

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Backhaus, Knut

„Lösepreis für viele“ (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus  
in: Thomas Söding (Hrsg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium  
(Stuttgarter Bibel-Studien 163), S. 91–118

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 1995

Ihr IxTheo-Team



# „Lösepreis für viele“ (Mk 10,45)

Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus

KNUT BACKHAUS

## 1. Passionstheologie in Form der Erzählung

Die Kritik am Kreuz zählt zu den ersten Herausforderungen des Christentums (vgl. z. B. 1Kor 1,21–25; Minucius Felix, Octavius 9,4). So sieht sich gerade das älteste Evangelium vor die Aufgabe gestellt, den Heilsanspruch, den die Gemeinde für Jesus Christus reklamiert, mit dessen scheinbar heillosem Ende in Einklang zu bringen. Die Leitfrage des Markus ist daher die nach der *Identität der Person Jesu angesichts des Kreuzes*.<sup>1</sup> Die Art der Antwort erweist Markus als einen kühnen Literaten und schöpferischen Theologen.

### a) Das Erzählziel des Evangelisten

Der Ausgangspunkt des Evangelisten ist die urchristliche Kernbotschaft von Tod und Auferstehung Christi<sup>2</sup>; diese verknüpft er mit den mannigfachen kerygmatischen Überlieferungen der „Geschichte Jesu“. Aus der Verbindung des Passionskerygmas mit der biographischen<sup>3</sup> Überlieferung

---

<sup>1</sup> Als Thema des Markus bestimmt *F. Fendler*, Studien zum Markusevangelium. Zur Gattung, Chronologie, Messiasgeheimnistheorie und Überlieferung des zweiten Evangeliums (GTA 49), Göttingen 1991, 53–56, die „Identität der Person Jesu“. Im folgenden soll gezeigt werden, daß sich dieses Thema dem Evangelisten nicht unter allgemein christologischem Aspekt, sondern in Ansehung des Kreuzes stellt. Erste Hinweise auf die Verbindung von Identität und Passionsgeschichte geben – außer dem Erzählgefälle des Markusevangeliums insgesamt – Schlüsselpassagen wie 8,27–33; 9,2–13; 14,61–64; 15,2.25 f.37ff. Die Identitätsfragen in 1,27; 4,41; 6,2f werden bis zum Passionsgeschehen offengehalten, dort allerdings eindeutig beantwortet (14,62; 15,2.39).

<sup>2</sup> Die Auferstehung wird durchgehend vorausgesetzt (vgl. z. B. 8,31; 9,9f.31; 10,34), aber nur in der Schlußperikope „besprochen“. Denn nicht die Auferstehung, sondern der Tod Jesu stellt für Markus das Verkündigungsproblem dar. So lautet die Grundfrage des Markus, genauer formuliert: Wer ist der Auferstandene, von seinem Leben und Leiden her betrachtet? Wenn im folgenden vom Passionskerygma die Rede ist, ist als dessen Prämisse die Auferstehung eingeschlossen.

<sup>3</sup> „Biographisch“ ist hier im *antiken* Sinn zu verstehen. Die jüngere Forschung hat aus recht unterschiedlichen Blickwinkeln die gattungsgeschichtliche Verwandt-

erwächst die neue literarische Gattung des Evangeliums. Sie ist zu bestimmen als *episodisch-biographische Erzählung mit kerygmatischer Wirkabsicht*.<sup>4</sup> Diese passionskerygmatische Aufschließung der Anamnese und diese anamnetische Rückkopplung des Passionskerygmas sind zu beachten, will man die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium sachgerecht verstehen. Das Passionskerygma ist der Schlüssel zum Verständnis des Weges Jesu: das Kreuz selbst stellt sich als Interpretament des Gottessohns heraus. Aber zugleich gilt: erst im Licht der Biographie Jesu wird deutlich, was am Kreuz geschieht. Das Kreuz wird für Markus nur dann richtig gedeutet, wenn es als das notwendige Ende dessen ausgelegt wird, der so gelebt hat, wie Jesus gelebt hat. Die Passion ist damit Sinnrichtung und Wegziel des proexistenten Boten der Gottesherrschaft.<sup>5</sup>

Daraus folgt: Markus deutet Jesu Tod nicht im kerygmatischen Diskurs. Wer von der paulinischen Christologie her urteilt, mag bei Markus eine theologische Interpretation des Kreuzes überhaupt vermissen. Vertraute Begriffe wie „Erlösung“, „Sühne“, „Versöhnung“, „Stellvertretung“ oder „Heil“ fehlen im Markusevangelium ganz. So kann der Eindruck entstehen, der Evangelist räume zwar der Passion den relativ breitesten Raum ein, biete aber zugleich die schmalste Basis, das Wozu dieser Passion zu erklären.

Dieser Eindruck gilt in der Tat für die „besprochene Welt“ des Evangeliums, keineswegs aber in seiner „erzählten Welt“. Eine sprachliche Beobachtung gibt einen ersten Anhaltspunkt: Statt des Nomens *sōtēria* (Rettung, Heil) begegnet relativ häufig in konkreten Erzählzusammenhängen das entsprechende Verbum *sōzein* (retten, heilen). „Heil“ ereignet sich für Markus also im konkreten Vollzug; es kann daher nur mit narrativen

---

schaft des Markusevangeliums mit der hellenistischen Biographie und den idealbiographischen Elementen der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition vom „leidenden Gerechten“ bzw. des Märtyrers aufgezeigt; vgl. *D. Dormeyer*, Evangelium als literarische und theologische Gattung (EdF 263), Darmstadt 1989, 161–173; *F. Fendler*, Studien (s. Anm. 1) 13–80; *F. Hahn*, Überlegungen zu gegenwärtigen Aufgaben der Markusinterpretation, in: ders. (Hg.), Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markuskforschung (SBS 118/119), Stuttgart 1985, 182–191.

<sup>4</sup> Ähnlich in der Tendenz, wenn auch mit unterschiedlichen Schwerpunkten *D. Dormeyer*, Evangelium (s. Anm. 3) 173–194; *F. Hahn*, Überlegungen (s. Anm. 3) 182–191. Zum episodischen Charakter des Markusevangeliums vgl. *C. Breitenbach*, Das Markusevangelium als episodische Erzählung. Mit Überlegungen zum „Aufbau“ des zweiten Evangeliums, in: *F. Hahn* (Hg.), Erzähler (s. Anm. 3) 137–169.

<sup>5</sup> Vgl. näher *Th. Söding*, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileatheologie und Christologie (SBB 12), Stuttgart <sup>2</sup>1987 (<sup>1</sup>1985), 110–113.

Mitteln angemessen beschrieben werden. So gesehen bemüht sich der Evangelist durchaus um eine Interpretation des Kreuzestodes, aber nicht, indem er Begrifflichkeiten und apologetische Konzepte entwirft, sondern mit offensiver Energie. Markus tritt gewissermaßen die „Flucht nach vorn“ an: *Er erzählt – minutiös – den Tod Jesu, aber er erzählt ihn aus der Perspektive des Glaubens. Er führt den Leser durch die Geschichte Jesu und stellt ihn so vor einen Sinnhorizont, in dem die Geschehensfolge unmittelbare Plausibilität gewinnt.* Auf diese Weise wird der Leser selbst zu einem Teilnehmer der kritischen Entwicklung, der – an der Seite Jesu – „sieht“, „versteht“ und „glaubt“. Nur wenn er den „plot“ der im Evangelium erzählten Gesamthandlung verfolgt, erschließt sich ihm das Persongeheimnis Jesu, damit – als dessen Konsequenz – das Kreuz und so am Ende sein eigenes „Heil“.

## b) Die Erzählstrategie des Evangelisten

Um sein Erzählziel zu erreichen, bedient sich der Evangelist einer einfachen, aber wirkungsvollen Strategie: Er teilt die erzählte Welt in zwei perspektivische Ebenen<sup>6</sup>. Die erste Ebene ist die des *brutum factum*. Auf dieser Ebene mit ihren irdischen – im Sinne des Markus eher satanischen (vgl. 8,33!) – Maßstäben wirkt die Passion widersinnig, werden namentlich Leiden und Kreuz zum ernststen Einwand gegen Jesu vollmächtige Sendung. Die zweite Ebene ist die des göttlichen Heilsplans, der „himmlischen Sicht“, die solche vordergründige Bewertung konterkariert.

Auf der *ersten Ebene* denken und handeln die Gegner Jesu, aber auch dessen Jünger, die notorisch nicht „verstehen“ (vgl. 4,13.40; 6,52; 7,18; 8,17f.21; 9,32). Gegner wie Jünger Jesu müssen hier am Leidensgeheimnis scheitern. An den Jüngern – vor allem an Petrus als ihrem Repräsentanten – führt der Evangelist vor, wie der göttliche Heilsplan im Passionsgeschehen verkannt wird und sich ohne sie, ja gegen sie durchsetzen muß (vgl. 8,31 ff; 9,30-37; 10,32-40; 14,4-11.26-31.32-42.50.51 f.66-72). In drastischer Weise kennzeichnet der „satanische Fehlschluß“ die Gegner Jesu, welche die Wahrheit des Kreuzes in ihr diametrales Gegenteil verkehren (vgl. v. a. 14,61-64; 15,29-32). Zu der tiefsten Krisis auf dieser irdischen Erzählebene führt der Evangelist den Leser dort, wo Jesus selbst im Gebetskampf mit dem Leidensgeheimnis ringt (14,35f.39.41f). Teil dieses Ringens ist auch der Verlassenheitsruf am Kreuz (15,34). Freilich zeigt sich im Gebets-

---

<sup>6</sup> Vgl. etwa N. R. Petersen, „Literarkritik“, the new Literary Criticism and the Gospel according to Mark, in: F. van Segbroeck u.a. (Hg.), The four gospels 1992. FS F. Neiryck II (BETHL 100), Löwen 1992, 935-948: 938-943.

im Totenkampf Jesu, daß er sich nicht als willenloses Objekt göttlicher Setzung versteht, sondern Gottes Heilsplan in freier Entscheidung annimmt und vollzieht<sup>7</sup>, während umgekehrt die Jünger gerade in Getsemani ihre Blindheit (vgl. 14,40) und die Gegner gerade unter dem Kreuz ihre Verblendung (vgl. 15,31f) unter Beweis stellen. Die *zweite Erzählebene* wird – im Wortsinn – durch die himmlische Perspektive bestimmt. Die Himmelsstimme tut zunächst Jesus selbst (1,11), dann dem engeren Kreis seiner Jünger (9,7) die Identität Jesu als Gottessohn kund, die sich im Moment seines Todes durch wunderbare Zeichen am Himmel wie am Tempel entbirgt und im Nachruf des Centurio manifestiert (15,33.37ff). An dem übernatürlichen Wissen haben auch die Dämonen teil (vgl. 1,24; 3,11; 5,7). Vor allem aber ist es Jesus selbst, der sein Passionsgeschehniß kennt, vorhersagt und aktiv veranlaßt (vgl. 2,8.19f; 3,5f; 8,31.34–38; 9,11ff.30f; 10,32ff.38ff.45; 12,1–11; 14,7ff.17–42.48f.61f; 15,2). Insofern sich das Passionsgeschehen als dramatische Serie freiwillig vergebener Fluchtmöglichkeiten beschreiben läßt<sup>8</sup>, demonstriert es, daß das Leidensgeschehniß Jesu vollmächtige Sendung nicht *ad absurdum* führt, sondern, da gehorsam angenommen, eindrucksvoll bestätigt (vgl. 8,35f; 9,35; 10,42–45).

Auf dieser Ebene wird das Leidensgeheimnis also „verstanden“, wenn Jesus auch der einzige Handlungsträger ist, der es versteht. Die auktoriale Erzählweise ermöglicht es dem Evangelisten, den Leser mit Jesus „zusammenzuschließen“. Von Anfang an (1,1.9ff) weiß der Leser um Jesu Identität. Er kann die auf das Kreuz zulaufende Dramatik mit einem Einblick in ihr Geheimnis verfolgen und besitzt so den immer wieder versagenden „ersten Jüngern“ gegenüber einen wesentlichen Wissensvorsprung. Der Erzähler wechselt Zeit und Ort, wenn es der Durchleuchtung des Passionsgeschehnißes dient (6,14–29; 14,10f.53f.66–72; 15,38).<sup>9</sup> Auf diese Weise findet sich der Leser in der idealen Position der Jünger wieder, denen nach 4,11 in der engen Gemeinschaft mit Jesus und im Gegensatz zu „denen draußen“ das „Geheimnis der Basileia“ gegeben ist. Dieses Geheimnis ist

---

<sup>7</sup> Vgl. J. Gnlika, Das Evangelium nach Markus (EKK 2), Zürich/Neukirchen-Vluyn (1978/1979), I: <sup>4</sup>1994; II: <sup>3</sup>1989, II 263.322.

<sup>8</sup> Vgl. R. C. Tannehill, The Gospel of Mark as narrative christology: *Semeia* 16 (1980) 57–95: 84–87.

<sup>9</sup> Bezeichnenderweise verläßt Markus einzig zu diesem Zweck den unmittelbaren Handlungsablauf um die Hauptperson Jesus. Eine historisierende Auslegung neigte unter Verkennung des auktorialen Gesichtspunktes zu der Frage, woher der Evangelist sein Wissen um Jesu Gebetskampf in Getsemani habe, wenn dessen einzige Zeugen geschlafen hätten. Gerade dadurch, daß der Leser zum einzigen „wachen“ Zeugen dieses – im Gehorsam siegreichen – Gebetskampfes wird, zeigt Markus seine erzählerische Kunst!

für den Evangelisten letztlich der Logos von der verborgenen Identität Jesu, mit dem – durch alles Leiden hindurch – die Gottesherrschaft nahekommt (vgl. 4,33; 8,32).<sup>10</sup> Während die Jünger in der erzählten Welt diesen Logos vom Leiden eben nicht verstehen und sich fürchten, Jesus zu befragen (9,32; vgl. 4,13), ist der „lesende Jünger“ im Besitz der Antwort und wird zum Träger des Geheimnisses Jesu.

Die erste und zweite Erzählebene finden in der Todesszene zusammen: Hier konfrontiert der Evangelist die äußerste Möglichkeit des Scheiterns an Jesu Passionsendung mit ihrer äußersten, nämlich kosmischen und daher göttlichen Bezeugung, sachgerecht gedeutet vom Centurio unter dem Kreuz (15,29-41).

Diese narrative Technik gestattet es dem Evangelisten, seine Jesus-Erzählung in zwei gegenläufigen passionstheologischen Spannungsbogen zu entfalten, deren verborgene Mitte und offenkundiges Ziel das Kreuz ist.<sup>11</sup> Der *erste Spannungsbogen* ist der des immer drastischer verschärften Konflikts. Handlungsträger sind hier die jüdischen Autoritäten, vor allem Schriftgelehrte und Hohepriester, als ihre Werkzeuge das jüdische Volk und der römische Prokurator. Die Führer Israels beschließen bereits am Ende der galiläischen Streitgespräche feierlich die Vernichtung Jesu (3,6) und agieren in diesem Sinn wiederholt gegen ihn (vgl. 3,22–30; 7,1–13; 8,11–13). Zu diesem Zweck reisen sie sogar eigens aus Jerusalem, der Stätte der endgültigen Verwerfung Jesu, herbei (3,22; 7,1). Die Tempelaktion und das Winzergleichnis verstärken ihre Vernichtungsabsicht (11,18; 12,12). Nur der Zulauf des Volkes zu Jesus hält sie noch zurück (vgl. 11,18; 12,12; 14,1f), bis der Verrat des Judas ihnen endlich die erhoffte Gelegenheit bietet (14,10f). So wird der Tötungsbeschluß gegen alles Recht gefaßt und bei Pilatus gewaltsam durchgesetzt (14,55–64; 15,1–15). Noch unter dem Kreuz dauert die Feindschaft an (15,31f). Der mit Erzählerkommentaren sonst sparsame Evangelist hält sich bei der Bewertung des Vorgehens der Gegner Jesu nicht zurück: Sie handeln mit verstocktem Herzen (3,5), aus Furcht vor Jesus, dem – anders als ihnen selbst (vgl. 1,22) – das Volk zuströmt (11,18; vgl. 12,12; 14,1f), kurzum: aus Mißgunst (15,10). Bleiben solche Auskünfte recht unscharf, so werden die tieferen Ursachen für solche Verhärtung wiederum eher in der erzählten als in der besprochenen Welt sichtbar: Jesus muß sterben, weil er – scheinbar blasphemisch – Sünden vergibt (2,7) und (am Sabbat) Gutes tut und rettet (3,4ff), weil er die Würde des Tempels als Gebetshaus für alle Völker lehrt (11,15–18), in umfassendem Sinn seiner Heilssendung als Sohn wegen (vgl. 12,1–12). Der

---

<sup>10</sup> Vgl. J. Gnllka, Mk I 165f; Th. Söding, Glaube (s. Anm. 5) 160ff.

<sup>11</sup> Zwischen biographischem Interaktionsbogen und göttlichem Offenbarungsbogen unterscheidet D. Dormeyer, Evangelium (s. Anm. 3) 185–189.

ersten und der letzten Bekundung der Tötungsabsicht geht jeweils eine Frage voraus. Jesus fragt: „*Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Schlechtes zu tun, ein Leben zu retten oder zu töten?*“ – Die Gegner schweigen verstockt und beschließen erstmals seinen Tod (3,4ff). Pilatus fragt im Rückblick auf Jesu gesamtes Wirken: „*Was tat er denn Schlechtes?*“ – Die von den Gegnern aufgewiegelte Volksmenge fordert den Kreuzestod, so daß Pilatus Jesus endgültig dem Kreuz übergibt (15,14f). Jesus muß sterben – „weil er rettete und Gutes tat“. Hier ist der Spannungsbogen irdischer Ursachen freilich bereits überschritten, und der Leser bewegt sich im Feld narrativer Soteriologie.

So macht der *zweite Spannungsbogen* inmitten der sich verschärfenden Konflikte gegenläufig immer deutlicher, wer Jesus ist. Zwiespältig bleibt das Bekenntnis der Jünger, wie sich im Mißverständnis des Petrus eindringlich zeigt (vgl. 8,27–33). Die Gegner hingegen offenbaren – mit den „Mitteln des Kreuzes“ und ganz gegen ihre Absicht – Jesu wahre Identität. Kaum hat Jesus in der verhüllten Rede des Winzergleichnisses seinen Tod als Geschick des einzig-geliebten Sohnes angesagt, gehen sie schon daran, diese Ansage in die Tat umzusetzen (vgl. 12,7f.10.12). Die Kundgabe der Hoheit Jesu veranlaßt sie augenblicklich zum Todesurteil (14,55–64; 15,2f.9–15). Noch in der Verhöhnung des Gekreuzigten stehen sie unter dem Gesetz unfreiwilliger Offenbarung.<sup>12</sup> Indem der Evangelist die Ironie der Gegner ironisiert<sup>13</sup>, offenbart er *sub contrario* die – nur für die Augen des Glaubens wahrnehmbare – Hoheit Jesu.

Jesu gesamtes Wirken erweist sich im Verlauf der Erzählung als „verborgene Offenbarung“ des vollmächtigen Gottessohns. Messiasgeheimnis, verhüllte Parabelrede und Jüngerunverständnis halten die Spannung zwischen der (vorläufigen) Demonstration von Vollmacht und der (endgültigen) Offenbarung des göttlichen Heilswillens aufrecht. Erst die Passion enthüllt, daß und wie das Kreuz zur gottgesetzten Vollmachtssendung Jesu gehört. Als Jesus sein Geschick öffentlich ansagt, deutet er erstmals an, wer er ist (12,1–12; vgl. 8,27–33); nur vor dem Synedrium (14,61f) und vor Pilatus (15,2) – bevor das Todesurteil fällt (14,63f; 15,12–15) – erklärt er sich ohne Einschränkung zu seiner Würde, die im Todesmoment durch den Centurio proklamiert wird (15,39). Die „geheimen Epiphanien“ Jesu im

---

<sup>12</sup> 14,65: Jesus wird durch die Synedristen und Diener als Prophet verspottet; 15,9.12.16–20a.26: Jesus wird durch Pilatus und die Soldaten als „*König der Juden*“ verspottet; 15,29f: Passanten halten dem gekreuzigten Jesus spöttisch das Tempelwort vor und fordern ihn zur Selbstrettung auf; 15,31f: Hohepriester und Schriftgelehrte fordern Jesus spöttisch zur Selbstrettung und zu einem Legitimationszeichen auf und verhöhnen ihn als „*König Israels*“; 15,36: ein Zeuge des Geschehens spottet über den vermeintlichen Elija-Ruf.

<sup>13</sup> Vgl. R. C. Tannehill, Gospel (s. Anm. 8) 78ff.

Markusevangelium (*M. Dibelius*) werden abgeschlossen durch die offenkundige Epiphanie am Kreuz. Der Spannungsbogen menschlicher Kausalursachen erweist sich so als je schon umgriffen vom Spannungsbogen des göttlichen Heilsplans. Narratives Ziel der Konflikt- wie der Epiphanielinie ist mithin das Kreuz. Auf der *epiphanen Logik des Wegs Jesu zum Kreuz* liegt damit das Schwergewicht der markinischen Deutung des Todes Jesu. Diese Logik ist im folgenden näher zu beschreiben.

## 2. Jesu Tod als Geschick: die theozentrische Dimension

Um die Bedeutung des Kreuzestodes als Epiphanie des göttlichen Heils- und Gerichtsplans zu erhellen, greift Markus auf eine Vielfalt traditioneller Vorgaben zurück, die die Passion primär als souveräne Setzung des geheimnisvollen Gotteswillens verstehen. Indem Jesus dieses „richtende und heilende Muß“<sup>14</sup> personal annimmt und vollzieht, leidet er um der Sache Gottes willen.<sup>15</sup> Was diese Sache Gottes ist und worin ihr Gerichts- und Heilscharakter besteht, haben die traditionellen Deutungsmuster nicht erklärt, und auch Markus erklärt es nicht auf der Basis dieser Muster. In dem zunächst zu skizzierenden Sachzusammenhang geht es vor allem um die theozentrischen *Kausalursachen*, das Warum des Todesgeschicks Jesu.

### a) Das Deutungsmodell vom leidenden Gerechten

Im Ringen um die theologische Bewältigung der Passion hat bereits die frühe Tradition auf das in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur ausgeformte idealtypische Deutungsmodell vom leidenden und erhöhten Gerechten zurückgegriffen.<sup>16</sup> So wurde Jesu Geschick in das Koordinatennetz der Leidenspsalmen, insbesondere des Ps 22 (vgl. Ps 69), eingetragen<sup>17</sup> und vor dem Hintergrund bestimmter geprägter Vorstellungen verstanden: Der von Gott erwählte, unschuldige Gerechte steht als Einzelner einer Vielzahl frevelhafter Gegner gegenüber; er wird verfolgt und verhöhnt,

---

<sup>14</sup> Vgl. W. Grundmann, Art. *dei, déon esti*: ThWNT II (1935) 21–25: 24.

<sup>15</sup> Vgl. auch J. Roloff, Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk. x.45 und Lk. xxii.27): NTS 19 (1972/73) 36–64: 41.

<sup>16</sup> Zu der komplexen traditions geschichtlichen Entwicklung dieses Modells vgl. M.-L. Gubler, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung (OBO 15), Freiburg/Schw. – Göttingen 1977, 95–205.

<sup>17</sup> Nur einige Bezüge seien angeführt: Mk 14,34; Ps 42,6.12; 43,5; Mk 15,24; Ps 22,19; Mk 15,29; Ps 22,8; Mk 15,34; Ps 22,2.

nimmt aber sein Geschick bis hin zur radikalen Gottverlassenheit gehorsam und schweigend an und verzichtet auf jeden Versuch der Rechtfertigung und Selbststrettung; auf diese Weise erprobt, wird er schließlich von Gott zur Beschämung seiner Feinde rehabilitiert und erhöht (vgl. v.a. Weish 2,12–20; 5,1–7). Aus solcher Sicht gewann Jesu dunkles Geschick in den Augen der frühen Gemeinde im Licht des Schriftworts eschatologische Tiefgründigkeit, ein Moment, das durch den Eintrag apokalyptischer Zeichen (vgl. 15,33.38) noch verstärkt wurde.

Der Idealtypus des leidenden Gerechten verschmolz bereits frühjüdisch mit dem deuteronomistischen Motiv vom gewaltsamen Geschick der Propheten, mit Elementen der Märtyrer- und Armenfrömmigkeit und mit der Gestalt des leidenden Gottesknechts (vgl. Jes 52,13 – 53,12). Unter urchristlichen Verstehensvoraussetzungen erschien mit der Passion Jesu dieses Modell historisiert und personalisiert und ließ sich – von der Schrift her beurteilt, eben nicht widersinnig – mit den messianischen Hoheitsattributen verbinden: Jesus ist der *leidende* Menschensohn, der *gekrenzte* Christus. Eine Heilsbedeutung wird dem Tod Jesu aus dieser Perspektive noch nicht zugeschrieben.<sup>18</sup> Das Leiden des Gerechten wird als Tatsache festgestellt, die sich nicht zu legitimieren braucht, weil der Gotteswille keiner Begründung bedarf. Es genügt, daß sich dieser Wille durchsetzt und an sein Ziel gelangt.

Der vormarkinische Passionsbericht und die die Leidenssummarien (8,31; 9,31 f; 10,33 f) inspirierenden Grundvorstellungen stehen deutlich im Einflußbereich dieses christologischen Deutungsschemas. Der hier geleistete Ausgleich zwischen – scheinbarer – Erniedrigung und hoheitlicher Würde des Gottessohns kommt der Wirkabsicht des Evangelisten entgegen, so daß er sich das Verstehensmuster vom „leidenden Gerechten“ – soweit erkennbar, ohne Korrekturen – aneignet und es mit dem Motiv vom gewaltsamen Geschick des Propheten (12,1–9; vgl. 6,14–29; 9,11 ff) verbindet. Aus dem Idealtypus wird freilich im Rahmen der markinischen Gesamterzählung ein schrifttheologisches Signum<sup>19</sup>, das die konkrete Biographie des Gottes-

---

<sup>18</sup> Selbst wo die Lieder vom Gottesknecht den Markusstoff inspiriert haben mögen, fehlt (außer in 10,45 und 14,23f) doch eine Bezugnahme auf den *Sühnetod*; vgl. M.-L. Gubler, Deutungen (s. Anm. 16) 126.

<sup>19</sup> Freilich geht es dem Evangelisten, wenn er die Offenbarung des Gottessohns und die *passio iusti* zusammenbindet, nicht um die Kontinuität, sondern um die Durchkreuzung herkömmlicher Heilserwartung: „Verheißungen und Erwartungen sind zwar aufgenommen, jedoch gleichzeitig zerbrochen, ‚gekrenzt‘, und trotzdem gerade so erfüllt“ (H.-J. Steichele, Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums [BU 14], Regensburg 1980, 315).

sohns Jesus als von Gottes Fügung getragen ausweist.<sup>20</sup> Im Blick auf diese Biographie erschließt sich dem Evangelisten dann auch die Heilsbedeutung des Gotteswillens (s. u. 3).

## b) Die eschatologische Notwendigkeit

Das skizzierte passionstheologische Deutungsschema birgt eine Grundlogik, die in der vormarkinischen Überlieferung zur Vorstellung vom Leidensgeschick Jesu als eschatologischer Notwendigkeit im göttlichen Geschichtsplan führte. Dies demonstriert vor allem das Motiv vom göttlichen „Muß“ (*dei*)<sup>21</sup>, das unter jüdisch-christlichen Verstehensprämissen von seinen unpersönlich-deterministischen Tendenzen gelöst, schrifttheologisch angereichert und theozentrisch orientiert wurde: Jesu Geschick ist nicht blindes Fatum, sondern gehört zum undurchschaubaren Plan Gottes mit seinem Volk, ist daher Ausdruck der Selbstbindung Gottes an seinen Heilsträger im endzeitlichen Drama.<sup>22</sup>

Dieses eschatologische Modell entfaltet Markus konsequent und in mancherlei Variante: er stellt das „*dei*“ als solches (8,31; 14,21) bzw. als Widerfahrnis (*tà méllonta*; 10,32) heraus oder läßt das Leidensgeschick im apodiktischen Futurum (10,33f; 14,18.27) und im *passivum divinum* (9,31; 10,33; 14,41) angesagt sein.

Wo Markus Jesu Tod als unumgänglichen Teil des von Gott gelenkten Heilsdramas beschreibt, ist der normative Rahmen das prophetische Wort der Schrift als Ur-Kunde des Gottesplans (9,11 ff; 12,10f; 14,21.27.49) oder direkt das Gegenüber von göttlichem und menschlichem Willen (14,36;

---

<sup>20</sup> Losgelöst von dieser konkreten Biographie, haben die Idealtypen für den Evangelisten keine eigenständige Bedeutung: Jesus *ist* für Markus weder der leidende Gerechte (das Nomen kommt im Markusevangelium nicht vor) noch Prophet (vgl. 8,28f); er *ist* der vollmächtige Gottessohn, dessen Leidensgeschick durch solche schriftgemäßen Grundgesetze verständlicher wird! Lassen also die alttestamentlichen Deutekategorien Jesu Geschick tiefer verstehen, so klärt umgekehrt erst das konkrete Geschick Jesu, was es mit diesen Deutekategorien auf sich hat. Der Versuch von D. Lübrmann (Biographie des Gerechten als Evangelium. Vorstellungen zu einem Markus-Kommentar: WuD 14 [1977] 25–50), das Markusevangelium als „Biographie des Gerechten“ zu bestimmen, lenkt den Blick auf ein wichtiges Deutungsschema, vermag aber das Evangelium im ganzen weder literarisch noch theologisch hinreichend zu erklären (vgl. auch F. Hahn, Überlegungen [s. Anm. 3] 186).

<sup>21</sup> Zur Traditionsgeschichte vgl. näher W. Popkes, Art. *dei*: EWNT I (1980) 668–671. Dieses „Muß“ dürfte sich am ehesten aus apokalyptischer Geschichtssicht erklären (vgl. 13,10.14).

<sup>22</sup> Vgl. W. Grundmann, Art. *dei* (s. Anm. 14) 23ff.

15,34): „*Vom Herrn her geschah dies!*“ (12,11). Das eschatologische Zeichen der Passion wird dadurch biographisch aufgefüllt und christologisch eingeordnet, daß der Erzähler es in Bezug zur Geschichte Jesu setzt. Angefangen bei dem Leiden des Täufers Johannes (9,11 ff; 9,11: *dei*), gehört Jesu Passion zum „geheimnisvoll richtenden und heilenden Handeln Gottes in der Endzeit“<sup>23</sup>. Dabei geht es dem Evangelisten nicht so sehr um das Eintreffen einzelner „Schriftverheißungen“<sup>24</sup>, sondern um die Grunddynamik: Das menschliche Unheilshandeln ist je schon getragen von der – in der Schrift angezeigten – Heilsfügung Gottes.<sup>25</sup>

Unter christologischem Aspekt ist dabei die gehorsame Aneignung, der aktive Vollzug dieses göttlichen Willens durch Jesus entscheidend. Der Gottessohn ist nicht apathisches Werkzeug einer ihm übergeordneten und undurchsichtigen Bestimmung; vielmehr stimmt er in freiem Gehorsam mit dem göttlichen Heilsplan völlig überein. In programmatischer Dichte offenbart Jesus diese Aneignung des Kreuzesgeschicks in den drei Leidensvorhersagen, die die Jünger – und damit den Leser – auf das Folgende einstimmen (8,31 ff; 9,30 ff; 10,32 ff; vgl. 14,41).<sup>26</sup> Die gesamte Passion ist nichts anderes als die vollmächtige Ausführung dieses Programms<sup>27</sup>; Jesu Tod ist letztes Einverständnis mit dem göttlichen Heilswillen.

### c) Die Dahingabe

In konsequenter Parallele zum Notwendigkeitsmotiv entfaltet der Evangelist die Dahingabeaussagen: er entnimmt sie seiner Tradition<sup>28</sup>, entwickelt sie zu einem passionstheologischen Leitgedanken, akzentuiert sie schrifttheologisch-theozentrisch und gibt ihnen in christologischer Absicht einen biographischen Deutungsrahmen.

---

<sup>23</sup> Ebd. 24.

<sup>24</sup> In 14,21.49 wird etwa gar nicht deutlich, auf welche konkreten Schrifttexte Bezug genommen sein könnte.

<sup>25</sup> Vgl. auch *J. Roloff*, Anfänge (s. Anm. 15) 41f.

<sup>26</sup> Die Frage nach der Traditionsgeschichte der Leidensankündigungen wird kontrovers diskutiert. Dabei scheint es keineswegs gesichert, daß sich etwa aus 8,31; 9,31 oder 14,41 eine Ursprungsgestalt rekonstruieren ließe, aus der sich die einzelnen Formulierungen entwickelt haben. Markus hat jedenfalls alle Ansagen eigenständig gestaltet; daß er sich dabei auf vorgegebenes Spruchgut stützt, ist wahrscheinlich.

<sup>27</sup> Vgl. auch *J. Roloff*, Anfänge (s. Anm. 15) 40f.

<sup>28</sup> Die verzweigte Traditionsgeschichte ist hier ebenfalls nicht abschließend geklärt; vgl. im einzelnen *W. Popkes*, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament (ATHANT 49), Zürich 1967; *ders.*, Art. *paradidōmi*: EWNT III (1983) 42–48.

Wie das göttliche „*dei*“ bereits im gewaltsamen Geschick des Täufers aufscheint (9,11), so auch die „Dahingabe“ des Gottesboten (1,14). Zuerst und zuletzt ist es Gott, der Jesus „*dahingibt*“ (9,31; 10,33; 14,41: *passivum divinum*). Dieser göttliche Wille entläßt aber eine sukzessive Kette von menschlichen „Dahingaben“, wobei sich Markus die Polysemantik des Verbums *paradidōmi* (dahingeben, übergeben, verraten, ausliefern) zunutze macht, um die Durchsetzung des göttlichen Heilsplans im menschlichen Unrechtshandeln zu dokumentieren. Judas „*übergibt*“ Jesus an die Führer Israels (14,10.11.18.21.42.44; vgl. 3,19), diese „*übergeben*“ Jesus an Pilatus (15,1.10), dieser „*übergibt*“ Jesus ans Kreuz (15,15). Unter christologischem Aspekt liegt auch hier das Gewicht darauf, daß Jesus diese „Dahingaben“ personal annimmt (vgl. 14,18.21.42), so daß aus der Dahingabe durch Gott die Selbsthingabe des Menschensohns wird (10,45). Doch nimmt Gott nicht unpersönlich-leidenschaftslos an dieser „Dahingabebewegung“ teil. Um dies zu beleuchten, betont Markus an den christologischen Höhepunkten seiner Schrift, daß es der „*einzig-geliebte*“ Sohn ist (12,6; vgl. 1,11; 9,7), den Gott dahingibt.

#### d) Der Leidensbecher

Jesu gehorsame Annahme des von Gott gesetzten Leidensgeschicks illustriert Markus schließlich mit der traditionellen, möglicherweise auf Jesus selbst zurückgehenden Metapher vom Leidensbecher (10,38f; 14,36).<sup>29</sup> Gerade hier wird freilich in der christologischen Verwertung eines theozentrisch konnotierten Bildes die soteriologische Dimension des endzeitlichen Geschehens erkennbar.

Das Bildfeld vom Trinken eines von Gott dargereichten, furchtbares Schicksal bergenden Bechers ist in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur reich belegt. Dabei dominiert die Vorstellung vom Zornesbecher, den Gott den Frevlern als Strafergericht aufzwingt (z. B. Ps 75,9; Jes 51,17–23; Jer 25,15–29; Ez 23,31–34; PsSal 8,14; 1 QpHab 11,10–15; Offb 14,9f; 16,19; 18,6f; vgl. Joh 18,11).<sup>30</sup> Diese Vorstellung dürfte auch Markus inspirieren. Darauf weist im Mikrokontext von 14,36 das Gerichtswort 14,27 (Sach 13,7), bei 10,38f der eschatologische Verstehenszusammenhang und die

<sup>29</sup> Unter diachronem Aspekt wird die Frage, ob das Bechermotiv 14,36 auf den Evangelisten selbst zurückgeht, der hier 10,38f aufgreift, oder ob auch 14,36 zum Traditionsgut gehört, unterschiedlich beurteilt.

<sup>30</sup> Seltener findet sich eine neutrale Verwendung des Bilds im Sinn allgemeinen Schicksals (z. B. Ps 16,5); zum Bildmaterial vgl. näher *L. Goppelt, Art. pínō ktl.: ThWNT VI (1959) 135–160: 149–153.*

Parallele zum Bild der „Todestaufe“, das seinerseits gerichtsmetaphorisch gefüllt ist (vgl. Lk 12,49f).<sup>31</sup>

Mit der Bechermetapher deutet Markus also an, Jesus habe *stellvertretend für die Sünder* das Gericht Gottes auf sich genommen und den Becher göttlichen Zorns geleert.<sup>32</sup> Diese soteriologische Auslegung mag gewagt erscheinen, wird aber in beiden Fällen durch den unmittelbaren Zusammenhang bestätigt: Die in 10,38 beginnende Rede Jesu mündet in der Ansage von Jesu Selbsthingabe als Lösepreis für die Vielen (10,45); im Kontext von 14,36 wird der Weinbecher mit dem Motiv vom Vergießen des Bundesbluts für die Vielen verbunden (14,23f).<sup>33</sup> Es dürfte kein Zufall sein, daß die beiden einzigen expliziten soteriologischen Aussagen des Markusevangeliums in kontextueller und motivischer Nähe zur Bechermetapher stehen. Um so wichtiger erscheint die Beobachtung, daß diese Heilsmetapher jeweils im nächsten Vorfeld eines zentralen Passionsgeschehens verwendet wird: 10,38–45 geht dem Einzug Jesu in Jerusalem, der Stätte der Passion, voraus<sup>34</sup>; 14,36 gehört zur letzten Handlung vor der Verhaftung Jesu, zur „*Stunde, in der der Menschensohn in die Hände der Sünder übergeben wird*“ (14,41). Damit setzt das Bild vom Leidensbecher eine deutliche soteriologische Leseanweisung für die Passionserzählung im ganzen.

#### e) Die Sendung des Sohnes (12,1–12)

Die markinische Deutung des Passionsgeschicks Jesu findet in dem umfassend heilsgeschichtlich angelegten „Gleichnis von der Tötung des Sohnes“<sup>35</sup> (12,1–12) zu einer theologischen Synthese.

---

<sup>31</sup> Vgl. zu 10,38f G. Dellings, *Báptisma baptisthênai* (1958), in: ders., Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum, hg. von F. Hahn – T. Holtz – N. Walter, Berlin 1970, 236–256; zu 14,36 R. Feldmeier, Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspasion (WUNT II/21), Tübingen 1987, 176–185.

<sup>32</sup> So J. Gnilka, Mk II 101f; M. Karrer, Der Kelch des neuen Bundes. Erwägungen zum Verständnis des Herrenmahls nach 1 Kor 11,23b–25<sup>\*</sup>: BZ 34 (1990) 198–221: 211f.

<sup>33</sup> 14,24 impliziert den Gedanken von der Umwandlung des Gottesgerichts in das Heil des Neuen Bundes; diese Linie wird in 1 Kor 11,25 ausdrücklich gezogen (vgl. 1 Kor 11,28f); vgl. näher M. Karrer, a. a. O. Der Motivverbund wird auch dadurch nahegelegt, daß der Inhalt des Zornesbechers in der Regel Wein ist.

<sup>34</sup> Mit 11,1 beginnt der dritte, passionstheologische Hauptteil des Evangeliums. Nur scheinbar unterbricht die Perikope 10,46–52 den Zusammenhang zwischen 10,45 und 11,1 (s. u. 4).

<sup>35</sup> So die Überschrift bei R. Pesch, Das Markusevangelium II (HThKNT II/2),

Der Evangelist entnimmt das Gerichtsgleichnis seinem Grundbestand nach (12,1b–9\*) wohl palästinischer<sup>36</sup> Tradition.<sup>37</sup> Diese ordnet Jesu Tod der „unheilsgeschichtlichen“ Konzeption deuteronomistischer Geschichtstheologie zu<sup>38</sup> und versteht ihn so als Tiefpunkt der Verweigerung Israels gegenüber seinen gottgesandten Propheten. Das Bild des Weinbergs bezieht sich also auf das Gottesvolk Israel (vgl. Jes 5,1–7), das immer wieder Gottes Boten ablehnt, mißhandelt und mordet, bis es nach der Tötung des eschatologischen Gottesboten Jesus vom Herrn dem Endgericht überantwortet und damit heilsgeschichtlich enteignet wird. Jesu Tod wird somit in der Kontinuität des gewaltsamen Geschicks der Propheten Israels gedeutet, und zwar als Tod des Endzeitpropheten.<sup>39</sup> Die Pointe des Gleichnisses zielt auf das verdiente Gericht gegen Israel.

Dieser Überlieferung gibt der Evangelist seine eigenen Akzente:

(1) Die *redaktionelle Rahmung* (vgl. 11,27f; 12,1 a; 12,12) verlagert die Schuld am Prophetenmord deutlich vom Volk auf die Volksführer. In markinischer Perspektive sind die Hierarchen die Winzer und Bauleute, von denen Jesus sein „Erbe“ fordert und denen Verhärtung und Gewalt gegen Gottes Boten anzulasten ist.<sup>40</sup>

(2) Markus siedelt das Gerichtsgleichnis *kompositorisch* inmitten der Streitgespräche im Jerusalemer Tempel (vgl. 11,27) an, die Jesu Schicksal besiegeln. So beschreibt der Rahmenvers 12,12 die letzte Eskalation in der Vernichtungsabsicht der Hierarchen. Nach dem endgültigen Abbruch der Kommunikation (12,34b) gehen die Gegner alsbald an die Realisierung ihres bislang nur von der Furcht vor dem Volk (vgl. 11,32; 12,12) verzögerten Mordplans. Die „offizielle Befragung“ Jesu durch den Hohenpriester zielt daher ausdrücklich auf den Sohn-Titel als verborgene Pointe des

---

Freiburg – Basel – Wien <sup>4</sup>1991 (<sup>1</sup>1977), 213. Treffender als der übliche – die vormarkinische Tradition gewiß sachgerecht spiegelnde – Titel „Das Gleichnis von den bösen Winzern“ gibt sie den – für *Markus* entscheidenden – christologischen Skopus wieder.

<sup>36</sup> So etwa *J. Blank*, Die Sendung des Sohnes. Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern Mk 12,1–12, in: *J. Gnllka* (Hg.), Neues Testament und Kirche. FS R. Schnackenburg, Freiburg – Basel – Wien 1974, 11–41.

<sup>37</sup> Zur traditionsgeschichtlichen Analyse vgl. *R. Kampling*, Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium (SBB 25), Stuttgart 1992, 160–170; *K. Scholtissek*, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA 25), Münster 1992, 188–203.

<sup>38</sup> Vgl. *J. Blank*, Sendung (s. Anm. 36) 15f.

<sup>39</sup> Zur Traditionsgeschichte des Motivs vom Tod Jesu als gewaltsamem Prophetengeschick vgl. *M.-L. Gubler*, Deutungen (s. Anm. 16) 10–94, zu Mk 12,1–12 ebd. 28ff.71–84.

<sup>40</sup> Vgl. näher *R. Kampling*, Israel (s. Anm. 37) 177–193.

markinisch verstandenen Gerichtsgleichnisses (14,61f). Er wird zum ausschlaggebenden Motiv für den Kreuzestod (14,63f). Das prophetische Schriftwort 12,10f demonstriert dabei zweierlei: Einerseits bleibt Jesus, indem er hier den Anstoß für die folgende Entwicklung gibt, Herr über sein eigenes Passionsgeschick; andererseits stellt er dieses Geschick, indem er sich auf Gottes wunderbares Wirken im menschlichen Unheilshandeln beruft, unter die Regie göttlicher Setzung.<sup>41</sup>

(3) Solche Konzentration auf die Geschichte Jesu verfolgt auch die *redaktionelle Verknüpfung* des Gerichtsgleichnisses mit dem Streitgespräch 11,27–33<sup>42</sup>, das Jesu endzeitprophetische Sendung mit der des Täufers Johannes parallelisiert. Damit nimmt Markus den von Anfang an geknüpften Faden wieder auf (vgl. 6,14–29; 8,28; 9,11 ff). Zumal in seiner „*Dahingabe*“ (1,14) ist der Täufer elijanischer Vorläufer Jesu. Diese passionstheologische Syzygie entspricht göttlicher Setzung (vgl. 9,13). Vollmachtsfrage und Winzergleichnis interpretieren sich gegenseitig: Das Winzergleichnis mit dem Motiv der Sendung des Sohns bietet die – zunächst verweigerte – Antwort auf die Vollmachtsfrage<sup>43</sup>; umgekehrt füllt Jesu vollmächtiges Handeln allererst den Sohn-Titel sachlich auf<sup>44</sup>. Zwar fordert Jesus zunächst – wie die anderen Boten auch – den göttlichen Herrschaftsanspruch über den Weinberg Israel ein. Insofern aber mit 11,27 die christologische Hauptfrage im Raum steht<sup>45</sup>, geht es wesentlich um die Legitimität des Lehrens und Wirkens des „geliebten Sohnes“ überhaupt. So erweist sich Jesu Tod als Folge seiner gesamten Basileia-Sendung: der „Sohn“ und „Erbe“ stirbt als eschatologischer Heilbringer. Mit der personalen Zentrierung der Botschaft auf den letzten Boten ist das Motiv des Prophetengeschicks theologisch gesprengt und der Grund für eine soteriologische Deutung des Todes Jesu gelegt.

(4) Der einzige *redaktionelle Einschub*<sup>46</sup> in das Gleichnis akzentuiert diese soteriologische Ausrichtung der Theozentrik. In 12,6 qualifiziert Markus den eschatologischen Gottesboten der Tradition als den „*einen geliebten Sohn*“. Bereits das Bildelement „*Sohn*“ entspricht dem Gottessohn-Tity-

---

<sup>41</sup> Nahezu sarkastisch demonstriert Markus die Wirkung des Schriftzitats daran, daß die Volksführer unverzüglich ihrer von Jesus angesagten, gottgesetzten Bestimmung folgen, indem sie – wie die Winzer im Gleichnis (vgl. 12,8) – versuchen, Jesu, des letzten Gottesboten, habhaft zu werden (12,12; vgl. 3,6; 11,18; 14,1).

<sup>42</sup> Zur redaktionellen Einheit von 11,27–12,12 vgl. *K. Scholtissek*, Vollmacht (s. Anm. 37) 183 ff.207ff.

<sup>43</sup> Vgl. *D. Lübrmann*, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987, 197f.200.

<sup>44</sup> Vgl. *K. Scholtissek*, Vollmacht (s. Anm. 37) 210f.

<sup>45</sup> Vgl. ebd. 215–222.

<sup>46</sup> So eine breite Forschungsmeinung; vgl. z. B. *H.-J. Klauck*, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NTA 13), Münster <sup>2</sup>1986 (<sup>1</sup>1978), 287.310.

lus, der dem gesamten Evangelium sein passionstheologisches Gepräge gibt (vgl. 1,1,11; 3,11; 5,7; 9,7; 14,61; 15,39). Die Beifügung des Epitheton *agapētós* (vgl. Gen 22,2.12.16 LXX; ferner Sach 12,10) konnotiert möglicherweise das opfertheologische Aqeda-Motiv<sup>47</sup>, schlägt die Brücke zu den christologischen Schlüsselszenen 1,11 und 9,7 und zieht eine soteriologische Bilanz der Sendung Jesu: Der Tod des geliebten Gottessohns offenbart sich – weit über jedes Prophetengeschick hinaus – als göttliches Heilsoffer.<sup>48</sup>

(5) Auch die *redaktionelle Kombination* des Gerichtsgleichnisses mit dem – urchristlich stets christologisch verstandenen (vgl. Apg 4,11; 1Petr 2,4; Barn 6,4) – Zitat Ps 118,22f (12,10f) dürfte auf Markus zurückgehen.<sup>49</sup> Der Konflikt wird auf die Person Jesu hin zugespitzt – zuvor waren Herr und Winzer Handlungsträger – und erhält einen christologischen Skopus; Jesu Verwerfung (vgl. 8,31) ist schriftgemäß und heilsgeschichtlich notwendig; auch die Unheilsgeschichte liegt in Gottes souveräner Hand; bereits jetzt leuchtet die Auferstehung hinter dem Todesgeschick. Auf dem verworfenen Eckstein baut sich mithin das Heil des Gottesvolkes auf (vgl. Eph 2,20f)! Zugleich verwandelt das Schriftzitat die pessimistische Pointe des Gleichnisses: Ging es diesem um das endgültige Scheitern der langmütigen Versöhnungsbereitschaft des Herrn (vgl. 12,6.9), so beschreibt das Schriftwort die wunderbare Durchsetzung des Heilswillens gegen alle menschliche Verhärtung. Die Ermordung des letzten Gesandten wird weniger als Tiefpunkt der Sendungen und Vorspiel des Gerichts (am unbußfertigen Israel) verstanden, sondern eher als Neubeginn durch Heilswendung (an das von Jesus gesammelte Gottesvolk).

So gibt Markus seiner Tradition mit wenigen redaktionellen Eingriffen eine theozentrische, christologische und soteriologische Orientierung. Der Tod des einzig-geliebten Sohnes ist nicht mehr primär Ende der Unheilsgeschichte, sondern von Gott geschenkter Wendepunkt zum Neubeginn des Heils!

---

<sup>47</sup> Vgl. J. Blank, Sendung (s. Anm. 36) 35f; zur Traditionsgeschichte dieses Motivs vgl. M.-L. Gubler, Deutungen (s. Anm. 16) 336–375.

<sup>48</sup> Dadurch verstärkt der Redaktor ein der Gleichnislogik immanentes Motiv: Die Sendung des Sohnes ist ja als Zeugnis menschlich kaum begreiflicher Langmut des Herrn bereits ein „verkörpertes Versöhnungsangebot“ an die rebellischen Winzer (12,6); vgl. näher A. Schenker, Versöhnung und Sühne (BiBe 15), Freiburg/Schw. 1981, 136f.

<sup>49</sup> So z. B. R. Kampling, Israel (s. Anm. 37) 161; H.-J. Klauck, Allegorie (s. Anm. 46) 288f. Manche Ausleger halten eine vormarkinische Kombination für wahrscheinlicher. Jedoch darf nicht übersehen werden, daß die direkte Anrede 12,10a den Bezug zur markinischen Rahmenszenarie explizite herstellt, während die Gegnergruppe im Gleichnis selbst nicht angesprochen wird.

### 3. Jesu Tod als Heilstat: die christologische Dimension

Der Blick auf die theozentrischen Deutungsmuster der markinischen Passionstheologie ließ sichtbar werden, daß der Evangelist bemüht ist, den gottgesetzten Kausalursachen des Leidensgeschicks Jesu, die seine Tradition ihm vorgab, ein final-soteriologisches Moment einzustiften. Dieses Interesse wird in den unmittelbar christologischen Erzählkontexten noch deutlicher. Hier bringt Markus das Sendungsziel Jesu und damit die soteriologischen *Final*ursachen, das Wozu des Kreuzestodes, zur Sprache.

#### a) Die Basileia als eschatologische Heilsgabe

Programmatisch setzt der Evangelist das Wort vom „Nahegekommen-Sein“ der Gottesherrschaft an den Beginn der Verkündigung Jesu (1,14f). Damit ist der Grundbegriff markinischer Soteriologie gefallen: *basileía tou theou*: Herrschaft Gottes. Sie ist als endzeitliche Lebensmacht (vgl. 9,43.45 mit 9,47; 10,17 mit 10,23–27; 10,30), durch Jesus angesagt und vermittelt, Gottes Heilsgabe schlechthin. „Ewiges Leben erben“ (10,17), „in die Gottesherrschaft eingehen“ (10,23ff) und „gerettet werden“ (10,26) sind für Markus synonyme Wendungen.<sup>50</sup> „Heil“ ist damit nicht auf innergeschichtliche Befreiungsprozesse reduzierbar, sondern bezeichnet „ein unendliches qualitatives Plus: neues, unerschöpfliches Leben, das durch den kommenden Menschensohn erschlossen wird“<sup>51</sup>. Wird sich die Basileia also erst mit der Parusie endgültig erfüllen (vgl. 9,1; 13,24–27), so ist ihr Sinn doch schon jetzt proleptisch-zeichenhaft am machtvollen Wirken und Lehren Jesu abzulesen.<sup>52</sup>

Dabei lassen sich in Anlehnung an die beiden soteriologischen Selbstaussagen Jesu (10,45; 14,24) die christologischen Grundmotive von *Proexistenz* und *Stellvertretung* unterscheiden: der Gottessohn setzt sich in radikaler personaler Hingabe *für* die Vielen (14,24: *hypèr pollôn*) ein und nimmt deren Last stellvertretend (10,45: *anti pollôn*) auf sich.

Das gesamte Markusevangelium erzählt, wie Jesus Gottes endzeitliches Heil jenen Scharen zuwendet, die unter der Herrschaft des Satans, der Dämonen, der Sünde, der Krankheit und des Todes stehen, die sich in erbarmungswürdiger Gottferne hirtelos (vgl. 6,34) um ihn drängen und von ihm, der zu ihrem Hirten wird (vgl. 14,27), ihr – höchst konkretes –

---

<sup>50</sup> Vgl. M. Theobald, Gottessohn und Menschensohn. Zur polaren Struktur der Christologie im Markusevangelium: SNTU 13 (1988) 37–79: 66f.

<sup>51</sup> Ebd. 73.

<sup>52</sup> Vgl. näher Th. Söding, Glaube (s. Anm. 5) 151–157.188–193.

Heil erhoffen (vgl. z. B. 1,32ff.35–39; 3,7–12; 6,31.34.53–56).<sup>53</sup> Dabei setzt Markus dem Heilswirken keine Grenzen: „Die Vielen“ sind für ihn der Kosmos überhaupt (vgl. 11,17; 13,10.27; 14,9). Jesus ist demnach nicht einfachhin „gerecht vor Gott“<sup>54</sup>; er steht für die Vielen ein: lehrend, Dämonen bannend, heilend, rettend, schenkend, kurzum: proexistent. Die Vielen ihrerseits eignen sich dieses Heilswirken im „Glauben“ an (vgl. z. B. 5,34; 9,23f; 10,52); er ist die heilsresponsorische Grundkraft des Menschen.<sup>55</sup>

Das „*hypèr pollôn*“ ist also – bevor es sich in der Passion verdichtet (14,24) – gelebte Wirklichkeit des Gottessohns. Ebenso narrativiert das Markusevangelium den Stellvertretungsgedanken, wenn es Jesu Geschick in bezeichnendem Kontrast zu dem der schlafenden oder fliehenden Jünger (14,32–42; 14,50f), des versagenden Petrus (14,29ff.54.66–72) und des freigelassenen Barabbas (15,6–15)<sup>56</sup> schildert.

Setzt die Nähe der Basileia die göttliche Lebensmacht gegen alle Widerstände durch, so fordern Proexistenz und Stellvertretung von deren Boten selbst zuletzt die Preisgabe des Lebens. Erst im Verzicht auf Selbstrettung (vgl. 8,34–37; 15,29–32) offenbart sich der Primat göttlichen Heilswillens in seiner ganzen Folgerichtigkeit. Daß sich Jesu proexistentes Rettungswirken in seinem stellvertretenden Sterben vollendet, signalisiert Markus erstmals in 3,4.6; in 10,45 und 14,24 bringt er dieses Leitmotiv zu konzentriertem Ausdruck; in der Kreuzigungsszene (15,30.31b.37–39) konstatiert er die Erfüllung. So ist Jesu gesamtes Wirken fortgesetzte Rettungstat an den Vielen. Die Erzählung des Evangeliums erweist sich im ganzen als narrative Soteriologie<sup>57</sup>: Jesus als Bote und Mittler der Basileia ist persongewordene Heilsbotschaft (vgl. 8,35; 10,29f).

---

<sup>53</sup> Vgl. näher *L. Schenke*, Das Markusevangelium, Stuttgart 1988, 95 f.127 ff.

<sup>54</sup> Wenn *D. Lührmann* (Biographie [s. Anm. 20] 35–44), das „Leiden des Gerechten“ (vgl. Weish 2,12–20) als Schlüssel für die markinische Passionsdeutung vorschlägt, erscheint dies als einseitig: Jesus wird im Markusevangelium nicht primär als Frommer dargestellt, der gerecht ist vor Gott, sondern vielmehr als derjenige, der im Namen und in der Vollmacht Gottes dem Menschen proexistent „gerecht“ wird!

<sup>55</sup> Vgl. näher *Th. Söding*, Glaube (s. Anm. 5) 533–539.

<sup>56</sup> *J. B. Green* (The death of Jesus. Tradition and interpretation in the passion narrative [WUNT 11/33], Tübingen 1988, 288.319) schreibt der Barabbas-Episode eine soteriologische Grundfunktion zu.

<sup>57</sup> Zur episodischen Entfaltung der globalen Themen im Markusevangelium vgl. allgemein *C. Breytenbach*, Markusevangelium (s. Anm. 4) 159ff.

b) Der „Lösepreis für viele“ (10,45)

Mit 10,45 präsentiert der Evangelist ein Traditionsstück, das – im Wirkungsbereich der Herrenmahl-Soteriologie und unter dem Einfluß des Motivs vom leidenden Gottesknecht (vgl. Jes 53,10ff) – Jesu Sterben als stellvertretenden Sühnetod deutet.<sup>58</sup> Beschreibt 10,45a – ursprünglich selbstständig – Jesu Vollmachtssendung als Dienen (*diakonia*), so hat die vormarkinische Tradition diese Deutung des Wirkens Jesu mit 10,45b auf sein Sterben hin prolongiert und vertieft. Aus dem Lebensdienst ergibt sich als dessen radikale Konsequenz die Lebenshingabe.<sup>59</sup> Jesu Tod ist Lösepreis (*lytron*), der für ein schuldverfallenes Leben zu entrichten ist: Indem Jesus sein Leben als Bürgschaft einsetzt (vgl. Sir 29,15), stirbt er anstelle (*anti*<sup>60</sup>) der Vielen – in inklusiv-universalem Sinn: also aller – und entrichtet so die Sühne für ihre Schuld (vgl. 1 Tim 2,5 f; ferner 2 Makk 7,37 f; 4 Makk 6,27 ff; 17,21 f).<sup>61</sup>

Ziel der Sendung – des „Gekommenseins“ (vgl. 1,38; 2,17) – und damit konzentriertes Programm des Menschensohns ist nach 10,45a der „Lebensdienst“, nach 10,45b die Lebenshingabe als „Todesdienst“. Der Evangelist setzt diese Selbstaussage Jesu an das Ende des zweiten, der Leidensparaklese und damit der Vorbereitung auf die Passion gewidmeten Hauptteils seiner Schrift (8,27–10,52).<sup>62</sup> Auf diese Weise wird 10,45 zur Klimax einer passionstheologischen Dreiersequenz, die den zweiten Hauptteil insgesamt prägt: Auf ein Leidenssummarium (I. 8,31–32a; II. 9,30ff; III.10,32ff) folgt jeweils eine Reaktion des Jüngerunverständnisses (I.8,32b–33; II. 9,33f; III. 10,35–40), auf die wiederum Jesus mit einer Jüngerbelehrung antwortet (I. 8,34–38; II. 9,35ff; III. 10,41–45). Pointe dieser Jüngerbelehrung ist stets ein Logion, das die paradoxe Bindung des eschatologischen Heils an Dienst (9,35; 10,43f) und Lebenshingabe (8,35) unterstreicht.<sup>63</sup> 10,45 bietet folglich die Zusammenschau dieser Pointen. Zudem bildet der Vers mit dem Leidenssummarium 10,33f eine passions-

---

<sup>58</sup> Zur Traditionsgeschichte von 10,45 vgl. K. Kertelge, Der dienende Menschensohn (Mk 10,45), in: R. Pesch – R. Schnackenburg (Hg.), Jesus und der Menschensohn. FS A. Vögle, Freiburg – Basel – Wien 1975, 225–239: 227–237; K. Scholtissek, Vollmacht (s. Anm. 37) 230ff.

<sup>59</sup> Der – nicht selbstverständliche – Nexus von Dienst und Lebenshingabe dürfte aus dem Erfahrungsraum der Herrenmahl-Diakonia erwachsen sein (vgl. J. Roloff, Anfänge [s. Anm. 15] 50–55).

<sup>60</sup> *Anti* c.gen. kann mit „anstatt“ oder „zugunsten von“ übersetzt werden; der Unterschied wiegt freilich nicht schwer.

<sup>61</sup> Vgl. näher K. Kertelge, Art. *lytron*: EWNT II (1981) 901–905.

<sup>62</sup> Die Perikope 10,46–52 ist ein zu dem in 11,1 beginnenden Passionsgeschehen überleitendes parakletisches Signal (s.u. 4).

<sup>63</sup> Vgl. R. C. Tannehill, Gospel (s. Anm. 8) 73f.

theologische *Inclusio*<sup>64</sup>, die sich um jene Jüngerszene legt, in der Jesus mit der Bechermetapher erstmals den Stellvertretungsgedanken anklingen läßt (s. o. 2d). Die Motivtrias „Dienst“ – „Stellvertretung“ – „Lebenshingabe“ enthüllt die Mitte des Basileia-Wirkens Jesu, die Grunddimension seines proexistenten Selbstverständnisses<sup>65</sup> und damit den *soteriologischen Zugang zum Verständnis der nachfolgenden Passionserzählung*.<sup>66</sup>

In der Aneignung des überlieferten Logions unterstreicht Markus, daß der Todesdienst letzte Affirmation des Lebensdienstes Jesu ist. Mit seinem Wirken und Leiden befreit Jesus ein in Schuld verstricktes Geschlecht (vgl. 1,4f.15; 2,17; 8,38) zur Basileia. Gerade gegenüber der Sünde nimmt er Gottes Heilsprärogative in Anspruch (2,1–12).<sup>67</sup> Insofern also die Sünde von Gott trennt, sühnt Jesu Tod die Schuld der Vielen und stiftet jene Gemeinschaft, die in den Sündermählern zeichenhaft anbricht (vgl. 2,14–17), um sich mit dem Endgericht (vgl. 3,28f; 13,24–27) universal zu vollenden (vgl. 14,25). Dieses negative Moment der Sühneleistung ordnet sich jedoch dem positiven der Gabe des vollkommenen Lebens, der Restitution des ganzen Menschseins deutlich unter.<sup>68</sup> Die Heillosigkeit der Vielen wird nicht primär unter dem Aspekt der Sünde beschrieben, sondern unter dem des Krankseins und der Hilflosigkeit im umfassenden Sinne. Die Vielen sind ihrer ganzen – gottfernen – Existenz nach erbarlungswürdig (vgl. 6,34; 8,2). Darauf reagiert Jesus mit dem Wort der Vergebung, aber mehr noch mit Heilungs-, Auferweckungs- oder Geschenkwundern und mit der Vollmacht seiner Lehre. Für Markus ist Jesus selbst die eschatologische Heilsgabe in Person. Damit wirkt sein Tod – wie sein Leben – heilschaffend.

---

<sup>64</sup> Vgl. *M. Theobald*, Gottessohn (s. Anm. 50) 52.67.

<sup>65</sup> Der aktive Vollzug markiert eine Differenz zum eher passiv gezeichneten Gottesknecht. Jesu Dienst in Leben und Sterben ist personaler Vollzug der Heilsinitiative Gottes, der im Gottessohn die Gottesherrschaft aufrichtet. Darauf liegt der Akzent, nicht auf dem – freilich implizierten – Gedanken, Gott sei Empfänger des Lösepreises (vgl. auch *K. Kertelge*, Art. *lytron* [s. Anm. 61] 903f). Das Motiv von der Dahingabe des *einzig-geliebten* Sohnes schließt die Akzentuierung dieses letzteren Moments aus. Nicht in der *Genugtuung Gottes*, sondern in der *Befreiung der Vielen* vollzieht sich für Markus die Rettungstat Jesu! Wo diese personale Teilnahme Gottes am Leidensgeschick Jesu übersehen wird, legt sich ein Mißverständnis des Lösegeld-Gedankens nahe.

<sup>66</sup> Vgl. *K. Kertelge*, Menschensohn (s. Anm. 58) 238f; *K. Scholtissek*, Vollmacht (s. Anm. 37) 227.234–238; *Tb. Söding*, Glaube (s. Anm. 5) 181f.

<sup>67</sup> Vgl. *M. Theobald*, Gottessohn (s. Anm. 50) 47ff.

<sup>68</sup> So auch *J. Gnilka*, Theologie des Neuen Testaments (HThKNT.S 5), Freiburg – Basel – Wien 1994, 166. Der Vorwurf 2,7 spielt im Passionsgeschehen keine Rolle mehr. Außer in 10,45 fehlt im Markusevangelium jede Sühne- und Versöhnungsterminologie; Opferbegriffe werden ethisch verfremdet (vgl. 12,33f).

c) Das „Blut des Bundes“ (14,24)

Der vormarkinische Passionsbericht ordnet die Herrenmahl-Überlieferung dem Vorfeld des Kreuzes zu und verstärkt so den Bezug der Deutege-  
sten und -worte auf das Motiv der heilschaffenden Lebenshingabe: Indem  
Jesus sein Blut für die Vielen vergießt, leistet er – in kultypologischer  
Entsprechung zu Ex 24,8<sup>69</sup> – Sühne „für die Vielen“, so daß der Gottesbund  
in neuer – nämlich christologischer – Weise soteriologisch vertieft und  
universal erweitert wird. Die – ebenfalls vormarkinische – Interpretation  
des Abschiedsmahls als Paschafeier läßt Jesu Selbsthingabe darüber hinaus  
als das neue Pascha des erneuerten Bundesvolkes verstehen: Wie das  
Paschamahl das Exodus-Geschehen als göttliches Befreiungshandeln in  
dankbarer Anamnese vergegenwärtigte, so kommemoriert das eucharistische  
Bundesmahl die Rettungstat Gottes in Jesu Kreuzestod.<sup>70</sup>

Im markinischen Erzählkontext gewinnt dieses Befreiungshandeln seine  
christologischen Konturen freilich erst als dichteste Konsequenz aus Jesu  
Basileia-Wirken. Indem Jesus sich in den Mahlgaben selbst den Zwölfen  
mitteilt und dahingibt, gewährt er ihnen als den Repräsentanten des  
Gottesvolks schon jetzt Zugang zu jener eschatologischen Gottesgemein-  
schaft, die er in Wort und Tat vollmächtig angesagt und in den Sündermäh-  
lern zeichenhaft vorweggenommen hatte. Jesu Dahingabe eröffnet „den  
Vielen“ die Teilnahme am Basileia-Mahl in der ausstehenden Vollendung  
(vgl. 14,25). Im redaktionellen Gesamtzusammenhang akzentuiert diese  
letzte Deutung der Passion durch Jesus den universalen Charakter der  
Erlösung.<sup>71</sup> Der Aspekt der Sühne wird auch hier eher vorausgesetzt als  
betont. Angesichts der eucharistischen Praxis, die für die markinische  
Gemeinde angenommen werden darf, steht außer Frage, daß der im „*hypèr  
pollôn*“ des Becherworts anklingende Gedanke des proexistenten Sterbens  
Jesu von den Lesern des Evangeliums erkannt und als Schlüsselwort für die  
gesamte Passion verstanden wird: Die eschatologische Gemeinde der  
Christen hat ihren Ursprung darin, daß Jesus bis ans Ende für sie eingetre-  
ten ist und so, wie die Praxis des Herrenmahls erfahren läßt, den realen  
Grund einer neuen Heilsgemeinschaft gelegt hat.<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> Das sühnetheologische Verständnis der rituellen Bundesstiftung ist in den Targu-  
mim Onkelos und Jerushalmi I belegt.

<sup>70</sup> Zur Traditionsgeschichte von 14,24 vgl. K. Kertelge, Das Abendmahl Jesu im  
Markusevangelium, in: J. Zmijewski – E. Nellessen (Hg.), Begegnung mit dem  
Wort. FS H. Zimmermann (BBB 53), Bonn 1980, 67–80: 69–73; K. Scholtissek,  
Vollmacht (s. Anm. 37) 233f.238 ff.

<sup>71</sup> Vgl. K. Kertelge, Abendmahl (s. Anm. 70) 73–79.

<sup>72</sup> Vgl. M.-L. Gubler, Deutungen (s. Anm. 16) 402f; K. Kertelge, Abendmahl (s.  
Anm. 70) 77.79.

#### d) Die Rettungstat (15,31–32a)

Zur Erzählkunst des Markus gehört es, daß gerade die Gegner die Wahrheit über den Gottessohn enthüllen (s.o. 1b). Unter diesem Aspekt erweist sich die Verhöhnung des Gekreuzigten durch die Hohenpriester und Schriftgelehrten (15,31–32a) als besonders aufschlußreiches Beispiel für die soteriologische Linienführung des Evangelisten.

Für die literarkritische Zuweisung von 15,31-32a zur markinischen Redaktion sprechen folgende Gründe:

- (1) Die redaktionelle Tätigkeit konzentriert sich – wie bei der Bedeutung des Kreuzes im Markusevangelium nicht anders erwartbar – auf die Schilderung des Geschehens am und unter dem Kreuz.
- (2) 15,31–32a sprengt den narrativen Zusammenhang zwischen 15,29f und 15,32b. Zudem heben sich die Verse 15,31–32a von den knapp formulierten Rahmenversen durch darstellerische Breite wie theologische Dichte ab.
- (3) Gegenüber 15,30 wirkt 15,31b.32a mit der Aufforderung zur Selbststrettung wie eine Dublette; der redaktionelle Einschub an dieser Stelle erklärt sich daher wohl durch Stichwortanschluß.
- (4) Die Handlungsträger in 15,31 sind jene jüdischen Autoritäten – Hohepriester und Schriftgelehrte – die im gesamten Markusevangelium als Jesu Hauptgegner auftreten<sup>73</sup>; die Verbindung dieser beiden Gruppen kennzeichnet vor allem die Leidensweissagungen (8,31; 10,33) und die Berichte über die unmittelbare Vorbereitung und Ausführung der Passion (11,18.27; 14,1.43.53; 15,1.31).
- (5) Die Verspottung durch die jüdischen Autoritäten nimmt mit dem „christlich gewendeten“ Kreuzestitel und der Trias „retten – sehen – glauben“ zentrale Leitmotive des Evangeliums auf (vgl. 10,46–52!).<sup>74</sup> Während 15,29 deutlich die Brücke zum Passionsbericht schlägt (vgl. 14,58), ist 15,31-32b also im Makrotext des Evangelisten verankert.<sup>75</sup>

Mit der Wendung „*Andere hat er gerettet*“ legt Markus den Todfeinden Jesu eine gültige Interpretation von dessen proexistentem Gesamtwirken in den Mund. Die Schmähung figuriert als eine grundsätzliche, im Wortsinne (retten – *sōzein*; vgl. *sōtēria* – Rettung, Heil) „soteriologische“ Kundgabe. Jesu Heilshandeln wurde im Verlauf der markinischen Erzählung immer wieder mit dem Verbum „retten“ qualifiziert. Solche Rettung

---

<sup>73</sup> Die Schriftgelehrten erscheinen von Anfang an als Jesu energische Gegenspieler (1,22; 2,6.16; 3,22; 7,1.5; 9,11.14; 12,35.38), während die Hohenpriester vor allem im engeren Passionsgeschehen aktiv werden (vgl. 14,10.55.60f.63f; 15,3.10.11).

<sup>74</sup> Vgl. T. A. Mohr, *Markus- und Johannespassion. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen der Markinischen und Johanneischen Passionstradition* (AthANT 70), Zürich 1982, 316f.

<sup>75</sup> Für eine Zuweisung dieser Verse zur markinischen Redaktion plädieren etwa auch T. A. Mohr, ebd. 315–318; J. Schreiber, *Der Kreuzigungsbericht des Markusevangeliums Mk 15,20b–41. Eine traditionsgeschichtliche und methodenkritische Untersuchung nach William Wrede (1859–1906)* (BZNW 48), Berlin 1986, 58–64.349f.356 (samt 15,29b).

bezieht sich meist auf die Heilung von einem dauerhaften (3,4; 5,28.34; 6,56; 10,52) oder lebensbedrohenden (5,23) Gebrechen und steht in unlösbarem Zusammenhang mit der Glaubensforderung (5,23.28.34; 6,56; 10,52). Empfänger der rettenden Heilstat Jesu sind Individuen (3,4; 5,23.28.34; 10,52) oder eine Vielzahl von „Schwachen“ (6,56), nie aber eine religiöse bzw. nationale Gruppe. Über die einzelne Tat hinaus prägt das Rettungshandeln die „Jesus-Zeit“ als solche und antizipiert das zu glaubende, in Jesu Wirken angekommene, umfassende eschatologische Heil; sprachlich findet dieses Verständnis im *passivum divinum* und im absoluten Gebrauch von *sôzein* seinen Niederschlag (vgl. 10,26; 13,13.20).<sup>76</sup> So gesehen weist der Spott in 15,31 f auf die „soteriologische Ausgangsfrage“ in 3,4 zurück, die ja zum ersten Todesbeschuß geführt hatte, und bildet mit ihr einen Rahmen, der das gesamte Wirken des Christus – von den Heilungswundern bis zum Kreuz – als eine einzige machtvolle Rettungstat qualifiziert. Mit der negativen Feststellung „*Sich selbst kann er nicht retten*“ setzt der Evangelist den richtungweisenden christologischen Kontrast. Das wahre Legitimationswunder ist der Gehorsam des Gottessohns. Hatte 3,4.6 von Anfang an verdeutlicht, daß Jesus *sterben muß, weil er rettet*, so wird im Licht von 15,31 f (vgl. 15,14!) sichtbar, daß Jesus *sterben will, um zu retten*. Die paradoxal scheinende Logik göttlichen Heilwirkens, nach der im Dienst bis zur Lebenshingabe das eigentliche Leben gewonnen wird, ist in der Kreuzesszene in Erzählform gegossen.<sup>77</sup>

#### e) Die Vollendung der Diakonia (15,37–39)

Das passionstheologische Erzählgefälle erreicht mit dem Tod Jesu sein Ziel. Das Zerreißen des Tempelvorhangs im Augenblick des Sterbens (15,38) gehört zu den apokalyptischen Zeichen, mit denen bereits die vormarkinische Tradition den Tod Jesu als eschatologische Offenbarung darstellt (vgl. 15,33). Das Motiv zeigt das göttliche Ja über dem Gekreuzigten an<sup>78</sup> und birgt eine tempelkritische und eine heilskonstitutive Implikation: Auf der einen Seite wird durch den Tod Jesu auf das (theologische) Ende des Tempelkults hingedeutet (vgl. 13,2; 14,58; 15,29b); auf der anderen Seite wird der – vom Vorhang bislang versperrte<sup>79</sup> – Zugang allen Menschen,

<sup>76</sup> Vgl. näher J. Delorme, Art. „Salut VI“: DBS 11 (1991) 584–689; 589–605.

<sup>77</sup> Vgl. R. C. Tannehill, Gospel (s. Anm. 8) 79 f.

<sup>78</sup> Vgl. auch R. Feldmeier, Der Gekreuzigte im „Gnadenstuhl“. Exegetische Überlegungen zu Mk 15,37–39 und deren Bedeutung für die Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Herrschaft, in: M. Philonenko (Hg.), *Le Trône de Dieu* (WUNT 69), Tübingen 1993, 213–232: 228.

<sup>79</sup> Es ist nicht ersichtlich (und für die Aussageabsicht des Evangelisten unwesent-

auch Nicht-Priestern und Nicht-Juden, eröffnet (vgl. z. B. Hebr 10,19f) und Gottes Herrlichkeit den Völkern offenbart (vgl. 11,17; 13,10.27).<sup>80</sup> Für den Evangelisten dürfte dabei der heilskonstitutive Gedanke maßgebend sein, zumal im folgenden ein *heidnischer Soldat* das Geschehen kommentiert. Aus markinischer Sicht setzt sich damit in Jesu Sterben der göttliche Heilsplan durch und begründet den Bund Gottes für „die Vielen“ (vgl. 14,24). Indem sich am Kreuz das Heil für die Völker auftut, raifiziert Gott selbst den universal erneuerten Gottesbund, der nicht mehr am Tempel haftet (vgl. 11,17; 13,2), weil der Gottessohn selbst zum Ort der Gottesbegegnung geworden ist.<sup>81</sup> In der weltweiten Verkündigung des Evangeliums von Jesus dem Christus – und damit auch von seiner Passion (vgl. 14,9) – bringt sich dieser Heilsbund zur Geltung. Das Kreuz erweist sich in dem von Jesus selbst angesagten Sinn (vgl. 12,9ff) als Wendepunkt der Heilsgeschichte: in deren Mitte steht fortan der erhöhte Herr.

Mit dem „Nachruf“<sup>82</sup> des Centurio fügt der Evangelist das entscheidende Deutewort ein und setzt den christologischen – und damit zugleich soteriologischen – Höhepunkt seines Werks.<sup>83</sup> Der Ausruf offenbart dem Leser im Sinne des Erzählers mehr, als der Erzählgestalt selbst bewußt sein mag.<sup>84</sup> Im Gegenüber zum Kreuz, im „Sehen“ des Todes Jesu kann – erstmals ohne jede Einschränkung – Jesu Identität als Gottessohn pro-

---

lich), welcher der beiden Vorhänge gemeint ist; zur Diskussion vgl. *R. Feldmeier*, a. a. O. 217–227.

<sup>80</sup> Vgl. etwa *J. Gnilka*, Mk II 323f.

<sup>81</sup> Vgl. *R. Feldmeier*, a. a. O. 229.

<sup>82</sup> Vgl. *R. Kampling*, Henker – Zeuge – Bekenner? Fragen zur Auslegung von Mk 15,39, in: *J. Mertin – D. Neuhaus – M. Weinrich* (Hg.), „Mit unsrer Macht ist nichts getan...“. FS D. Schellong, Frankfurt a. M. 1993, 175–191: 176f.182. Daß der Nachruf der Sache nach die entscheidende christologische „disclosure“ des Markusevangeliums birgt, scheint mir durch die Erwägungen Kamplings nicht widerlegt. Wohl aber wird deutlich, daß sich der Kommentar des Offiziers nicht auf einzelne Geschehnisse auf Golgota bezieht, sondern – „nachrufgemäß“ – das gesamte Wirken und Wesen Jesu umfaßt.

<sup>83</sup> Für die – von der Forschungsmehrheit angenommene – redaktionelle Herkunft des Verses 15,39 spricht formal sein Einschubcharakter und sachlich die Bedeutung des Hoheitstitels und des Heidenmotivs für den Endredaktor. Vgl. zum Ausruf des Centurio näher *Th. Söding*, Glaube (s. Anm. 5) 251–275; *K. Stock*, Das Bekenntnis des Centurio. Mk 15,39 im Rahmen des Markusevangeliums: *ZkTh* 100 (1978) 289–301.

<sup>84</sup> Vgl. *H.-J. Steichele*, Sohn (s. Anm. 19) 267. Dies gilt freilich für alle Passionszeugen, zumal für die Gegner. Die oft verhandelte Frage, inwiefern der Centurio hier ein „vollgültiges“ Bekenntnis ablege oder was ihn im einzelnen zu seinem Ausruf veranlasse, entfernt sich vom Erzählinteresse des Evangelisten, dem es nicht um die Glaubensbiographie des Centurio, sondern um die „vollgültige“ Glaubensentscheidung seiner Leser geht!

klamiert werden. Die Himmelsstimme vom „geliebten Gottessohn“ (1,11; 9,7; vgl. 12,6; 14,61f) wird auf diese Weise kreuzestheologisch situiert. Was die christologische Proklamation soteriologisch bedeutet, eröffnet sich beim Vergleich mit der – ebenfalls redaktionellen – Kontrastszene 15,31–32a. Wie die jüdischen Verantwortungsträger, dem blasphemischen Zeichenglauben verhaftet, weder zu „sehen“ noch zu „glauben“ vermögen, so „sieht“ der Centurio – und bezeugt. Was er aber sieht, ist das Gegenteil des von den jüdischen Autoritäten geforderten Legitimationswunders: Nicht die Katabase vom Kreuz ist das messianische Signum Jesu, sondern dessen gehorsam angenommener, bewußt vollzogener Tod als Voll-Endung seines Rettungswirkens. Nur der Zeuge des Todes Jesu kann zum Zeugen seiner wahren Würde werden, denn er „sieht“, daß Jesus, indem er sich selbst nicht rettet, noch in seinem Sterben die „anderen“ (15,31) rettet.<sup>85</sup> So sieht der erste authentische Christus-Zeuge mit der „Kraft des Glaubens, der im Gekreuzigten den Retter erkennt“<sup>86</sup>. Das einzige dem Gottessohn angemessene Wunder ist nicht die Machttat als solche, sondern seine im Leiden durchgehaltene Diakonia für Gottes Heilswillen und der Menschen Heilsbestimmung.<sup>87</sup> Damit wird das Kreuz für Markus zur letzten, radikalen Offenbarung der göttlichen Heilsmacht und zum dringenden Appell, ihr zu vertrauen.<sup>88</sup> Die Leitfrage des Evangeliums nach der Identität Jesu angesichts des Kreuzes – wörtlich: *ex enantías autoû* („aus dem Gegenüber zu ihm“) – hat ihre Antwort gefunden!

#### 4. Sehen und Nachfolgen: die parakletische Dimension

Insofern die Jünger der erzählten Welt als Typen christlicher Gemeinde transparent sind auf die Leser des Evangeliums, liegt in ihrem notorischen Unverständnis gegenüber dem Leidensgeschick des Gottessohns für Markus offenkundig ein Risiko seiner Adressaten. Aus dem Unverständnis folgt – wie namentlich an Petrus demonstriert wird – das Scheitern an der eigenen Passion (8,31 ff; 14,26–31.32–42.50.66–72). Dieses Scheitern ist nicht endgültig (14,28; 16,7); der offene Schluß des Markusevangeliums

<sup>85</sup> Vgl. L. Schenke, Markusevangelium (s. Anm. 53) 116f.

<sup>86</sup> J. Gnlika, Mk II 325.

<sup>87</sup> Vgl. K. Scholtissek, Vollmacht (s. Anm. 37) 253. Es trifft daher kaum die christologische Eigenart des Markusevangeliums, wenn ihm immer wieder eine auf die Niedrigkeit Jesu abhebende *theologia crucis* zugeschrieben wird. Markus betreibt Kreuzestheologie als Vollmachtchristologie!

<sup>88</sup> So gesehen gilt die – redaktionell bearbeitete – Nachfolgeszene der „von fern schauenden Frauen“ (15,40f) der Vertiefung des Zeugnisses von 15,39; vgl. näher Th. Söding, Glaube (s. Anm. 5) 272–275.

fängt die durchaus offene Situation der Leser ein, die sich in der Glaubensbedrängnis allererst noch zu bewähren haben (vgl. 4,17; 10,30; 13,9–13). Mit der Deutung des Todes Jesu verfolgt der Evangelist also auch die Absicht, die Einstellung der Leser gegenüber ihrem je eigenen „Kreuz“ noëtisch und lebenspraktisch zu verändern, um sie so in der am Menschensohn demonstrierten Logik zu ihrem eigenen Heil zu führen (vgl. 8,34–38). Das *noëtische Moment* bindet sich vor allem an das semantische Feld des „Sehens“. Markus unterscheidet ausdrücklich zwischen einem vordergründigen Sehen und einem Sehen mit „Tiefenschärfe“ (4,12; 8,18). „Sehen“ bedeutet daher seinem Grundgehalt nach den Akt der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit, wie sie sich in der Parusie durchsetzt (9,1; 13,26; 14,62; vgl. 1,10; 12,11) und schon jetzt in Jesu Wirken erfahrbar wird (6,49f; 9,8f). Da sich die göttliche Wahrheit am Kreuz manifestiert, häufen sich die „Sehakte“ gerade in der Todesstunde Jesu. Prototyp des „Sehers“ ist der Centurio, der den Gottessohn „so sterben“ sieht und sich zu ihm bekennt (15,39; vgl. 15,40f); Antitypen wahrhaften Sehens sind die Spötter unter dem Kreuz, die Legitimationszeichen sehen wollen, um zu glauben (15,32.36; vgl. 8,11f). „Sehen“ bedeutet also für Markus primär die Gewinnung der himmlischen Perspektive, der Sichtweise des Glaubens für das Kreuzesgeschick des Gottessohns: das ist zu sinnen, was Gottes ist und nicht der Menschen (8,33).<sup>89</sup>

Daher ist es kein Zufall, wenn der leidensparänetische Hauptteil von den beiden Blindenheilungen des Evangeliums eingerahmt wird. Vor der ersten Leidensbelehrung zu Caesarea Philippi (vgl. 8,22–26) und nach der letzten Leidensbelehrung unmittelbar vor dem Einzug in Jerusalem (vgl. 10,46–52) schildert der Evangelist, wie Jesus Blinden die Augen öffnet. Als „ganz beschwert“ beschreibt er zudem die Augen der Jünger in Getsemani (14,40)<sup>90</sup>, während die redaktionelle Schlußnotiz 16,7 (vgl. 14,28) die Jünger – und damit die Leser – zum „Sehen“ Jesu in dem irdischen Wirkungsfeld seiner Proexistenz einlädt. Erst das Licht von Passion und Auferstehung ermöglicht die Sicht auf Jesu Heilswirken als einzige authentische Christophanie.<sup>91</sup>

Aus der veränderten Glaubensperspektive folgt die Veränderung der *Le-*

<sup>89</sup> Vgl. auch J. Schreiber, Kreuzigungsbericht (s. Anm. 75) 354; H.-J. Steichele, Sohn (s. Anm. 19) 219f; zum Motivfeld von „Sehen“ und „Blindheit“ im Markusevangelium insgesamt E. Schweizer, Die theologische Leistung des Markus (1964), in: R. Pesch (Hg.), Das Markus-Evangelium (WdF 411), Darmstadt 1979, 163–189.

<sup>90</sup> Zur glaubensmetaphorischen Bedeutung von 14,40 vgl. J. Gnillea, Mk II 262f.

<sup>91</sup> Zur umfassenden Bedeutung des markinischen Schlußworts in 16,7 für die Christologie des Evangeliums vgl. K. Backhaus, „Dort werdet ihr Ihn sehen“ (Mk 16,7). Die redaktionelle Schlußnotiz des zweiten Evangeliums als dessen christologische Summe: ThGl 76 (1986) 277–294.

*benspraxis*. Wer von seiner Blindheit geheilt ist, folgt Jesus auf dem Weg in die Passion (vgl. 10,52); der Blick auf das Kreuz schließt das Moment der Nachfolge notwendig ein (vgl. 15,40f).

Jüngersein bedeutet demnach Teilhabe an Jesu Passionsgeschichte, ein Nachgehen gerade auf dem Weg des Leidens. Jede Leidensweissagung mündet in eine entsprechende Jüngerbelehrung (8,34–38; 9,33–37; 10,35–45). Die Deutungsmuster, die am Dahingabegeschick des Vorläufers als Teil der eschatologischen Heilslogik demonstriert worden sind (1,14; 9,11ff; vgl. 6,14–29), gelten ebenso für die Nachfolgenden: Auch die Jünger müssen (*dei*) leiden (13,7; 14,31); sie werden dahingegeben (13,9.11.12); sie trinken den Leidensbecher (10,38f); ihr Sterben ist Teil umfassender Diakonia (vgl. 8,35; 9,35; 10,43ff).<sup>92</sup> Ekklesiologie gewinnt im Markusevangelium daher die Gestalt angewandter Christologie. Insofern Jesu Tod zur Verwirklichung des göttlichen Heilswillens gehört, gewährt dieser Heilswille auch dem Leiden der Jünger Richtung und Sinn. Der Evangelist knüpft also an die Verfolgungserfahrung seiner Gemeinde an und gibt ihr – gegen allen „Augenschein“ – einen Ort im Heilswirken Gottes, das für die Augen des Glaubens in Jesu Passion sichtbar geworden ist. Markus *erläutert* den Heilswillen Gottes nicht; er *zeigt* ihn. Denn nicht darum geht es ihm, daß der Leser *begreift*, sondern daß er *sieht und nachfolgt*.

## 5. Resümee

Das Markusevangelium ist der Versuch, die soteriologische Urspannung des Christentums literarisch zu bewältigen: Einerseits weiß die Gemeinde ihr endzeitliches und konkret erfahrenes Heil an die Person Jesu Christi gebunden; andererseits weiß sie mit Blick auf das Schicksal Jesu wie auf ihre eigene Not um den Widerstand und das Leiden auf dem von Jesus erschlossenen Heilsweg. Der Evangelist verbindet beide Pole miteinander, indem er Jesu Weg zum Kreuz realistisch erzählt, die Erzählung aber vor einem Sinnhorizont entfaltet, der diesen Weg als Durchsetzung des göttlichen Heilswillens unmittelbar einsichtig werden läßt. Zugleich eröffnet der Erzähler dem Leser einen perspektivischen Zugang zu diesem Sinnhorizont: Der Leser wird in das spannungsreiche Geschehen einbezogen; er vollzieht die dramatischen Ereignisse „an der Seite Jesu“ mit, ist dabei aber

---

<sup>92</sup> Das Martyrium hat nicht aus sich selbst heraus soteriologischen Charakter, sondern zielt auf – recht verstandene – eschatologische Selbststrettung (vgl. 8,35–38; 13,13). Gleichwohl ist es Dienst an der Durchsetzung jenes Heils, das in der Selbsthingabe des Menschensohns seinen tiefsten Ausdruck findet (vgl. 10,43ff).

– im Unterschied zu den blinden Jüngern und den verblendeten Gegnern – von vornherein mit dessen „himmlischer Sichtweise“ ausgerüstet. So vermag er das Leidensgeheimnis zu „durch-schauen“ und seinem Träger zu glauben und zu folgen. Der Spannungsbogen irdischen Konflikts wird ihm zum Offenbarungsprozeß des Heils. Die Identifikation mit Jesus führt zur Gewinnung eigener Identität auf dem je eigenen Leidensweg.

Für *die vormarkinische Tradition* stellte Jesu Passionsgeschehnis weniger eine Frage dar, auf die theologisch zu antworten wäre, als vielmehr einen Weg, auf dem der Gerechte sein von Gott gesetztes Ziel erreicht. Dementsprechend ging es ihr eher um die schrifttheologische Beleuchtung des souveränen Gotteswillens als um die Erfassung der Heilsbedeutung des Kreuzes. Es entspricht der gerechten Setzung Gottes, daß sich sein endzeitlicher Gesandter im Leiden bewähren muß; ihm reicht er den Zornesbecher dar; ihn gibt er dahin in die Hände der Sünder, Israel zum Gericht.

Zumal im Erfahrungsraum urchristlicher Herrenmahl-Feier entwickelte sich freilich auch das Bewußtsein des mit dem Kreuzestod geschenkten Heils: Jesus gibt sich stellvertretend für die Vielen dahin, um so den Seinen den Zugang zu Gottes Heilsbund zu öffnen.

Auf diese Deutungsmuster greift *Markus* zurück, integriert sie jedoch theologisch in die Basileia-Soteriologie seines Evangeliums und christologisch in die – mit dieser unlösbar verbundenen – Biographie des Gottessohns. Dadurch verlagert er den Schwerpunkt auf das final-soteriologische Moment der Kreuzesdeutung. Der Weg Jesu erweist sich als die – in zahlreichen Episoden konkret entfaltete – Geschichte der gnadenhaften Zuwendung Gottes angesichts der Heillosigkeit „der Vielen“, letztlich also aller Menschen. Dieser göttliche Heilswille findet seine personale Verkörperung in der Proexistenz des Gottessohns. Jesus ist, so gesehen, weniger der „leidende Gerechte“ vor Gott als derjenige, der in der Vollmacht Gottes den Menschen in bedingungsloser Zuwendung „(leidend) gerecht“ wird. Der Tod am Kreuz ist die radikale Konsequenz aus dieser Zuwendung, die letzte und endgültige Rettungstat Jesu. Auch das Gottesbild gewinnt so neue Konturen, ist es doch der einzig-geliebte Sohn, den der Vater dahingibt, um seinen Heilswillen gegen alle menschliche Verhärtung aufzurichten.

Gerade der Zusammenhang mit den vollmächtigen Rettungstaten Jesu zeigt, daß Markus das Heilsereignis nicht auf das Kreuz beschränkt (*staurologische Engführung*). Die Lebensmacht der Basileia bringt sich im gesamten Wort- und Tatwirken Jesu zur Geltung. Das Kreuz ist die Voll-Endung dieses Wirkens. Der Gottessohn selbst also als der Heilende, Lehrende, Gekreuzigte und Auferstandene erweist sich als Gottes Heil „in Person“. Damit ist – wie sein Lebensdienst – auch sein Todesdienst heilstiftend. Diesen Heildienst beschreibt Markus als Durchsetzung der Lebensmacht

Gottes im umfassenden Sinn. Durch die Gemeinschaft mit den Sündern, die sich im Wort der Vergebung und im stellvertretenden Sühnetod verdichtet, besiegt Jesus auch die Todesmacht der Sünde. Doch läßt sich sein Leiden nicht auf den Sühneaspekt reduzieren (*hamartologische Engführung*). Der älteste Evangelist kleidet in Erzählform, was der Vierte Evangelist als soteriologische Selbstdeutung Jesu formuliert (vgl. Joh 10,10–13): Der Gottessohn lebt und stirbt, damit die Vielen das Leben haben und es in Fülle haben.