallel zu Röm 1,3f, „wo in einer Art Zweistufenchristologie die irdische und erhöhte Seinsweise Jesu nebeneinandergestellt werden“. Als Argumente dient ihm die Gattungsbestimmung des Textes als „haggadischer Antinomiefrage“ (169) mit ihrer Konfrontation zweier Schriftstellen, wobei „die Gültigkeiten der konfrontierten Meinungen auf verschiedenen Ebenen liegen bzw. die zweite die erste zeitlich ablöst“ (171). Vgl. auch *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT, 83), Göttingen 1963, 260ff.

<sup>59</sup> *Pesch*, Mk II, 256; *Schmithals*, Mk II, 549: Mk „verwirft ihn“ [s.c. den Davids-Sohn-Titel] als Messiasstitel, weil er andernfalls in der vorösterlichen Situation, in welcher er in der GS [Grundschrift: 10,47.48] begegnet, das Messiasgeheimnis durchbrochen hätte“. Aber setzen z. B. die im Kontext des Messiasgeheimnisses zu sehenden Schweigegebote nicht voraus, daß die zu verschweigenden Würdetitel an sich der christologischen Wahrheit entsprechen? Das Messiasgeheimnis ist für die Partizipanten der Erzählung (Volk, Gegner) in jedem Fall gewahrt, da es sich um eine theoretische Erörterung (über die Messiasvorstellung der „Schriftgelehrten“) handelt, die in ihrem christologischen Bezug nur für die Hörer/Leser des Evangeliums transparent wird. Unentschieden *Ernst*, Mk, 360.

kope mit ihrer Entgegensetzung der Messianologie der „Schriftgelehrten“ (als des zeitgenössischen Gegenüber der Mk-Gemeinde)<sup>60</sup> und der an der Erhöhung Jesu orientierten „Messianologie“ der christlichen Gemeinde. Ist jenes Konzept vom Messias als *Davidssohn* irdisch, nämlich national-politisch orientiert, so eignet diesem ein transzendenter, universal-apokalyptischer Zug. Zum Ausdruck kommt er im Zitat von Ps 110,1, das im Kontext der Menschensohn-Christologie gelesen werden will, und das Mk wohl auch in diesem Licht gelesen hat, wie dessen Wiederaufnahme in 14,62<sup>61</sup> beweist: Dem Evangelisten lag nicht an einer *präsentischen* Erhöhungschristologie, sondern einer *apokalyptischen* Menschensohnchristologie, die von der Hoffnung geprägt war, dem kommenden Menschensohn würden als dem Repräsentanten des Gottesreiches „die Feinde unter seine Füße gelegt“ (12,36; vgl. 13,26; 14,62).

In diesem Punkt unterscheidet sich wohl auch die mk Rezeption der Überlieferung 12,35–37<sup>62</sup> von deren mutmaßlich ursprünglicher Intention. Diese läßt sich der abschließenden Frage V. 37a (καὶ πόθεν αὐτοῦ ἔστιν υἱός;) entnehmen, die mit ihrem betont vorangestellten αὐτοῦ die Antwort nahelegt, der Messias sei nach dem inspirierten Zeugnis von Ps 110,1 nicht Davids, sondern Gottes Sohn.<sup>63</sup> Nach dem Kontext dieses Psalms kann sich solche Antwort aber nur auf die Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes beziehen und meint demnach seine österliche Einsetzung zum

<sup>60</sup> Vgl. Lührmann, Mk, 50f.

<sup>61</sup> Vgl. Breytenbach, Nachfolge, 257, z. St.: „Eigentümlich an diesem Text ist . . . , daß das Sichtbarwerden des Erhöhten in Verbindung mit der Parusie des Menschensohns gebracht wird“. „Für Markus ist erst der kommende Menschensohn der Inthronisierte, dem Gott die Macht und Würde übertragen hat“ (aaO. 258). Es zeigt sich, „daß die Vorstellung eines inthronisierten und Macht ausübenden Gottessohnes nicht in der Mitte der markinischen Christologie steht“ (aaO. 269). Bezeichnend auch Mk 2,20: Die Zeit der Kirche ist die Zeit der Abwesenheit des Bräutigams, „Fastenzeit“. Auch in Mk 13 wird die gegenwärtige Herrschaft des Erhöhten nicht thematisiert (vgl. 13,34: ἀποδημιός). – Zum Zusammenhang von 12,36 (Ps 110,1) und Menschensohnvorstellung vgl. auch F. Neugebauer, Die Davidssohnfrage (Mark XII. 35–7 parr.) und der Menschensohn: NTS 21 (1974–75) 81–108, hier 84.89f. Zur Gegenüberstellung von Davidssohn und Menschensohn: „Wo der Menschensohn der Träger des Heils ist und wird, gehört zum Heil nicht bloß ein Machtumschwung innerhalb der bestehenden Welt, sondern die neue Menschheit, die neue Welt . . . Die Frage des Heils wird in der Apokalyptik nicht auf die Machtfrage begrenzt und zentriert. Das ist theologisch weitsichtig und entspricht nicht der politischen Kurzsichtigkeit der Davidssohnhoffnung“ (aaO. 99). Zu dieser vgl. G. Schneider, Zur Vorgeschichte des christologischen Prädikats ‚Sohn Davids‘: TTZ 80 (1971) 247–253.

<sup>62</sup> Dazu vgl. Gnülka, Mk II, 169; G. Schneider, Die Davidssohnfrage (Mk 12,35–37), in: Bib 53 (1972) 65–90, hier 81–86. AaO. 87–90 zur mk Redaktion.

<sup>63</sup> Vgl. Pesch, Mk II, 254. Aber auch Gnülka, Mk II, 171 (zu Unrecht freilich für die Redaktion des Mk): Für ihn sei „die Frage nach der Sohnschaft des Christus erst beantwortet mit der Feststellung, daß Jesus Gottes Sohn ist . . .“.

„Sohn Gottes“ (Röm 1,4; vgl. Ps 2,7). Von der vorpaulinischen Formel Röm 1,3f unterscheidet sich unser Überlieferungsstück demnach lediglich in der *Entgegensetzung* von österlicher Sohn Gottes-Messianologie und jüdischer Davidssohn-Messianologie (entsprechend der vorausgesetzten Auseinandersetzung von „Schriftgelehrten“ und christlicher Gemeinde), wohingegen jene vorpaulinische Formel unter Einbeziehung des *irdischen* Lebens Jesu (Röm 1,3) an der *Kontinuität* der christlichen Konzeption mit der Davidssohn-Konzeption festhält.<sup>64</sup>

Die Pointe der österlichen Einsetzung Jesu zum „Sohn Gottes“ als Angelpunkt einer die Davidssohn-Messianologie überbietenden Konzeption interessiert Mk aus verschiedenen Gründen nicht. Für ihn ist Jesus bereits anlässlich seiner Taufe zum „Sohn Gottes“ bestellt worden (vgl. unten 2.1), und bewahrheitet hat sich seine Sendung nicht in seiner österlichen Erhöhung, sondern in seinem Tod am Kreuz (vgl. 15,39). Die in 12,36 und 14,62ba zum Ausdruck kommende Erhöhung zur Rechten Gottes sieht er dagegen ganz im Licht des eschatologischen Herrschaftsantritts des Menschensohns (13,26f; 14,62), der mit seinem „Kommen“ in Herrlichkeit Wirklichkeit werden wird.

Bestätigt wird diese Bestimmung der mk Interpretation von 12,35–37 durch Beobachtungen zum Ort der Überlieferung im Kontext. Zum einen *schließt* sie die Reihe der sogenannten Jerusalemer Streitgespräche *ab* und bereitet mit ihrer eschatologischen Perspektive der erhofften universalen Herrschaftsstellung des Menschensohns die sich anschließende apokalyptische Rede Mk 13 vor. Zum anderen ist sie das Gegenstück zur *Eröffnung* der Jerusalemer Szenen mit der Einzugsperikope, die im Jubelruf der Jesus begleitenden Menge gipfelte: „... Gesegnet sei das Reich *unseres Vaters David*, das nun kommt. Hosanna in der Höhe“ (11,10).<sup>65</sup>

Solchen Hoffnungen irdisch-nationaler Art scheint Mk 12,35–37 „die völlige Andersartigkeit der Gottesherrschaft“<sup>66</sup> entgegenstellen zu wollen. Man beachte, daß auch die Zwischenstücke wie das Gespräch über die Kaisersteuer (12,17: „gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und *Gott, was Gottes ist*“), die Auferstehung (12,27: „nicht ist er ein *Gott* von Toten, sondern *von Lebenden*“) und das Hauptgebot (12,34: „Du bist nicht fern vom *Reich Gottes*“) sich in jene Intention einpassen.

Deutet also 12,35–37, sowohl für sich als auch im größeren Kontext der Kapitel 11f betrachtet, auf eine Reserve des Evangelisten gegenüber einem national-poli-

<sup>64</sup> Vgl. M. Theobald, „Dem Juden zuerst und auch dem Heiden“. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3f., in: P.-G. Müller - W. Stenger (Hgg), *Kontinuität und Einheit* (= Fs. F. Mußner), Freiburg - Basel - Wien 1981, 376–392.

<sup>65</sup> Gnilka, Mk II, 120: „Auffällig bleibt, daß von einer Reaktion Jesu auf die ihm dargebrachte Begrüßung von seiten der Jünger und des ihn begleitenden Volkes nicht berichtet wird. Soll das heißen, daß für den Evangelisten die Huldigung keine volle Gültigkeit besaß?“ Diese Frage verdient Zustimmung.

<sup>66</sup> Ernst, Mk, 359 zu 12, 35–37.

tisch verengten Verständnis des Davidssohn-Titels hin, so bietet die Erzählung von der Heilung des blinden Bartimäus, die der Einzugsgeschichte unmittelbar vorgeht (10,46–52),<sup>67</sup> sehr wahrscheinlich noch einen vertieften Gesichtspunkt an. Entspricht Jesus in seiner Zuwendung zum Bettler Bartimäus dessen nicht nachlassendem Hilferuf: „*Sohn Davids*, Jesus, erbarme dich meiner!“, der Ausdruck seines sehenden, d. h. Jesus in seiner Vollmacht erkennenden Glaubens ist, so wird man nicht annehmen dürfen, daß Mk solchem Gebetsschrei des Glaubens (vgl. 9,23f; 11,24) irgendeine Reserve entgegenbringt.<sup>68</sup> Wie K. Berger gezeigt hat,<sup>69</sup> könnte der Titel den Davidssohn in den Konturen des frühjüdischen Salomo-Bildes meinen, also in seiner Wirksamkeit als Exorzisten und Wundertäter. Daß der in solchem Glauben von Jesus bestätigte Bartimäus diesem dann „auf dem Weg nachfolgte“ (10,52), sich also auf das Abenteuer seines Glaubens einließ, besagt im Sinn des Mk, daß er nicht bei seiner „Initialerfahrung“, der Begegnung mit Jesus, dem „Arzt“ (vgl. 2,17), stehen blieb, sondern bereit war, sich dem Glauben in seiner ganzen Breite zu öffnen. So gesehen könnte man schließlich auch bei der Davidssohn-Perikope 12,35–37 erwägen, ob dem Titel dort in einem nicht-verengten, Jesus vielmehr als messianischen Heiland bezeichnenden Sinn ein relatives Recht zugesprochen wird, er dann freilich vom zweiten, entscheidenden Pol des Bekenntnisses zu Jesus als dem zukünftigen Menschensohn, dem „Herrn“, der Gericht und Leben bringt, überboten wird. Doch scheint die Überlieferung selbst mit ihrer oben beschriebenen Struktur eine solche polare „Zweistufenchristologie“ nicht herzugeben.

## 2. Zwischen Taufe und Wiederkunft Jesu

Nachdem die Beobachtungen zum Gebrauch der christologischen Titel im MkEv ergeben haben, daß man bei ihnen durchaus von einem ansatzweise strukturierten Beziehungsfeld reden kann, das durch die Polarität von „Sohn Gottes“ und

<sup>67</sup> Zur narrativen Ausrichtung von 10,46ff auf 11,1ff hin vgl. v. a. *Ernst*, Mk, 312ff.

<sup>68</sup> Mit den Schweigegeboten *Jesu* hat der Schweigebefehl der *Menge* (10,48: πολλοί) nichts zu tun (vgl. auch *Gnilka*, Mk II, 108f). Es handelt sich wohl um das topische Erschwernismotiv (vgl. *G. Theissen*, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974, 146), das die Kraft des Glaubens beim Kranken demonstrieren soll. Deshalb wird man auch die Lakune (es wird nicht gesagt, warum die Leute den Bettler zum Schweigen bringen wollen) nicht dahingehend ausfüllen, daß jene Leute von der Angst vor einem politischen Mißverständnis des Davidssohns-Titels bestimmt gewesen seien (so *Pesch*, Mk II, 172).

<sup>69</sup> Vgl. *Berger*, *Messiastraditionen*, 3–9.

„Menschensohn“ bestimmt wird, gilt es nun, die hinter dieser Polarität stehende und von ihr gemeinte christologische Wirklichkeit in den Blick zu bekommen. Es geht um die beiden Brennpunkte der mk Christologie, die Überlieferung vom Wirken des irdischen Jesus in Wort und Tat und das Kerygma von seinem Sterben, Auf-erstehen und Kommen zum Gericht. Rezipiert Mk jene Überlieferung dem literarischen „Anfang“ seines Evangeliums gemäß unter dem Vorzeichen seiner Geist- oder Taufchristologie, so setzt er das Kerygma am „Ende“ seines Evangeliums in die Erzählung von der Passion Jesu um, wobei er diese nicht isoliert sieht, sondern eingerückt hat in die prophetische Perspektive seiner Menschensohnchristologie, mit der er sein Buch nach vorne hin öffnet. Betrachten wir diese beiden Pole im folgenden etwas näher, um dann zu fragen, wie Mk sie ins gegenseitige Verhältnis gesetzt hat.

2.1 Wenn Bultmann meinte, die Absicht des Evangelisten Mk sei es gewesen, das hellenistische Kerygma von Christus, „dessen wesentlicher Inhalt der Christusmythos ist, wie wir ihn aus Paulus kennen (bes. Phil 2,6ff; Röm 3,24), mit der Tradition über die Geschichte Jesu“ zu verbinden,<sup>70</sup> dann minimalisiert er einen wesentlichen Unterschied zwischen dem von Paulus repräsentierten Typ des Kerygmas und dem des Mk: Der älteste Evangelist ist kein Vertreter einer Präexistenzchristologie, sondern einer Tauf- oder Geistchristologie, eines eigenständigen weisheitlichen Christologie-Typs, der nicht ohne weiteres in die vorpaulinische Traditionslinie eingezeichnet werden darf.<sup>71</sup> Nach ihm wurde Jesus erst aus Anlaß seiner Taufe mit Gottes Geist begabt und dadurch zum eschatologischen Boten der hereinbrechenden Gottesherrschaft ausgerüstet.<sup>72</sup> In der Kraft des Geistes Gottes, seiner Weisheit,

<sup>70</sup> Bultmann, *Geschichte*, 372f. Zustimmung W. Marxen, *Der Evangelist Markus*. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums (FRLANT, 67), Göttingen 1959, 145–147. Überzeichnet bei J. Schreiber, *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Hamburg 1967, 218–228.

<sup>71</sup> Man beachte in diesem Zusammenhang auch, welche geringe Rolle der κύριος-Titel bei Mk spielt. Vgl. auch G. Dautzenberg, *Zur Stellung des Markusevangeliums in der Geschichte der urchristlichen Theologie*, in: *Kairos* 18 (1976) 282–291.

<sup>72</sup> So auch mit unterschiedlichen Nuancierungen, die von der jeweiligen Interpretation der Taufgeschichte herrühren: P. Vielbauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*, in: E. Dinkler (Hg), *Zeit und Geschichte* (= Fs. R. Bultmann), Tübingen 1964, 155–169, 161f; G. Strecker, *Zur Messiasgeheimnistheorie im Markusevangelium* (1964), in: Pesch, *Markus-Evangelium*, 190–210, 197f; G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974, 214–217; W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin - New York 1985, 418f.



die in ihm Wohnung genommen hatte, sagte er dann die Nähe der Gottesherrschaft nicht nur verbal an, sondern ließ sie in seinen Taten, vor allem den Exorzismen, an den von ihren bösen Geistern durch sein Wort Befreiten auch bereits zeichenhaft Gegenwart werden. Daß Mk seine Überlieferung in die Perspektive einer solchen Geistchristologie gerückt hat, legen folgende Beobachtungen nahe.

1) Daß die sogenannte *Taufperikope* 1,9–11 gemeinsam mit dem Summarium der Verkündigung Jesu 1,14f die Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu in der Komposition des Mk eröffnet, hat pragmatische, heilsökonomische und christologische Gründe. *Pragmatisch* beinhaltet die Evangeliums-Eröffnung im Blick auf die Hörer/Leser des Evangeliums (möglicherweise) das Angebot, in der Taufe Jesu samt seinem Geistempfang das Urbild der eigenen Taufe wahrzunehmen,<sup>73</sup> wie ja auch analog dazu die Berufung der ersten Jünger in die Nachfolge (1,16ff) (unmittelbar im Anschluß an das Summarium 1,14f) gegen jede biographische Plausibilität aller näheren Darstellung des Wirkens Jesu *vorgeordnet* wird, und zwar aus Gründen pragmatischer Leserorientierung.<sup>74</sup> *Heilsökonomisch* beinhaltet die Voranstellung der Taufperikope, daß mit dem in ihr erzählten „Offenbarungsgeschehen“ an Jesus die Zeit zur Erfüllung gekommen ist (vgl. 1,15a): „Daß das Herabsteigen des Geistes, der nach jüdischer Vorstellung ja längst erloschen war, mit der Spaltung des Himmels verbunden ist, durch die jenes ausgelöst wird, kennzeichnet diese Herabkunft des Gottesgeistes, diese Geistbegabung als schlechthin endzeitliches, äonenwendendes Ereignis“:<sup>75</sup> Alles, was folgt, steht unter dem Vorzeichen der nahen, im Anbruch befindlichen Gottesherrschaft (1,15). *Christologisch* besagt die Vorordnung der Taufperikope, daß dieses eschatologische Offenbarungsgeschehen an Jesus als Empfänger und Mittler des Gottesgeistes gebunden ist. Gehen Vision und Audition im Offenbarungsgeschehen ihn allein an (die Stimme Gottes richtet sich an ihn, niemand ist Zeuge), so entspricht das dem mk Messiasgeheimnis, nach dem die Wahrheit Jesu den menschlichen Partizipanten des Geschehens verborgen, dem Leser/Hörer des Evangeliums von Anbeginn an aber schrittweise eröffnet wird.

Daß nun die Szene 1,10f als nur Jesus angehend dargestellt wird, ist ihrer Interpretation im Sinn der „Manifestationshypothese“, nach der die Offenbarung der Himmelsstimme nicht für Jesus, sondern die Öffentlichkeit bestimmt sei, nicht günstig. Das betrifft auch die Annahme, in 1,11 werde mit Hilfe „einer hohen Deklaration“ nur „bestätigt“, was bei Jesus „personal immer schon

<sup>73</sup> Vgl. die Prophetie 1,8, die ja in der Taufe der Christen in Erfüllung geht (vgl. auch noch 13,11). Zugunsten einer „kultätiologischen“ (tauftheologischen) Gattungsbestimmung der Perikope, die auf ihre nachösterliche Entstehung abhebt (dagegen zu Recht *Vögtle*, Taufperikope, 127–130), läßt sich solche pragmatische Beobachtung freilich nicht auswerten.

<sup>74</sup> Wenn Lk die Jüngerberufungen (5,1–11) erst im Anschluß an das erste Wirken Jesu (4,14–44) erzählt, hat er die biographische Plausibilität, die Mk 1 abgeht, hergestellt.

<sup>75</sup> *Vögtle*, Taufperikope, 136, der nicht ohne Grund 1,10 als Anspielung auf Jes 63,19 deutet (JosAs 14,2 begegnet zwar auch jenes Bildwort vom „Zerreißen des Himmels“, doch nicht in unmittelbarer Nachbarschaft zum Motiv des „Herabsteigens“); zudem läßt Mk 1,10 Jesus selbst den sich spaltenden Himmel sehen (im Unterschied zur geläufigeren Reihenfolge etwa Ez 1,1: „es öffnete sich der Himmel, und ich sah . . .“), was dem topischen Zug ein besonderes Gewicht verleiht (aaO. 135). Vgl. auch *Schmithals*, Mk I, 83; anders *Pesch*, *Gnllka*, *Ernst* z. St.

vorgegeben ist“.<sup>76</sup> Freilich könnte man noch damit argumentieren, daß die Öffentlichkeit, der das Geheimnis Jesu „bestätigt“ werde, wenn nicht von Teilnehmern am erzählten Geschehen selbst, so doch eben von den Lesern/Hörern des Evangeliums konstituiert werde. Auch ist die Form der Anrede mit „Du bist“ – nach Berger eine „Installation“, die durch einen Höhergestellten ergeht –<sup>77</sup> ambivalent: Der „Angeredete ist zu einer *besonderen Funktion* erwählt, die er entweder ad hoc übertragen bekommt oder die ihm bestätigt wird (Gattung: *akklamatorische Installation*)“.<sup>78</sup> Dem entspricht, daß εὐδόκησα durchaus „nach Maßgabe eines präsentischen Perfekts im Hebräischen als Hinweis auf einen Zustand in der Gegenwart gewertet werden kann“.<sup>79</sup> Doch sind Audition V. 11 und Vision V. 10 von der Struktur des Textes her aufeinander zu beziehen<sup>80</sup> mit dem Ergebnis, daß es das vorangehende Geschehen der Herabkunft des Geistes „in ihn“ ist, das in der nachfolgenden Himmelsstimme als Vorgang der Erwählung gedeutet wird. Daß der Akzent der Himmelsstimme nicht auf dem Sohn-Prädikat ruhe (wie man erwartet, wenn die Darstellung an der jetzt erfolgenden Einsetzung in die Gottessohnschaft interessiert ist), sondern auf dem οὐ εἶ, „also darauf, daß dieser Jesus der geliebte Sohn Gottes ist, der aufgrund dieser Sohnesqualität von Gott erwählt wurde“,<sup>81</sup> ist ein Entscheid, der bedingt ist durch die vorangehende Bestimmung der Taufperikope als eines ursprünglich apologetischen Textes, der in der Auseinandersetzung mit täuferischen Reklamationen bekräftigen wollte: *Jesus* ist der „höhere Gottesbote, nämlich der verheißene Heilbringer selbst“.<sup>82</sup> Die Voranstellung des „Du bist“ ist aber stilgemäß<sup>83</sup> und findet sich auch in „Installationen“ oder „Akklamationen“, in denen der Akzent zweifelsohne auf dem Prädikat ruht (vgl. Mt 16,18; Mk 8,29). Die angebliche „Mehrfachverwendung der gleichen Deklarationsformel (1,11; 9,7)“<sup>84</sup> ist als Argument ebenfalls anfechtbar. Ihre beiden Vorkommen unterscheiden sich in dem einen wesentlichen Punkt, daß 9,7 eine Deklaration oder Präsentation vor ausgewählten Zeugen, 1,11 aber eine „Installation“ ist, die allein an Jesus gerichtet ist.<sup>85</sup> „Die *Installatio* mit ‚Du bist + Titel‘

<sup>76</sup> Ernst, Mk, 42.

<sup>77</sup> Berger, Formgeschichte, 285.235: „Wo die Richtung . . . nicht die der Akklamation von unten nach oben ist, sondern ein Höhergestellter jemanden mit ‚Du bist + Titel‘ anredet, liegt eine *Installation* vor“. Vgl. Ps 2,7; 110,4; äthHen 71,14; Mt 16,18.

<sup>78</sup> Berger, Formgeschichte, 285.

<sup>79</sup> Ernst, Mk 44 (Hervorhebung von mir).

<sup>80</sup> Berger, Formgeschichte, 282: „In der Regel erklärt und deutet die Audition die Vision“. Zu Mk 1,10f vgl. aaO. 286. Vgl. auch Vögtle, Rezension von Lentzen-Deis, Taufe, in: BZ 17 (1973) 118 („kaum zu bezweifeln“!).

<sup>81</sup> Vögtle, Taufperikope 135; vgl. auch 125f.

<sup>82</sup> Vögtle, Taufperikope, 137. Dabei kann diese Gattungsbestimmung, die dem Ursprung der nachösterlichen Überlieferung und ihrem „Sitz im Leben“ auf der Spur ist, durchaus zutreffend sein. Nur läßt sich auf der Ebene des Mk (um die es hier allein geht) eine „unmittelbar gegen den Täufer gerichtete Polemik“ nicht feststellen (Gnilka, Mk I, 54; vgl. auch Schmitz, Mk I, 88; anders Pesch, Mk I, 94).

<sup>83</sup> Gnilka, Mk I, 54. Anders Ps 2,7.

<sup>84</sup> Ernst, Mk, 44.

<sup>85</sup> Darin unterscheidet sich die „Himmelsstimme“ Mk 1,11 auch von ihrem mutmaßlichen „Basistext“ Jes 42,1, der das 1. Gottesknechtslied mit der öffentlich vorgestellten *Designation* des

hat eine eindeutig *juridische Dimension*. Aus diesem Grund genügt auch ihr einmaliger Vollzug.<sup>86</sup> Dem entspricht im MkEv ihre Stellung vor Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu zur Deutung des christologischen „Gründungsgeschehens“, der Stiftung der außerordentlichen Beziehung Gottes zu Jesus durch die eschatologische Gabe seines Geistes, worauf dann 9,7 und andere Texte aufbauen können.

So schwierig die *Gattungsbestimmung* der von ihrem Rahmen isolierten Überlieferung der Taufperikope ist,<sup>87</sup> so eindeutig ist doch andererseits ihre Funktion im mk Kontext. Schaut man nur auf die isolierte Überlieferung, so ist z. B. ihre Bestimmung als „Berufungsgeschichte“, mit deren Zurückweisung man gern die Ablehnung ihrer Interpretation im Sinn einer christologischen „Gründungsgeschichte“ verbindet, in der Tat in mehrfacher Hinsicht problematisch. So fehlen nicht nur Auftragswort und Antwort des Berufenen,<sup>88</sup> sondern es stellt sich auch die Frage, warum eine derart konzipierte Berufungsvision nicht mit dem öffentlichen Auftreten Jesu, sondern mit seinem Empfang der Johanna-Taufe verbunden ist.<sup>89</sup> Auch das Postulat eines Typs von „Berufungsgeschichte weisheitlich-apokalyptischer Provenienz“<sup>90</sup> läßt Fragen offen. Diskutabel ist die Lösung, die Perikope insgesamt von der Himmelsstimme her als „charismatische Installations-Erzählung“ zu begreifen.<sup>91</sup> Jedenfalls scheint sie weniger auf der Linie prophetischer Berufungen als vielmehr offizieller Bestellungen charismatischer bzw. königlicher Führungsgestalten Israels zu liegen. Wie dem auch sei, betrachtet man die Überlieferung nicht isoliert, sondern in ihrem Kontext, dann dürfte klar sein, daß sie, auch ohne bestimmten Gattungsmerkmalen zu

---

Knechts durch Gott beginnen läßt: „Siehe, mein Knecht!“ bzw. „Dies ist mein Knecht!“ (hēn abidi). C. Westermann, *Das Buch Jesaja*. Kapitel 40–66 (ATD, 19), Göttingen 1970, 78f. „Designationen“ kennt Israel bei den charismatischen Führern seiner Frühzeit (Ri 6) sowie beim Übergang zum Königtum (1 Sam 9,15–17). Auffällig die Parallele Jes 42,1 und 1 Sam 16, da auch bei David Designation und Ausrüstung mit dem Geist miteinander verbunden sind.

<sup>86</sup> Berger, *Formgeschichte*, 236.

<sup>87</sup> Steht fest, daß es sich nicht um eine historisch-biographische Überlieferung, sondern ein nachösterliches Christuszeugnis handelt (vgl. den überzeugenden Nachweis bei Vögtle, *Taufperikope*, 111–125), dann bleiben folgende Antworten diskutabel: ätiologische Kultlegende (vgl. oben Anm. 73), apologetischer Text (Vögtle), Deutevision (F. Lentzen-Deis; dazu zuletzt Berger, *Formgeschichte*, 285f), Berufungsgeschichte (Gnilka und Schmüthals z. St.; vgl. auch D. Zeller, *Jesu Taufe – ein literarischer Zugang zu Markus 1,9–11*, in: *BiKi* 23 [1968] 90–94), „mythische Erzählung“ bzw. „Adoptions-Erzählung“ (Dibelius, *Formgeschichte*, 270–273), „Glaubenslegende“ (Bultmann, *Geschichte*, 264).

<sup>88</sup> Vgl. Bultmann, *Geschichte*, 263; Gnilka, *Mk I*, 53; Ernst, *Mk*, 40.

<sup>89</sup> Vgl. Vögtle, *Taufperikope*, 130. Bultmann, *Geschichte*, 263f: „es ist ja auch gar nicht von Jesu eigentlichem Beruf die Rede, die Buß- und Heilspredigt, sondern von seiner Messianität oder Gottessohnschaft, die man nicht als Beruf bezeichnen kann“.

<sup>90</sup> Gnilka, *Mk I*, 53 im Anschluß an Berger, *Messiastraditionen*, 28, Anm. 108. Doch halten die herangezogenen frühjüdischen Vergleichstexte einer näheren Überprüfung nicht unbedingt stand (z. B. liegen in äthHen 65,1–12 und grEsrApk 31; 32 [Tischendorf] keine Berufungsgeschichten vor).

<sup>91</sup> K. Berger - C. Colpe (Hgg), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (NTD Textreihe, 1), Göttingen-Zürich 1987, 28.

gehörchen, die *Funktion* einer „Berufungserzählung“ oder besser „Installation“ erfüllt, nämlich Legitimationsurkunde Jesu zu sein für sein kommendes Wirken. Über die Versuchungserzählung („und sofort treibt der Geist ihn in die Wüste“) ist sie so mit der in 1,14f einsetzenden Erzählung vom Wirken Jesu verbunden, daß dieses, insbesondere sein exorzistisches Tun (die sichtbare Seite der von ihm angesagten nahen Gottesherrschaft und die Konsequenz seines Sieges über den Satan: 1,12f) als unmittelbare *Folge* der Geistbegabung Jesu erscheint. Auch ohne „Auftragswort“ und ausdrückliche Reaktion Jesu in 1,10f wird deutlich, daß der Einbruch des Gottesgeistes in seiner Person *Grund und Antrieb* seiner Verkündigung ist. Wenn aus dem Mund des Besessenen 1,24 der Dämon schreit: „Was ist zwischen uns und dir, Jesus Nazarener? Du bist gekommen, uns zu verderben? Ich weiß, wer du bist, der Heilige Gottes?“, dann artikuliert sich hier das Bewußtsein des tiefen Abgrunds zwischen dem Bereich der „unreinen Geister“ und dem Träger des Gottesgeistes, dessen *Sendung* zu Recht darin gesehen wird, die Herrschaft des Bösen über die Menschen in der „Vollmacht“ (ἐξουσία) eben dieses Gottesgeistes zu beenden: ἡλθετε ἀπολέσαι ἡμᾶς.<sup>92</sup> Bietet die Taufperikope in der Tat das entscheidende hermeneutische Vorzeichen für die Darstellung des Wirkens Jesu im MkEv, wofür vieles spricht, dann bedeutet das auch, daß christologische Aussagen innerhalb der von diesem Vorzeichen bestimmten Klammer, wie die ἡλθον-Worte (vgl. schon 1,24; sodann 1,38[1,14]; 2,17; 10,45) und sendungschristologische Aussagen (12,6), von hierher bestimmt werden: Realgrund der Erwählung und Sendung Jesu ist seine Begabung mit dem Gottesgeist anläßlich seiner Taufe durch Johannes.

2) Von besonderer Bedeutung für unseren Zusammenhang ist die Szene 3,20–30. Sie besteht aus der Exposition 3,20–22 und der zweigliedrigen Rede Jesu 3,23–27/28–30, die auf die in der Exposition geäußerten, parallel gelagerten Angriffe seiner Verwandten und der Jerusalemer Schriftgelehrten gegen ihn reagiert:<sup>93</sup> „Er ist von Sinnen (ἐξέστη)!“ bzw. „er hat Beelzebul! Und: durch den Fürsten der Dämonen treibt er die Dämonen aus!“ (3,21/22). Was das Urteil der Verwandten noch in formaler Unbestimmtheit beläßt – es hebt nur auf das Anormale seiner charismatischen Tätigkeit ab, die hier und anderswo (vgl. 1,41: ὀργισθεῖς; 3,5) vielleicht nicht ohne ekstatische Momente gedacht ist –, qualifiziert das Urteil der Schriftgelehrten eindeutig negativ, und zwar als Ausgeburt seiner satanischen Besessenheit. Dem gilt dann das Wort Jesu V. 29: „... wer aber lästert gegen den heiligen Geist, der hat nicht Nachlaß in Ewigkeit, sondern ist schuldig ewiger Verschuldung“. Und der Evangelist fügt begründend und den Vorwurf von V. 22a paraphrasierend hinzu: „... denn sie sagten: ‚Einen unreinen Geist hat er!‘“ (3,30). Demnach wird Jesus hier von Mk als Träger des „heiligen Geistes“ vorgestellt, wobei im Blick auf die

<sup>92</sup> Das „Wir“ ist nicht Zeichen einer Bewußtseinspaltung des Besessenen, sondern Ausdruck dafür, daß die Erzählung repräsentativ für Jesu Angriff auf die Welt der bösen Geister *insgesamt* steht (Mk 5,7 hat den Singular: εἰ μοὶ καὶ σοί; so auch diese Formel in Ri 11,12; 2 Sam 16,10; 1 Kön 17,18). Die besondere Gestalt der Anrede „Heiliger Gottes“ ist durch die vorgegebene Überlieferung bedingt, darf aber, wie 3,11 und 5,7 zeigen, als synonym zu „Gottes Sohn“ (vgl. 1,11) verstanden werden. Der Rückbezug von 1,21–28 auf die Taufgeschichte ist auch durch die semantische Relation von πνεῦμα und ἐξουσία (vgl. noch 2,10; 11,28 [2mal]. 29.33; Vollmachtsübergabe an die Jünger: 3,15; 6,7; 13,34) gewährleistet.

<sup>93</sup> Strenggenommen gehören noch 3,31–34 zur Komposition hinzu, sodaß der erste Teil der Exposition 3,20f in 3,31–34 aufgenommen wird, der zweite, 3,22f, in 3,24–30, woraus die Identität der οἱ παρ' αὐτοῦ 3,21 mit der Familie Jesu (Mutter und Brüder Jesu) folgt (*Pesch*, Mk I, 212, Anm. 4).

Komposition des Evangeliums klar sein dürfte, daß der „Geist“ gemeint ist, der nach seiner Taufe auf ihn herabgekommen und von ihm Besitz ergriffen hat.

3) Die repräsentative Rolle der Szene „Jesu Ablehnung in seiner *Heimatstadt*“, 6,1–6a,<sup>94</sup> für die Christologie des Mk erhellt schon aus ihrem kompositionellem Ort. Sie beschließt den zweiten Zyklus von „Machttagen“ Jesu (4,35–41; 5,1–43), der seine Klimax in der unmittelbar vorangehenden „Totenerweckung“ besitzt, und erzählt, wie die Menschen in seiner Heimatstadt auf sie bzw. die Kunde von ihnen (6,2fin) reagieren. In ihren erschrockenen Fragen spiegelt sich, wie auch sonst im Evangelium (vgl. 1,27b; 4,41), das Rätsel Jesu wider. Dabei lassen seine Mitbürger durch den Gegensatz, den sie mit ihren Fragen aufreißen (6,2b/6,3), das eigentliche, in ihrer Sicht freilich ärgerliche Geheimnis Jesu für die wissenden Leser/Hörer mit ihrer christologischen Perspektive schon ungewollt transparent werden: die Paradoxie, einerseits ganz *Mensch*, einer der ihren (6,3), andererseits aber Träger einer einzigartigen *Weisheit* zu sein, die sich in zahllosen „Machttagen“ manifestiert und von seiner *conditio humana* her nicht zu begreifen ist (6,2b). Sind ihre Fragen gemäß der Perspektive ihres zweifelnden Unglaubens, von den positiv qualifizierten Begriffen „Weisheit“ und „Machttagen“ einmal abgesehen, offen gehalten, so wird der Leser/Hörer die vom Evangelisten intendierte Antwort auf sie in der Art und Weise ihrer Formulierung doch schon vorgezeichnet finden:

I „Woher (πόθεν) hat er das (s.c. das vollmächtige Lehren: 6,2a)

IIa und was für eine *Weisheit* (τίς ἡ σοφία) ist das,  
die ihm gegeben worden ist (ἡ δοθεῖσα),

IIb und solche *Machttagen*,

die durch seine Hände geschehen (γινόμεναι)?

Auch wenn die Fragen nach dem „Woher“ und der „Beschaffenheit“ der Weisheit Jesu ambivalent sind – stammt sie von Gott oder vom Satan (vgl. 3,22.30) –, durch die positiven Signale „Weisheit“ und „Machttagen“ bekommen sie ein bestimmtes Gefälle. Dabei fungiert die „Weisheit“ hier als Mittelbegriff zwischen dem Topos des vollmächtigen „Lehrens“ (6,2a/I) einerseits und den „Machttagen“ Jesu andererseits. Wie Jesu Lehren Ausfluß seiner „Weisheit“ ist (ein traditionsgeschichtlich breit belegbarer Topos der atl. Weisheitsliteratur),<sup>95</sup> so äußert sich diese, wie schon bei Salomo,<sup>96</sup> auch real in „Machttagen“: Exorzismen und Heilungen.<sup>97</sup> Die „Weisheit“ verklammert also Wort und Tat, Lehre und „Heilungen“ und benennt die gemeinsame Quelle, aus der beide sich in ihrer inneren Bezogenheit aufeinander (vgl. 1,27) herleiten.

„Zugrunde liegt der Argumentation der Leute in Nazaret vermutlich dieselbe Messiasdogmatik, die in den Auseinandersetzungen um die Herkunft Jesu im Joh-Ev eine Rolle spielt und von

<sup>94</sup> Zu ihr vgl. besonders *Grässer*, Jesus, 1–37; *L. Oberlinner*, Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der „Brüder Jesu“ in der Synopse (FzB, 19), Stuttgart-Würzburg 1975, 249–350.

<sup>95</sup> Vgl. *Mayer*, Überlegungen, 191f.

<sup>96</sup> Vgl. *Weish* 7,20; *Test Sal* 1,5–7; 26,1–7; *Jos*, Ant 8,2,5. Vgl. *H. Strack - P. Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, IV/1, München<sup>7</sup>1978, 543; *E. Lohse*, Σολομών, in: TWNT VII, 459–465, hier 462f.

<sup>97</sup> Vgl. die syntaktische Verklammerung von II a und b: „Man beachte die gleichgeformte Konstruktion mit dem Partizip. Auf diese Weise wird *δυναμεις* ... *γινόμεναι* in seinem Bezug noch von *τίς* her bestimmt“ (*Mayer*, Überlegungen, 193). Zur Zusammenstellung von *σοφία* und *δυναμεις* vgl. *Pesch*, Mk I, 317.

Justin, Dial. 8,4 ausdrücklich bezeugt ist: „Wenn der Messias auch geboren ist und irgendwo sich befindet, so ist er doch unbekannt; ja er selbst weiß nicht um sich, noch hat er irgendwelche Gewalt, bis Elija kommt und ihn salbt und allen offenbar macht“.<sup>98</sup> Mag für die Nazaretaner das der Beweis gegen Jesu messianischen Anspruch sein, die Hörer/Leser des Evangeliums verstehen, daß Jesu Weisheit eine von Gott „verliehene“ ist (δοθεῖσα: pass. divinum), und also Gott letztlich „durch seine Hände“ wirkt.<sup>99</sup> Die Qualität seiner Weisheit (τῆς ἢ σοφίας) ist pneumatisch, ja sie ist das πνεῦμα, das ihm bei seiner Taufe „gegeben wurde“ (δοθεῖσα) und sich dann in seinen „Machtstatten“ auch als solches äußerte.<sup>100</sup> Eine andere Antwort auf die Paradoxie der Fragen der Nazaretaner als ein solcher Hinweis auf die „Geistbegabung“ Jesu aus Anlaß seiner Taufe ist von der Gestalt des Evangeliums, das den Weg Jesu bei diesem grundlegenden Ereignis seinen Anfang nehmen läßt,<sup>101</sup> nicht denkbar. Auch die Szene 6,1–6a ist somit dank der vom Evangelisten in die Fragen 6,2.3 eingezeichneten christologischen Implikationen Zeuge seiner „Geistchristologie“.

Angebracht ist in diesem Zusammenhang auch noch ein Hinweis auf die „Volksmeinung“ 6,14: „Johannes der Täufer ist von den Toten auferweckt, und deshalb wirken die Kräfte in ihm“ (καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ). Diese Stelle zeigt, daß die Frage nach dem

<sup>98</sup> Pesch, Mk I, 318f.

<sup>99</sup> Pesch, Mk I, 318 zu 6,2fin: „Der elliptische Fragesatz ... läßt die Machtstatten *durch* (instrumental!) *Jesu Hände geschehen* und wirft als Frage auf: Wer wirkt durch Jesus? (Vgl. 3,20–30 parr.)“.

<sup>100</sup> Vgl. bes. Gräßer, Jesus, 22: „Die Taufe Jesu also ist nach Markus das Datum, von dem ab man sagen kann: Weisheit (διδασχῆ) und Machtstatten sind ihm ‚gegeben‘“. Zur Relation von „Geist“ und „Weisheit“ vgl. Jes 11,2; Weish 7,7: „Geist der Weisheit“ (*D. Georgi*, JSHRZ III/4, 424: „Der Genitiv ist exegetisch: Der Geist, der die Weisheit ist“); Weish 9,17 (ebd. die Verbindung von σοφία und διδόναι); äthHten 49,3; Philo, Gig 23 u. ö. Zu beachten sind in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen von *D. Sänger*, Antikes Judentum und die Mysterien. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Joseph und Aseneth (WUNT, 2/5), Tübingen 1980, 198–204 zum pneumatologischen Verständnis der Ehrenbezeichnung „Gottessohn“ für Empfänger göttlicher Weisheit im hellenistischen Judentum. – Auch hinter 5,30 (τὴν ἐξ αὐτοῦ δυνάμιν ἐξελεῖσθαι) könnte im Sinn des Mk die *Geistvorstellung* stehen; vgl. auch δυνάμεις als für Mk charakteristischen Terminus für Wundertaten: 6,2.5 (14); 9,39 (*Kertelge*, Wunder, 120–125). – Unter redaktionskritischem Aspekt ist nicht auszuschließen, daß auch die Rede von der Weisheit (IIa) von Mk stammt (so Gräßer, Jesus, 21f; Mayer, Überlegung, 193), was für die von den „Machtstatten“ als makrokontextuelles Element mit guten Gründen behauptet werden kann (vgl. z. B. Gräßer, Jesus, 21 sowie Kertelge, Wunder, 122; Lübrmann, Mk, 106). Hat Mk das positive christologische Gefälle im Blick auf den Leser/Hörer in die Frage eingebracht, dann könnte diese ursprünglich folgende einfache Gestalt gehabt haben: „Woher hat er das? Ist er nicht ...?“ Daß „Weisheit“ nur hier bei Mk vorkommt, ist kein Gegenargument, weil ein besserer, dem schwebenden Charakter der Frage angemessener Ausdruck vielleicht nicht zur Verfügung stand. Zum Thema „Jesus und die Weisheit“ vgl. aber noch Mk 9,19 (dazu Pesch, Mk II, 90f).

<sup>101</sup> Das spricht gegen alle Versuche, in der Wendung „Sohn Mariens“ (diff Joh 6,42) weitergehende Theologumena entdecken zu wollen. Zur Erklärung des auffälligen Fehlens des Vaters vgl. v. a. Schmithals, Mk I, 214.

Ursprung der „Wunderkräfte“ (δυνάμεις) Jesu im Evangelium wach bleibt. Bevor sie in einer titularen Antwort zur Ruhe kommt (6,15f; 8,28f), wird man auf die „Geistbegabung“ Jesu als die primäre, vorgeordnete Wirklichkeit, wie sie implizit in 6,2 zur Sprache kam, bezugnehmen können.

4) Hat man erst einmal die Bedeutung der „Geistchristologie“ für das MkEv erkannt, dann wird man auch bei 2,8 und 8,12 die pneumatologische Interpretation nicht mehr unbedingt zugunsten der geläufigen anthropologischen ausschließen wollen:

2,8: „und sofort erkannte Jesus durch seinen Geist“ (τῷ πνεύματι)<sup>102</sup>

8,12: „und er seufzte auf mit seinem Geist“ (τῷ πνεύματι αὐτοῦ)

Liegt in 2,8 eine Übertragung des „Theologumenons von Gott als dem Herzenskenner bzw. vom Durchschauen der prophetischen Kraft“ auf Jesus vor,<sup>103</sup> dann fügt sich die pneumatologische Interpretation gut in den Zusammenhang ein: In seinem ihm von Gott geschenkten Geist vermag Jesus erst die Menschen in ihrem Verborgenen zu durchschauen. In 8,12 begegnet das Motiv der „pneumatischen Erregung“ (vgl. 1,41; 3,5; 6,41), „die den prophetischen Inspirationsvorgang signalisiert“; eine prophetische Äußerung folgt.<sup>104</sup>

5) Ihrem Gehalt nach erinnert die an Jesus gerichtete Doppelfrage (11,28) der Vertreter des Hohenrats im Tempel nach Qualität (ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ) und Herkunft seiner „Vollmacht“ (τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην) an die Fragen, die man ihm nach Art und Herkunft seiner „Weisheit“ in der Synagoge seiner Heimatstadt stellte (6,2).<sup>105</sup> Die offene Formulierung von 11,28 („in welcher Vollmacht tust du das [ταῦτα]?“) zeigt, daß die Frage „im Kontext des Evangeliums über die Tempelszene hinausgreifend auf sein Wirken und Lehren insgesamt zu beziehen“ ist.<sup>106</sup> Weiß der Leser/Hörer, daß Jesus seine Vollmacht von Gott („vom Himmel her“) empfangen hat, und zwar in der Geistausrüstung anlässlich seiner Taufe,<sup>107</sup> dann wundert es ihn nicht, wenn Jesus im Fortgang des Gesprächs eben auf die Tätigkeit jenes Mannes zu sprechen

<sup>102</sup> Ist bei Jesus von seinem πνεῦμα die Rede, so heißt es im Anschluß daran (2,8) bei seinen Gegnern: ἐν ἑαυτοῖς/ἐν ταῖς καρδίαις. Zu 5,30 vgl. oben Anm. 100. Anthropologisch interpretiert etwa E. Schweizer, πνεῦμα, E, in: TWNT VI, 394–449, hier 394.

<sup>103</sup> Pesch, Mk I, 159. Zur pneumatologischen Deutung vgl. auch O. Betz, Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium, in: ders. u. a. (Hg), Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament (= Fs. O. Michel), Göttingen 1974, 23–44, hier 38f (Hinweis auf Jes 11,3 [2] als Quelle für die Vorstellung von der wunderbaren Menschenkenntnis Jesu). Vgl. auch JosAs 6,6 (JSRZ II/4,645: dazu Sänger, Antikes Judentum und die Mysterien. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Joseph und Aseneth (WUNT, 2/5), Tübingen 1980, 200.

<sup>104</sup> Pesch, Mk I, 408. Zum apokalyptischen Prophetenamt, das Jesus nach Mk 13 wahrnimmt, vgl. Brandenburger, Markus, 80.139f. Nach Weish 8,8 verleiht die Weisheit Wissen um die Zukunft: „sie weiß im voraus Zeichen und Wunder und kennt den Ausgang von Perioden und Zeiten“ (vgl. auch Weish 9,17).

<sup>105</sup> Mit ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν vgl. 6,2: ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα.

<sup>106</sup> Gnilka, Mk II, 138 in Übereinstimmung mit vielen anderen Auslegern.

<sup>107</sup> G. Shae, The Question of the Authority of Jesus, in: NovTest 16 (1974) 1–29, hier 27 (unter Zustimmung von Gnilka, Mk II, 139).

kommt, dessen Rolle im Heilsplan Gottes er durch den Empfang der Taufe anerkannt hat. Wer aber die prophetische Sendung des Täufers nicht anerkannt („als vom Himmel her“ stammend), wie soll der der Legitimation des „einigen Sohnes“ (1, 11; 12, 6) „vom Himmel her“ (1, 11) Glauben schenken? So endet das „Gespräch“ in 11, 33 ergebnislos.<sup>108</sup>

6) „Die knappe Beschreibung des Todes Jesu mit ἐκπνέω (vgl. V. 39a) = ‚das Leben aushauchen‘ hebt auf sein ‚Pneuma‘, ihn selbst als Geisträger ab.“<sup>109</sup> Bestätigt wird diese Implikation in Mk 15, 37 dadurch, daß die beiden Großevangelisten, Mt 27, 50 und vor allem Lk 23, 46, jenen Aspekt bei ihrer Rezeption des Mk ausdrücklich herausstellen.<sup>110</sup> Hinzu kommt, daß der Topos des „großen Schreis“, der wortlos<sup>111</sup> und vielleicht doch am besten als Siegeschrei zu deuten ist, in der jüdischen Literatur „vor allem das Reden von Engeln, Geistern und Geisträgern charakterisiert“.<sup>112</sup> In der späteren gnostisierenden Relecture unseres Textes bzw. der synoptischen Parallelversionen erfährt die Rückgabe des göttlichen Pneuma (als der Taufe Jesu korrespondierendes Geschehen) eine tiefe christologische Auslegung,<sup>113</sup> die dann wohl auch das Verständnis der Aufstehungsüberlieferungen tangiert. Vom MkEv sind Reflexionen dieser Art aber noch fernzuhalten.<sup>114</sup>

<sup>108</sup> Der Gegenüberstellung Jesu und des *Propheten* Johannes (11, 32 ist wahrscheinlich mk Redaktion: *Gnilka*, Mk II, 137f) entspricht im nachfolgenden Gleichnis die des „Sohnes“ und der „Knechte“.

<sup>109</sup> *Pesch*, Mk II, 497. Zu ἐκπνέω als typisch griechische Wendung vgl. *E. Schweizer*, ἐκπνέω, in: TWNT VI, 451. Hinter dem Wort stehe „die primitive Anschauung, daß die Lebenskraft beim Sterben den Körper im Atem verläßt“, wobei schon die Parallelen zu Mk 15, 37 zeigten, „daß sich daran leicht die Vorstellung des den Tod überlebenden eigentlichen Ichs anschloß“ (ebd.).

<sup>110</sup> Mt 27, 50: ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα; Lk 23, 46: πᾶτηρ, εἰς χεῖράς σου παρατίθημι τὸ πνεῦμά μου.

<sup>111</sup> Merkwürdig ist dieser Schrei, „da der Tod am Kreuz auf Erschöpfung zurückgeht“. „Es ist wie ein ἄρρητον ῥῆμα und darum göttliches Zeugnis“ (*E. Lohmeyer*, Das Evangelium des Markus [KEK, 1/2], Göttingen 171967, 346).

<sup>112</sup> *O. Betz*, φωνή, in: TWNT IX, 272–296, hier 287 (Belege). Er plädiert für ein „epiphanes“ Verständnis des Schreis; denn dieser „beendet die Finsternis und wird mit dem Bekenntnis des Centurio zum Gottessohn in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht (15, 37. 39)“. Gegen seine Deutung als „Gerichtsruf“ (vgl. z. B. 4 Esr 6, 13ff; 1 Thess 4, 16) spricht vielleicht der von *Schmithals*, Mk II, 694 in anderem Zusammenhang gegebene Hinweis, daß „Mk selbst das Kreuzesgeschehen gar nicht als das apokalyptische Endgeschehen deutet, wie er in Kap. 13 erkennen läßt“.

<sup>113</sup> Jesus vollzieht „am Kreuz das Mysterium der Scheidung von Geist und Fleisch“ (*K. M. Fischer*, Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser. Überlegungen aufgrund von Joh 10, in: *K.-W. Tröger* (Hg), Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Berlin 1973, 245–266, hier 263 mit Belegen). Vgl. auch *K. Koschorke*, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum (NHS, 12), Leiden 1978, 44f.

<sup>114</sup> *Anders H.-M. Schenke*, The Mystery of the Gospel of Mark, in: *The Second Century* 4 (1982) 65–82; *W. Schenk*, Die gnostisierende Deutung des Todes Jesu und ihre kritische Interpretation durch den Evangelisten Markus, in: *Tröger*, Gnosis, 231–243.



Auch wenn es nur einige Lichter sind, die Mk seinen Überlieferungen, z. T. an wichtigen kompositionellen Stellen, aufgesetzt hat,<sup>115</sup> so signalisieren sie doch die besondere Perspektive, unter der er Jesu Wirken gesehen hat: Exorzismen (1,23ff) und Heilungen bis hin zur Totenaufweckung (5,1–43) sind Wirkungen seiner „Vollmacht“ und Geistbegabung, die sich in der Einheit seiner eschatologischen Gottesreichsbotschaft und seiner sie zeichenhaft vermittelnden Heilpraxis äußern. Im Blick auf die darin implizierte christologische Wirklichkeit, die als vorgegebene unterschiedlichen Deutungen offensteht (4,41: „Wer also ist dieser . . .?“; vgl. 6,14; 8,27–30), besitzen die Titel wie „Sohn Gottes“ und „Christus“ *Antwortcharakter*,<sup>116</sup> sind also von der Erfahrung Jesu als des endzeitlichen Geistbevollmächtigten Gottes her zu interpretieren.

2.2 Der zweite Pol der mk Christologie, das Kerygma von Tod, Auferstehung und Kommen Jesu zum Gericht (dies die Klimax der drei zusammengehörigen Elemente!), ist über die Leidens- und Auferstehungsankündigungen sowie die Worte vom zukünftigen „*Menschensohn*“ wesentlich mit seinem Namen verbunden. Haben die Leidensankündigungen ihre narrative Umsetzung in der Passionserzählung gefunden, so bildet die Hoffnung auf das Kommen des von Gott aus dem Tod erweckten Jesus zum Gericht den Horizont, in dem die Passionsgeschichte gelesen werden will (13,24–27; 14,62). Dieses „dreiphasige“, die Gegenwart der Leser/Hörer zwischen Vergangenheit und naher Zukunft ausspannende christologische Geschehen bietet die eigentliche Basis der mk *Soteriologie*. Dem entspricht, daß Mk die Heilsfrage des Menschen in apokalyptischem Horizont aufgreift: Die Frage nach „Heil“<sup>117</sup> ist die nach „ewigem Leben“ (10,17), und dieses „erben“ (10,17) bedeutet „in die Basileia hineinkommen“ (10,23.24.25).<sup>118</sup> Gemeint ist also „ewiges

<sup>115</sup> Vgl. noch *J. Jeremias*, Neutestamentliche Theologie, I: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 3<sup>1979</sup>, 81–84 (zur Altertümlichkeit der Überlieferung von Jesus als Geistträger); *F. Schneider*, Jesus der Prophet (OBO, 2), Göttingen 1973, 187–190; *E. Schweizer*, πνεῦμα, E, in: TWNT VI, 394–449, hier 394 (zu Mk 14,38).

<sup>116</sup> So gesehen trifft es zu, daß die Christologie des Mk „nicht im Titel beschlossen (ist), sondern in der Thematik, die den Stoff jeweils beherrscht“ (*Gräßler*, Jesus, 29, Anm. 142). In nuce ist dieses für Mk bezeichnende Verhältnis von Erfahrung und Bekenntnis, Narrativität und Reflexion schon an der Struktur von 1,10f ablesbar: Die „Audition“ (→ „Sohn Gottes“) deutet die vorangehende „Vision“ (die Herabkunft des Geistes).

<sup>117</sup> Zur soteriologischen Terminologie bei Mk (σώζειν u. a.) vgl. *Lemcio*, Intention, 191f.

<sup>118</sup> Dies ist mit σωθήναι (V. 26) identisch.

Leben im kommenden Äon“ (10,30),<sup>119</sup> das im Glauben an Gott, der „ein Gott der Lebenden, nicht der Toten ist“, durch die „Auferstehung“ den Menschen erschlossen wird (12,18–27). In diesen Rahmen<sup>120</sup> hat nun Mk seine *Menschensohn-Soteriologie* eingezeichnet: Wer sich hier und jetzt zu Jesus und seinen Worten bekennt, zu dem wird sich der Menschensohn bei seinem Kommen in Herrlichkeit bekennen (8,38). Am Tag des Gerichts wird er seine Erwählten von den vier Enden der Welt in Gottes Basileia einsammeln (13,27). So realisiert sich das im Glauben an ihn erhoffte Heil im Vollzug der apokalyptisch hereinbrechenden Basileia, hat aber seinen Grund in Jesus, dem Menschensohn, der „für die Vielen sein Leben als Lösegeld hingegeben hat“ (10,45).<sup>121</sup> Begreift man die Soteriologie als bestimmendes Vorzeichen der mk Menschensohn-Worte, dann wird auch der Zusammenhang von 2,10 (Sündenvergebung) und 2,28 (Sabbat als Tag des Heils) mit der Gruppe der übrigen mk Menschensohn-Worte deutlich.

2.3 Ins gegenseitige Verhältnis gesetzt hat Mk die beiden Pole seiner Christologie vor allem mit Hilfe der Vorstellungen vom *Messias*- und *Wundergeheimnis*, die nach Gestalt und Inhalt zwar differieren, der mit ihnen verbundenen Intentionen nach aber konvergieren.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> Das apokalyptische Zweiäonenschema (in dieser Zeit / im kommenden Äon), das nur hier bei Mk anzutreffen ist, mag als vormk Erweiterung eines ursprünglich knapper gefaßten Logions 10,29f gelten (vgl. *Gnilka*, Mk II, 91). Doch bleibt unter kompositions- bzw. redaktionskritischem Gesichtspunkt die gewiß nicht unbeabsichtigte Korrespondenz von 10,17 und 30 (ζῶν αἰῶνιου) bemerkenswert.

<sup>120</sup> Handelt es sich bei 10,17–22.23–27.28–30 und 12,18–27 im Kern um Gemeindeüberlieferungen, dann gehört auch ihr aufgezeigter apokalyptischer Horizont zu den Elementen der gemeindlichen Überlieferung, an die Mk anknüpfen konnte. Auch die Vorstellung von Jesus als dem (zukünftigen) Menschensohn scheint der Gemeinde geläufig gewesen zu sein. Anders *Schmithals* (vgl. oben Anm. 22).

<sup>121</sup> Die Bedeutung von 10,45 für Mk erhellt schon aus dem von ihm konstruierten Bogen 10,33f/45 („Inclusio“): vgl. oben 1.3.4. Vgl. auch 14,24. Daß die Rede vom leidenden Menschensohn für das auf die Passionserzählung hin ausgerichtete mk Konzept von besonderer Bedeutung ist, dazu vgl. unten 3.2. Doch wird man aufgrund des hier zur Menschensohn-Christologie Ausgeführten bezweifeln, daß nach Mk Kreuzigung und Auferstehung so eng zusammengehören, „daß die Auferstehung nach ihm eigentlich in der Kreuzigung geschieht“ (*Luz*, Geheimismotiv, 224).

<sup>122</sup> Zur Differenzierung beider Konzepte vgl. *Luz*, Geheimismotiv, 212–225; *Roloff*, Markusevangelium, 293–299; sowie *Räisänen*, Messiasgeheimnis 44–48 (Problemskizze). Beide Konzepte, die nicht immer konsequent realisiert sind, differieren nach *Inhalt*, *Adressaten* und *Durchführung*: Beinhaltet das „Wundergeheimnis“ Taten Jesu, so das „Messiasgeheimnis“ seine

2.3.1 Zur Bestimmung des mk *Messiasgeheimnisses* sind vor allem jene drei christologischen Kerntexte heranzuziehen, die oben in 1.1 den Ausgangspunkt unserer Erörterungen bildeten. Auszugehen ist dabei von 9,9, einem Vers, dessen zentrale Bedeutung schon *W. Wrede* erkannt hat:<sup>123</sup> Er besagt, daß das an die Jünger gerichtete Schweigegebot hinsichtlich der Gottessohnschaft Jesu (8,30; 9,9) im Datum der Auferstehung Jesu von den *Toten* (ἐκ νεκρῶν) seine zeitliche (und sachliche) Grenze findet, seine öffentliche Proklamation als „Sohn Gottes“ im Evangelium also nur unter ausdrücklicher Anerkennung seines vorangegangenen *Todes* als von Gott gewollt (9,12fin) und heilsnotwendig (10,45) geschehen sollte. Grund für diese Hinordnung des Gottessohn-Bekenntnisses (das seinen ursprünglichen „Sitz im Leben“ in der Antwort auf Jesu pneumatisches Wirken in Wort und Tat besitzt) auf seine Passion ist Jesus selbst, der sich zu seinem messianischen Gottessohnanspruch öffentlich in der Stunde seiner Verurteilung bekennt (14,62). Daß hier, in der Erniedrigung und Ohnmacht des dem Tode Ausgeliefertwerdens, die Wahrheit jenes Anspruchs auf dem Prüfstand steht, sie im Tod Jesu *gegen alle messianische Erwartung*<sup>124</sup> erst zu Tage tritt, bestätigt der Centurio mit seiner unmittelbaren Reaktion auf den Tod Jesu, nach Mk kein stummes brutum factum, sondern ein epiphanes Ereignis, das dank seiner Begleitumstände (15,37.38)<sup>125</sup> Sinn freisetzt: „In Wahrheit, dieser Mensch war Gottes Sohn!“ (15,39). Hat dieses Bekenntnis seinen ursprünglichen „Sitz“ in der Erfahrung des vollmächtig *wirkenden* Jesus, so wird es vom Centurio in die Situation des *leidenden* und *sterbenden* Jesus hinein „verlängert“ und hier, vielleicht im Horizont der mk Menschensohnchristologie,<sup>126</sup> erst seiner endgültig und maßgeblichen Interpretation zugeführt.

---

christologische Würde (Gottessohn). Richtet sich die Weisung der Geheimhaltung von Wundern Jesu an Geheilte bzw. an das Volk, so sind die Adressaten der Weisung, die christologische Würde Jesu zu verbergen, die Jünger. Wird das „Wundergeheimnis“ immer wieder durchbrochen, so halten die Jünger sich an Jesu Weisung. Daß aber trotzdem andernorts Jesu Würde in die Öffentlichkeit dringen kann (10,47f; 12,12b) (und wenn es nur die Dämonen sind, die etwas von seiner Bedeutung aufblitzen lassen: 1,24; 3,11; 5,7), zeigt, daß man beide Konzepte nicht zu weit voneinander entfernen darf. Weitere Konvergenzpunkte sind die „gleichlautende Formulierung beider Gebote“ sowie die Annahme, daß auch im Wundergeheimnis das Motiv „mitschwingen“ mag, „daß Jesu Wunder erst von Kreuz und Auferstehung her verstanden werden können“ (*Luz*, Geheimnismotiv, 225). Zur Konvergenz-Theorie vgl. u. a. *Berger*, Formgeschichte, 354–356.

<sup>123</sup> *W. Wrede*, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen <sup>3</sup>1963, 66–69.

<sup>124</sup> Vgl. 15,31f.

<sup>125</sup> Vgl. oben Anm. 112.

<sup>126</sup> Vgl. *Hoffmann*, Herkunft, 199: „Wahrlich dieser *Mensch* (entspricht dies ‚Menschensohn‘ im Sinne des Markus?) was Gottes Sohn“.

2.3.2 Das sogenannte *Wundergeheimnis* im MkEv ist ein dialektisches Gebilde, das zwei gegenläufige Tendenzen im vorausgesetzten Offenbarungsverständnis miteinander verknüpft: Entbergung und Verbergung. Jene wird vor allem mit Hilfe folgender Topoi realisiert: Jesus will verborgen bleiben, aber es gelingt ihm nicht: Es kommt zu einer Heilung (7,24; 2,1f). Ein ausdrückliches Schweigegebot Jesu nach einer Heilung wird durchbrochen mit dem Ergebnis, daß Jesus erst recht bekannt wird (1,44f; 7,36f). „Das Schweigegebot unterstreicht“ also „bloß dies Nicht-verborgen-bleiben-Können des Wunders“. <sup>127</sup> Dem entspricht die Tendenz der beiden „Summarien“ 3,7–12 und 6,53–56: „Der außerordentliche Erfolg der Heiltätigkeit Jesu und ihre riesige Wirkungsbreite sollen gezeigt werden. Jesus ist der Thaumaturg; sein Auftreten ist das Ereignis für jenes Gebiet“. <sup>128</sup> Beachtlich unter dem Aspekt der Evangelien-schreibung als Geschichtsdarstellung ist dann folgende zutreffende Bemerkung von *U. Luz*: „... das Wundergeheimnis führt ... zum historischen Jesus hin, weil sich seine Vollmacht und Tat dem Beschauer einfach aufdrängen, ob er will oder nicht und auch, wenn er es nicht versteht“. <sup>129</sup> Aber was ist es, so wird man nachfragen, was sich dem Beschauer und seinem Verstehen entziehen könnte? Und welchem Beschauer? Es geht wohl, wie durchweg im MkEv, <sup>130</sup> um den Leser/Hörer des Buchs, dem etwas durch die Dialektik des Verbergens und Enthüllens bedeutet werden soll. Denn daß neben diesem Element auch jenes eigenständiges Gewicht besitzt, wird man nicht gut bezweifeln können. <sup>131</sup>

Einmal kann man auf 5,43 verweisen, wo ein Schweigegebot eine Wundererzählung durchaus eigengewichtig *abschließt* (vgl. auch 8,26<sup>132</sup>). Bemerkenswert ist auch das Rückzugsmotiv: Jesus sucht im Anschluß an seine Heiltätigkeit die Einsamkeit auf, um sich auf seine primäre Aufgabe, die Verkündigung, zu besinnen (1,35–38; vgl. auch 1,45; 6,36). Für eine semantische Selbständigkeit der Schweigegebote spricht sodann ihre Formulierung, die an die der Schweigegebote im Kon-

<sup>127</sup> *Luz*, Geheimnismotiv, 217.

<sup>128</sup> *Luz*, Geheimnismotiv, 213. Dort auch weitere Beobachtungen zum Topos: Offenbarung durch Verbergung.

<sup>129</sup> *Luz*, Geheimnismotiv, 226.

<sup>130</sup> Vgl. oben Anm. 23.

<sup>131</sup> Anders *Luz*, Geheimnismotiv, 212–217; richtig *Weber*, Christologie, 122.

<sup>132</sup> 8,26b entspricht einem Geheimhaltungsbefehl und dürfte von Mk stammen (*Gnilka*, Mk I, 313). Auch das Verbreitungsverbot 5,43a wird mk sein (zur Begründung aaO. 211). In beiden Fällen schließt die Erzählung mit diesem Topos, ohne daß noch von einer Durchbrechung der Befehle Jesu erzählt wird.

text des Messiasgeheimnisses erinnert.<sup>133</sup> Aber welche Bedeutung kommt ihnen zu? Enthalten sie selbst nirgends eine Begründung, so muß der Leser/Hörer diese „Leerstellen“ des mk Textes aus seiner Sicht des Buches selbst produktiv füllen.<sup>134</sup> Dabei helfen ihm folgende Überlegungen:

Daß Jesus sich in aller Öffentlichkeit als Thaumaturg präsentieren kann (vgl. die „Summarien“ 3,7–12; 6,53–56), setzt voraus, daß man seinen messianischen Anspruch, den er ansonsten zu verbergen sucht, an seiner Heiltätigkeit nicht ohne weiteres ablesen kann.<sup>135</sup> Deshalb dürften Schweigegebote an Geheilte auch nicht die Funktion besitzen, sein christologisches Geheimnis als das des eschatologischen Geistbevollmächtigten zu verbergen;<sup>136</sup> viel eher hängen sie mit der Bewertung der Heil- und Exorzistentätigkeit Jesu selbst bzw. deren Einordnung in seinen Weg als ganzen zusammen. Mk umgibt sie mit der Aura der Verschwiegenheit, um dem Leser/Hörer zu signalisieren: Die „Machtatzen“ Jesu sind nicht isoliert zu betrachten, sondern einzuordnen in die übergreifende Dynamik der anbrechenden Gottesherrschaft.<sup>137</sup> „*Heilungen und Heil*“ lautet das Thema des Mk: Ohne die Wunderüberlieferung als solche einer Kritik zu unterziehen<sup>138</sup> (wie hätte er sie sonst in solcher Breite rezipieren können?), gibt er doch deutlich zu verstehen, daß nicht die Heilungen und Exorzismen *heilsbegründend* waren, sondern allein die Ereignisse um den „Menschensohn“: sein Tod am Kreuz sowie sein erhofftes Eintreten als Auferstandener für die an ihn Glaubenden beim nahen Gericht. Insbesondere Jesu Exorzismen waren als reale Befreiungen vom Bösen leibhaftige Zeichen für die *Nähe* der Gottesherrschaft. In diesem eschatologischen Kontext „dynamisiert“ Mk sie, wie er auch die Heilungserzählungen, zum Teil durch eine vorsichtige, unauf-

<sup>133</sup> *Räisänen*, Messiasgeheimnis, 57–61.

<sup>134</sup> Vgl. *W. Iser*, Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa, in: *R. Warning* (Hg), Rezeptionsästhetik (Theorie und Praxis) (UTB, 303), München 1975, 228–252.

<sup>135</sup> So besagt die dem Petrusbekenntnis vorangehende, symbolisch zu verstehende Blindenheilung 8,22–26, daß das Unverständnis der Person Jesu gegenüber nur *gnadenweise* überwunden wird.

<sup>136</sup> Aus den Schweigegeboten kann so wohl auch keine Polemik gegen eine Herrlichkeits- oder mutmaßliche θεϊος-ἀνὴρ-Christologie abgelesen werden.

<sup>137</sup> Vgl. u. a. 1,38 und den dort implizierten Primat der „Verkündigung“ der Gottesherrschaft vor dem in der Gefahr der Absolutsetzung stehenden Schrei der Menschen nach Heilung von aller Krankheit und Plage!

<sup>138</sup> Vgl. z. B. *Th. J. Weeden*, Die Häresie, die Markus zur Abfassung seines Evangeliums veranlaßt hat, in: *Pesch*, Markus-Evangelium, 238–253; aber auch *L. Schenke*, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums (SBB), Stuttgart 1974.

dringliche „Metaphorisierung“,<sup>139</sup> in die Perspektive der eigentlichen heilsentscheidenden Fragen einrückt: die nach der Vergebung der Sünden (vgl. z. B. 2,5.10f.17) und der Überwindung des Todes (vgl. z. B. 5,41f; 9,26f). So gesehen konvergieren „Wunder-“ und „Messiasgeheimnis“ miteinander, wenn sie beide in der Polarität des Evangeliums zwischen dem messianisch-pneumatischen Wirken Jesu einerseits und seinem unter dem Blickwinkel der nahen, heilschaffenden Parusie erzählten Tod andererseits die Leser/Hörer in das Geheimnis ihres *Heils* einweisen. Inwiefern Mk dabei vom Blick auf deren konkrete geschichtliche Situation bestimmt wird, sei zuletzt noch erörtert, wobei wir uns angesichts der schwierigen Problematik mit wenigen Andeutungen begnügen müssen.

### 3. Pragmatische Aspekte des Mk-Evangeliums

Von seiner Gattung her ist Mk 13, das „apokalyptische Schul- oder Lehrgespräch“ Jesu in esoterischem Jüngerkreis,<sup>140</sup> wohl der Text des Evangeliums, der am ehesten Einblick in die Situation der Adressaten verspricht, wie Mk sie als Bezugsgröße für die Gestaltung seines Buches gesehen hat. Will Mk 13 apokalyptischem Denken gemäß „geheime Offenbarung zukünftigen Geschehens zur *Klärung einer*

<sup>139</sup> Vgl. K. Kertelge, Wunder, 125f.165–173; H.-J. Klauck, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NtA, 13), Münster <sup>2</sup>1986, 340–354; *Schmithals*, Mk I, 45 u. ö. (inspiriert durch G. Volkmann, Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis, Leipzig <sup>2</sup>1876): doch scheint er mir oftmals zu viel Hintergründigkeiten entdecken zu wollen; die mk Rezeption der Wunderüberlieferung deutet zwar die Möglichkeit einer zur joh Semeia-Konzeption hinführenden Linie an, doch sind die mk Erzählungen *keine* Gleichnisse, sondern wollen vielmehr in ihrem unmittelbaren somatischen Realitätsbezug ganz ernstgenommen werden; *Best*, Disciples, 177–196 („The Miracles in Mark“). 195: „If Mark has spiritualized the miracles he has not, on the other hand, denied their physical reality“. – Vgl. auch *Kee*, Miracle, 221–251; *ders.*, Medicine, 88–94 („Miracle as symbol in Plutarch and John“); *D. Wenham – C. L. Blomberg*, The Miracles of Jesus (Gospel Perspectives, 6), Sheffield 1986 (darin den Beitrag von Blomberg zum Thema: Die Wundergeschichten als Gleichnisse).

<sup>140</sup> *Brandenburger*, Markus, 13–20 („Form und Struktur von Markus 13“). Im folgenden nehme ich Anregungen dieser bedeutenden Arbeit auf, die einen Paradigmenwechsel in der Mk-Forschung anzuzeigen scheint, nämlich die Entdeckung der Apokalyptik als des maßgebenden Horizontes für die mk Christologie (vgl. auch die Arbeit von *Breytenbach*, Nachfolge, 320–330: „Die Situation der markinischen Gemeinde“; sowie *U. B. Müller*, Apokalyptische Strömungen, in: *J. Becker u. a.*, Die Anfänge des Christentums. Alte und neue Hoffnung, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1987, 217–254, hier 229–236).

gegenwärtigen Problemlage vermitteln“, <sup>141</sup> dann läßt sich aus den Tendenzen der mk Komposition auf die von ihr vorausgesetzte Problemlage zurückschließen bzw. in umgekehrter Richtung im hermeneutischen Zirkel von jener her Einsicht in die pragmatische Ausrichtung des Evangeliums insgesamt gewinnen. Drei Aspekte sind an der von Mk vorausgesetzten Krisenlage zu unterscheiden: 1. die „Erfahrung des Ausbleibens der sehnlichst erwarteten Heilswende sowie die in solcher Differenzenerfahrung übliche Unsicherheit mit ihren Orientierungsproblemen“, <sup>142</sup> 2. die (latente) Gefahr des Abfalls aufgrund von Leidensdruck und Verfolgung, 3. Verunsicherung im Glauben durch konkurrierende Heilsangebote in der hellenistisch-römischen Umwelt.

3.1 Mk 13 steht unter den beiden „Leitfragen“ (Brandenburger): „sag uns, wann wird dies geschehen (s.c. die Tempelzerstörung) und was ist das Zeichen, wenn dies alles dabei ist, (s.c. von Gott) vollendet zu werden“ (13,4).<sup>143</sup> Setzt die erste Frage die Erwartung voraus, daß die Tempelzerstörung das Zeichen für das Ende dieses Äons und den Anbruch der Welt Gottes ist, so führt die zweite Frage behutsam über diesen Erwartungshorizont hinaus, wenn nun beides, das Zeichen sowohl als auch die von ihm signalisierte Vollendung dieses Äons („dieses alles“), implizit von der Katastrophe der Tempelzerstörung gelöst wird. Geleitet ist diese Mk 13 insgesamt bestimmende Strategie von der Intention, auf eine enttäuschte Hoffnung zu reagieren, die die Erwartung des nahen Anbruchs der Gottesherrschaft an den Übergriff der Weltmacht Rom auf die heilige Stadt geknüpft hatte, von der Zeit und den geschichtlichen Umständen aber unbarmherzig überholt worden war.

Festmachen läßt sich diese Hoffnung an der „Vorlage“, die sich in Mk 13, ihrer „Relecture“ unter den Vorzeichen einer neuen geschichtlichen Stunde, in ihren Umrisen noch gut freilegen läßt.<sup>144</sup> Ihre Weissagung „hatte ihr Zeichen, das untrüglich die nahe Heilswende anzeigen sollte: den ‚Greuel der Verwüstung‘ mit anschließender Drangsal seitens der Endtyrannis der Weltmacht Rom. Nun konnte zwar die Weissagung des ‚Greuels der Verwüstung‘ im Endeffekt als erfüllt angesehen werden. Aber als Zeichen, als verlässliche Anzeige der nahen Heilswende hatte sie getrogen. Die Zeit war als nicht erfüllte darüber hinweggeschritten. Die Welterfahrung hatte der gespannten Hoffnung auf das Heil nicht entsprochen. Eine neue Problemlage war da.“<sup>145</sup>

<sup>141</sup> *Brandenburger*, Markus, 74 (von mir hervorgehoben).

<sup>142</sup> *Brandenburger*, Markus, 118.

<sup>143</sup> *Brandenburger*, Markus, 96, Anm. 209.

<sup>144</sup> *Brandenburger*, Markus, 21–73.

<sup>145</sup> *Brandenburger*, Markus, 93.

*In dieser Situation will Mk neue Hoffnung stiften*, Hoffnung auf das baldige Kommen des „Menschensohns“, um die Welt endgültig ins Lot zu bringen. Nicht schwärmerische Naherwartung, sondern im Gegenteil „Ernüchterung, bei positivem Verhältnis zur früheren Weissagung unruhiges, banges Warten“<sup>146</sup> sind die Phänomene, mit denen Mk es zu tun hatte. Er reagiert auf diese Krisenlage nicht, indem er die alte Weissagung einfach fortschreibt, sondern sie einer „grundsätzlich kritischen Denkbewegung“<sup>147</sup> unterzieht. Wenn er angesichts der Frage nach „dem Zeichen“ (Singular!) für die bevorstehende Vollendung dieses Äons (nach 13,30 lebt Mk in einer „gemäßigten Naherwartung“)<sup>148</sup> keine innerweltlichen „Zeichen“ mehr namhaft macht, er also die Hoffnung nicht nur von einem zum anderen Schreckensereignis der bestehenden Weltzeit verlagert, vielmehr das „Zeichen“ in den kosmischen Begleitumständen des Kommens des Menschensohns selbst erblickt (13,24f),<sup>149</sup> dann impliziert und bringt das die grundsätzliche Einsicht zur Geltung in die qualitative Differenz zwischen „dieser Weltzeit“ und der kommenden „Weltzeit Gottes“, die apokalyptischer Natur ist. „Heil“ erschöpft sich ihr zufolge nicht innergeschichtlich, etwa in der Befreiung von einer mutmaßlichen Endtyrannis, sondern bedeutet ein unendliches qualitatives Plus: neues, unerschöpfliches Leben, das durch den kommenden Menschensohn erschlossen wird. Diese hermeneutisch bedeutende Einsicht des Mk, die er in seinem 13. Kap. zum Zuge bringt, erklärt auch, warum in der oben beschriebenen christologischen Polarität seines Evangeliums die Menschensohn-Soteriologie die Klimax besitzt.

3.2 Die zweite Komponente der von Mk anvisierten Krisenlage sind Leidensdruck und Verfolgung seiner Gemeinde. Obwohl 13,9–13 als von Mk reaktivierter Traditionsstoff keine exakten Durchblicke auf die historische Situation seiner Adressaten gestattet, verrät die Art und Weise, wie Mk diesen „Einschub“ (wie auch die beiden anderen: 13,5b.6/21–23) in seine apokalyptische Vorlage hineinkom-

<sup>146</sup> *Brandenburger*, Markus, 93.

<sup>147</sup> *Brandenburger*, Markus, 102.

<sup>148</sup> *Brandenburger*, Markus, 102. Vgl. auch 13,10.

<sup>149</sup> Zu 13,24f vgl. auch zuletzt *F. Mußner*, Was lehrt Jesus über das Ende der Welt?, Freiburg-Basel-Wien 1987, 51: „Diese ganze Schilderung der kosmischen Erschütterungen hat ... keinen Selbstzweck, bedeutet nicht etwa den ‚Weltuntergang‘ ... Die Erschütterung der Himmelsräume ist also eine Begleiterscheinung der Wiederkunft Christi“. Das bedeutet dann aber auch, daß Mk gegenüber der Frage nach (positiven oder negativen) innergeschichtlichen Kennzeichen des nahen Weltendes skeptisch gewesen sein wird. Seine hermeneutische Tat besteht darin, „die Bindung der Hoffnung an geschichtlich-kosmische Phänomene grundsätzlich als ... trügerisch erkannt“ zu haben (*Brandenburger*, Markus, 103).



poniert hat, daß er ihn im Blick auf die Gegenwart seiner Adressaten gelesen hat.<sup>150</sup> Dieser Bezug, der auch durch die Anrede in der 2. Person Plural (mit V. 9: βλέπετε; vgl. V. 37) gestützt wird, gibt bei gleichzeitiger Verallgemeinerungstendenz der Tradition zu verstehen: „Was die Gemeinde in der Gegenwart zu bestehen hat, ist nichts Singuläres. Es stellt sie in jenes Weltgeschick dieses Äons, in dem sich auch bereits Christen an anderem Ort und zu anderer Zeit zu bewähren hatten.“<sup>151</sup> Solcher Realismus hinsichtlich der gegenwärtigen Stunde, der der eben beschriebenen Einsicht in die qualitative Differenz zwischen dieser und der kommenden Weltzeit entspricht, zeichnet sich auch in Mk 10,30 ab (vgl. auch 8,34–38).<sup>152</sup> Seinen eigentlichen Motivationsgrund findet er aber im prägenden Urbild Jesu, der als Menschensohn sein Leben für die Vielen hingegeben hat (10,45).<sup>153</sup> Die auf das Kommen des Menschensohns gesetzte Heilshoffnung des Glaubenden ist somit eine Seite (3.1); die andere ist das in der Praxis der Leidensnachfolge realisierte Bekenntnis zu Jesus, das im Gericht den Ausschlag geben wird (8,38).<sup>154</sup>

3.3 Die dritte Komponente der von Mk anvisierten Krisenlage ist eine mögliche Verunsicherung seiner Adressaten durch konkurrierende Heilmittlergestalten in der hellenistisch-römischen Umwelt. Das läßt sich mit guten Gründen den beiden anderen „Einschieben“ in die apokalyptische Vorlage 13,5b.6/21–23 entnehmen, die deren ersten, der erwarteten Heilswende (24–27) vorgelagerten Teil einrahmen.<sup>155</sup> Interpretieren sie sich gegenseitig, dann erlaubt insbesondere V. 22 die These, daß die hier ins Auge gefaßte Gefährdung als *von außen* auf die Gemeinde

<sup>150</sup> Dazu *Brandenburger*, Markus, 147–156. Daß es sich bei dem Motiv „Verfolgung“ um ein aktuelles Thema handelt, lassen auch 4,17; 8,34–38 und 10,30 (29) erkennen. Der an diesen Stellen genannte Grund für Verfolgung und Leiden („um meiner willen“, „um des Wortes/des Evangeliums willen“) ist auch hinter 13,10 zu erkennen.

<sup>151</sup> *Brandenburger*, Markus, 155.

<sup>152</sup> Vgl. *Gnilka*, Mk II, 91 zu 10,30: „Markus hat die Parenthese ‚unter Verfolgungen‘ eingetragen“.

<sup>153</sup> *Gnilka*, Mk II, 192 zu 13,9–13: „Mag auch die Verbindung mit dem Jesuschicksal nicht ausdrücklich zur Sprache kommen, wird der Zusammenhang mit der Nachfolge doch herausgestellt, nämlich durch Jesus als den Ermahnenden und das Los des Ausgeliefertwerdens, das seinen Weg geprägt hat“. Man beachte das dreimalige Stichwort *παροιδῶναι* VV. 9.11.12! Dazu *Hoffmann*, Herkunft, 185–196.

<sup>154</sup> Hier handelt es sich um zwei Seiten einer Medaille: Wenn Mk seine Gemeinde dazu ermuntert, im Leiden und in der Verfolgung die eigene christliche Identität zu bewahren, dann tut er das allein unter dem Vorzeichen der Hoffnung. Eine einseitige Kreuzeschristologie ist ihm auch von hierher fremd (vgl. oben Anm. 121).

<sup>155</sup> Zu ihrer Deutung vgl. *Brandenburger*, Markus, 147–161.

zukommend vorgestellt wird.<sup>156</sup> Hatte die von Mk rezipierte, in den Zeiten revolutionärer Unruhe vor und während des jüdischen Kriegs noch aktuelle Überlieferung VV. 21f (vgl. Q: Lk 17,23f) vor der Heilsverkündigung *jüdischer* Messiaspräbendenten gewarnt, so wird Mk sie, insoweit seine Gemeinde zeitlich und räumlich von jener Problematik gleichweit entfernt und diese für ihren Raum jedenfalls nicht mehr typisch war,<sup>157</sup> im Blick auf neue Konstellationen interpretiert haben. „Viele werden kommen und unter Verwendung meines Namens<sup>158</sup> sagen: ‚Ich bin es‘, und viele werden sie betrügen“ (13,6). Den Namen, den jene Betrüger usurpieren, ist wohl der des „Christus“ (vgl. 13,21), der (jedenfalls hier) in der christologischen Perspektive des Evangelisten seine spezifisch jüdische Färbung verloren hat, um zur Chiffre zu werden für den auch von heidnischen „Gottesmännern“ erhobenen Anspruch, Heilsmittler zu sein: „Ich bin es“, auf den ihr gewartet habt, ich bringe euch das Glück!<sup>159</sup> Mit in das Porträt solcher Leute gehören nach Mk auch die von diesen beanspruchten „Zeichen und Wunder“: Propagandademonstrationen, bestimmt „zur Täuschung“ (πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν) der „Erwählten“, wie es abwertend im Text heißt (13,22). Dahinter steht wohl die bedrückende Konkurrenzerfahrung hellenistischer Wanderprediger, für die „Wunder“ freilich etwas anderes waren: „Erscheinung des Göttlichen im Irdischen, dessen Steigerung und Überhöhung sie zu bewirken versprechen“.<sup>160</sup>

<sup>156</sup> V. 22: „um zum Abfall zu bringen die Erwählten, *wenn möglich*“. Deshalb wird in 13,6 nicht an einen Massenabfall innerhalb der *christlichen* Gemeinde, sondern an die Verführung einer großen Menge (πολλούς) innerhalb der *heidnischen* Welt gedacht sein. Vgl. *Brandenburger*, Markus, 157 (mit Verweis auf *H. Braun*, πλανᾶω, in: TWNT VI, 230–254, hier 248). Zur Kritik der Deutung auf christliche Irrlehre, aaO. 157f.

<sup>157</sup> Jedenfalls wird man für die erste Zeit nach dem jüdischen Krieg von Messiaspräbendententum nicht mehr als einem typischen bzw. häufig auftretenden Phänomen (13,6: πολλοί) sprechen können.

<sup>158</sup> So *W. Bauer*, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 1985 (= <sup>5</sup>1958), 569f. Wahrscheinlich ist die Formel ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου nicht mit ἐλεύσονται (= kommen in jemandes Namen/ Auftrag), sondern mit ἐγόντες zu verbinden. Richtig *Pesch*, Mk II, 277 (in der Übersetzung), doch in seiner auf apokalyptische Schwärmer abhebenden Kommentierung löst er den Text syntaktisch wieder anders auf.

<sup>159</sup> Natürlich handelt es sich hier um eine mk Charakterisierung solcher Leute, nicht um eine wörtliche Wiedergabe ihrer Rede. Doch bleibt zu beachten, daß ἐγὼ εἰμι in unterschiedlicher Funktion typisches Kennzeichen zeitgenössischer religiöser Rede sein kann: vgl. *R. Bultmann*, Das Evangelium des Johannes (KEK, 2), Göttingen <sup>21</sup>1986, 167f, Anm. 2.

<sup>160</sup> *Brandenburger*, Markus, 159. Vgl. auch *L. Bieler*, ΘΕΙΟΣ ANHP. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum, Wien 1935–36 (= Darmstadt 1967); *R. Hanslik*, Christus und die hellenistischen Gottesmänner bis zu ihrer Lehr- und Wundertätigkeit,

Sollte diese Deutung von 13,5b.6/21f sich als zutreffend erweisen, dann wäre mit ihr auch ein wichtiger pragmatischer Anhaltspunkt für die mk Rezeption der jesuanischen Wunderüberlieferung gewonnen. In Betracht zu ziehen ist dabei außerdem die Möglichkeit (wenn nicht Wahrscheinlichkeit), daß man in der mk Gemeinde selbst die Erfahrung von wunderbaren Heil- und Exorzismuskraften (δυνάμεις) gemacht hat, was sich als Zeichen für die Nähe des Königums Gottes interpretieren ließ. Explizit verlautet darüber zwar nichts, doch ist beachtlich, wie selbstverständlich z. B. Paulus in seinem Charismenkatalog 1 Kor 12,9.10 von „Gaben, Krankheiten zu heilen“ (χαρίσματα ἰαμάτων) und „Wunderkräften“ (ἐνεργήματα δυνάμεων) spricht (1 Kor 12,28 in umgekehrter Reihenfolge).<sup>161</sup> Im MkEv hören wir von der Verleihung der „Vollmacht über die unreinen Geister“ an die Zwölf anlässlich ihrer Aussendung (6,7; vgl. schon 3,15),<sup>162</sup> wobei die nachfolgende „Erfüllungsnotiz“ 6,13 („und viele Dämonen trieben sie aus und sie salbten viele Kranke mit Öl und heilten“) vor allem in ihrem zweiten Teil Transparenz auf die zeitgenössische Situation des Mk hin besitzen dürfte.<sup>163</sup> Von besonderer Bedeutung aber scheint die Erzählung von der Heilung des epileptischen Knaben (9,14–29) zu sein, da sie im mittleren, stärker der Belehrung der *Jünger* gewidmeten Abschnitt des Evangeliums diese selbst in ihrer Fähigkeit bzw. Unfähigkeit, einer schweren Krankheit zu begegnen, dem Leser/Hörer vor Augen stellt. Daß in dem Konflikt, dem die Jünger unter den Blicken der „Menge“ und der „Schriftgelehrten“ (9,14) wegen ihrer enttäuschenden Erfahrung ausgesetzt sind, nicht beliebig über die Kräfte der „Heilung“ verfügen zu können (im Blick auf die mk Gemeinde: diese Kräfte vielleicht schon schwinden zu sehen),<sup>164</sup> schließlich *Jesus* als der souveräne

---

in: *Theologie der Zeit* 1 (1936) 203–214; *H. D. Betz*, Gottesmensch, II, in: RAC XII, 234–312 (Lit.!), hier 248–253; *Kee*, *Miracle* (partim); *ders.*, *Medicine*, 67ff. Zu Apollonius v. Tyana und seinen Heilungswundern vgl. *G. Petzke*, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (SCHNT, 1), Leiden 1970, 125–137. 179–182.

<sup>161</sup> Vgl. *Kee*, *Medicine*, 1f. Freilich fehlt dieses Element in Röm 12,3–8, was davor warnen läßt, die korinthische Situation zu verallgemeinern. Doch vgl. auch Gal 3,5!

<sup>162</sup> Daß die Fähigkeit des Exorzismus nicht nur auf die Zwölf beschränkt war, zeigt 9,38f.

<sup>163</sup> Vgl. *Schmithals*, *Mk I*, 310: „Die Salbung mit Öl zur Krankenheilung . . . ist gegenüber den Vorlagen des Mk das ‚einzig wirklich neue Element‘ (Reploh) und dürfte aus der mk Gemeindepraxis stammen.“

<sup>164</sup> Vgl. *Ernst*, *Mk*, 266: „Soll ein schriftgelehrter Disput über die in der Gemeinde praktizierten Exorzismen angedeutet werden?“ *J. Weiß* - *W. Bousset* - *W. Heitmüller*, *Die Schriften des Neuen Testaments, I: Die drei älteren Evangelien*, Göttingen <sup>3</sup>1917, 159 (zu 9,28f): „Wir haben hier einen Anhang, in dem die Gemeinde-Theologie die Frage beantwortet: Warum konnten die Jünger den Dämon nicht austreiben? Dahinter steht die Frage: Warum gelingt uns Späteren der Geisterbann nicht mehr oder warum gelingt er so selten?“.

Wundertäter auftritt, hat möglicherweise repräsentative Bedeutung für das MkEv als „Geschichtsdarstellung“ (J. Roloff) insgesamt: Im Konflikt, der durch die Konkurrenz von zeitgenössischen „Gottesmännern“ und Wundertätern sowie möglicherweise ein solchem religiösen Überangebot entsprechendes Minderwertigkeitsgefühl der mk Gemeinde ausgelöst wurde, will das MkEv auf die alle Konkurrenz qualitativ überragende Gestalt Jesu von Nazaret verweisen, indem sie von *seinen* Großtaten erzählt.<sup>165</sup> Daß das MkEv die Wunderüberlieferung Jesu in so starkem Maße rezipiert hat, könnte auf diesem Hintergrund eine plausible pragmatische Erklärung finden.

Gab es in der mk Gemeinde Erfahrungen mit Heilkräften und Exorzismen,<sup>166</sup> dann bedeutet das auch, daß man um die *anthropologische* Tiefe der Heilsfrage wußte, näherhin um deren Relevanz für eine ganzheitliche, auch die somatische Dimension betreffende Sicht des Menschen.<sup>167</sup> Wenn das Evangelium in diesem Sinn dem Heilswirken Jesu als dem eines „Arztes“ (2,17; vgl. Ex 15,26) eine eigenständige Bedeutung zumißt, die nicht einfach allegorisch aufgehoben werden kann, dann ist das ebenfalls ein Hinweis darauf, daß hinter dem Buch ein solcher Erfahrungshorizont steht.<sup>168</sup> Beachtlich in diesem Zusammenhang ist die kategoriale Vielfalt von Heilungs- und Exorzismusgeschichten, die das leiblich-seelische Elend des Menschen in seiner ganzen Breite in nahezu bedrückender Weise vor den Lesern/Hörern ausfächern: Augen (8,22–26; 10,46–52), Ohren (7,31–37), Zunge (7,31–37), Hände (3,1–6), Füße (2,1–12), Haut (1,40–45): überall nistet der Bazillus des Todes. Auch und vor allem das Gehirn des Menschen wird nicht verschont: Wahnsinn (5,1–20) und Epilepsie (9,14–29) heißen die Plagen. Daß Mk abgesehen von den zwei Blindenheilungen, deren Doppelung kompositionelle Funktion hat, und den beiden Speisungserzählungen, die dem heilsgeschichtlichen Gefälle „Israel“ - „Heiden“ dienstbar gemacht sind, von Doppelungen absieht, ist m. E. ein Signal dafür, daß ihm daran liegt, das Elend des Menschen selbst in seiner ganzen Breite, freilich als durch Jesus (wenn auch nur in antizipatorischen Zeichen) geheiltes, zur Darstellung zu bringen.

<sup>165</sup> Man beachte auch, daß der von Mk redaktionell gestaltete Eingang der Erzählung mit seinem fiktiven Streitgespräch zwischen „Jüngern“ und „Schriftgelehrten“ vor den Augen der Menge (9,14) sein christologisches Gegenstück in Kap. 1 besitzt, wenn nämlich die Besucher der Synagoge die unbestrittene Überlegenheit *Jesu* über die „Schriftgelehrten“ herausstellen (1,22).

<sup>166</sup> Vgl. auch noch 16,17f. Insgesamt vgl. zuletzt *Kee*, *Miracle*, 196f; *Best*, *Disciples*, 184ff.

<sup>167</sup> Man wird wohl nicht nur *aufklärend* verkündigt haben, in Jesus bestünde nun kein Grund mehr zur Angst vor Dämonen und Unheil, sondern wird versucht haben, solches Kerygma auch durch Erweis real erfahrbarer Befreiungen dem Glauben zu *vermitteln*.

<sup>168</sup> Man beachte auch die Polemik gegen die Ärzte (5,26), die auch, wenn sie topisch (vgl. *Pesch*, Mk I, 302: Lit.) und von der Überlieferung her vorgegeben ist, ein anthropologisches Interesse verrät. Zum Thema „Krankheit und Heilung“ vgl. die gleichnamige Studie von *K. Seybold* - *U. Müller*, *Biblische Konfrontationen*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1978, 80–169, sowie *Kee*, *Medicine*; *H. K. Nielsen*, *Heilung und Verkündigung*. Das Verständnis der Heilung und ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus und in der ältesten Kirche (ATHD, 22), Leiden – New York – Kopenhagen – Köln 1987.

Unendlich überlegen ist Jesus im Sinn des Mk allen anderen Konkurrenten seiner Zeit, Gottesmännern und Wundertätern, weil sich in seinen Heilungen und Wundern *Gottes* Heilsangebot an die Menschen ereignet, die *Nähe* seines König-tums erfahrbar wurde. Unendlich überlegen ist Jesus allen Konkurrenten im Sinn des Mk, weil er nicht nur pneumatischer Wundertäter war – dies freilich in einzig-arter Weise: als endzeitlicher Geistbevollmächtigter Gottes, als sein „*Sohn*“ –, sondern vor allem deshalb, weil er der *Menschensohn* ist: Der gelitten hat für die Vie-len und von Gott ins Recht gesetzt, in Kürze bei seinem Kommen in Herrlichkeit endgültiges Heil heraufführen wird. Demnach ist das Bekenntnis zu Jesus als „*Got-tessohn*“ wahrscheinlich so etwas wie „die Schwelle für die Zugehörigkeit zur Gemeinde“,<sup>169</sup> wohingegen die Hinführung zu seiner *Menschensohn-Würde* als Einübung in das Geheimnis des eigenen Heils, welches die Akzeptanz von Leiden und Verfolgung um Jesu willen einschließt, die „feste Speise“ ist, die Mk seiner Gemeinde zumutet auf ihrem steinigen Weg dem Menschensohn entgegen.

### Abgekürzt zitierte Literatur

- Berger K.*, Die königlichen Messias-traditionen des Neuen Testaments, in: NTS 20 (1973–74) 1–44
- Berger K.*, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984
- Best E.*, Disciples and Discipleship. Studies in the Gospel according to Mark, Edinburgh 1986
- Brandenburger E.*, Markus 13 und die Apokalyptik (FRLANT, 134), Göttingen 1984
- Breytenbach C.*, Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus. Eine methodenkritische Studie (AThANT, 71), Zürich 1984
- Bultmann R.*, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT, 29), Göttingen <sup>9</sup>1979
- Dibelius M.*, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen <sup>5</sup>1966
- Ernst J.*, Das Evangelium nach Markus (RNT), Regensburg 1981
- Gnilka J.*, Das Evangelium nach Markus (EKK, 2/1.2), Zürich-Neukirchen 1978. 1979
- Gräßer E.*, Jesus in Nazareth (Mc 6,1–6a), in: *ders.* - A. Strobel - R. C. Tannehill - W. Eltester, Jesus in Nazareth (BZNW, 40), Berlin 1972, 1–37
- Hahn F.* (Hg), Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung (SBS, 118/119), Stuttgart 1985

---

<sup>169</sup> *Berger*, Formgeschichte, 368f. Neben *Berger*, ebd. hat auch *Lemcio*, Intention, eine Erklärung für die Polarität von Gottessohn-Menschensohn gesucht, die sich aber beide von der hier vorgelegten unterscheiden. Außerdem vgl. noch *Kingsbury*, Christology.

- Hoffmann P.*, Mk 8,31. Zur Herkunft und markinischen Rezeption einer alten Überlieferung, in: *ders.* (Hg), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker* (= Fs. J. Schmid), Freiburg-Basel-Wien 1973, 170–204
- Hübner H.*, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition. Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition*, Göttingen <sup>2</sup>1986
- Kee H. C.*, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times* (SNTS MS, 55), Cambridge 1986
- Kee H. C.*, *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method*, New Haven-London 1983
- Kertelge K.*, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (StANT, 23), München 1970
- Kingsbury J. D.*, *The Christology of Mark' Gospel*, Philadelphia 1983
- Lemcio E. E.*, *The Intention of the Evangelist, Mark*, in: NTS 32 (1986) 187–206
- Lührmann D.*, *Markus 14, 55–64. Christologie und Zerstörung des Tempels im Markusevangelium*, in: NTS 27 (1980–81) 457–474
- Lührmann D.*, *Das Markusevangelium* (HbNT, 3), Tübingen 1987
- Luz U.*, *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie*, in: *Pesch R.* (Hg), *Das Markus-Evangelium* (WdF, 411), Darmstadt 1979, 211–237 (= ZNW 56 [1965] 9–30)
- Mayer B.*, *Überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche Überlegungen zu Mk 6,1–6a*, in: BZ 22 (1978) 187–198
- Pesch R.*, *Das Markusevangelium* (HThK, 2/1.2), Freiburg-Basel-Wien <sup>4</sup>1985. <sup>3</sup>1984
- Pesch R.* (Hg), *Das Markus-Evangelium* (WdF, 411), Darmstadt 1979
- Räsänen H.*, *Das „Messiasgeheimnis“ im Markusevangelium. Ein redaktionskritischer Versuch*, Helsinki 1976
- Roloff J.*, *Das Markusevangelium als Geschichtsdarstellung*, in: *R. Pesch* (Hg), *Das Markus-Evangelium* (WdF, 411), Darmstadt 1979, 283–310 (= EvTh 29 [1969] 73–93)
- Schmithals W.*, *Das Evangelium nach Markus* (ÖTK NT, 2/1.2), Güterloh-Würzburg <sup>2</sup>1986
- Subl A.*, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gütersloh 1965
- Vögtle A.*, *Die sogenannte Taufperikope Mk 1,9–11. Zur Problematik der Herkunft und des ursprünglichen Sinns*, in: EKK Vorarbeiten, IV, Zürich-Neukirchen 1972, 105–139
- Weber R.*, *Christologie und „Messiasgeheimnis“: ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungsintentionen des Markus*, in: EvTh 43 (1983) 108–125