

# STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 12

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 Originalaufsätzen 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:

Prof. Dr. Udo Borse, Antoniusstraße 18, D-5357 Swisttal-Straßfeld  
Prof. DDr. Heinz Giesen, Waldstraße 9, D-5202 Hennef (Sieg) 1  
Prof. Dr. Claus-Peter März, Arndtstraße 2, DDR-5071 Erfurt  
Prof. Dr. Eugen Ruckstuhl, Obergütschstraße 14, CH-6003 Luzern  
Prof. Dr. Gottfried Schille, Schulstraße 17, DDR-7122 Borsdorf  
Prof. Dr. Josef Zmijewski, Kirchstraße 3, D-6400 Fulda

Für Abweichungen in der Zitierweise sind die Autoren verantwortlich.

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1987. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt  
A-4020 Linz, Harrachstraße 7 / Austria

## INHALTSVERZEICHNIS

JOSEF ZMIJEWSKI

- Die Sohn-Gottes-Prädikation im Markusevangelium  
Zur Frage einer eigenständigen markinischen Titelchristologie . . . . . 5

UDO BORSE

- Der Evangelist als Verfasser der Emmauserzählung . . . . . 35

CLAUS-PETER MÄRZ

- Zur Vorgeschichte von Lk 12,49–59 . . . . . 69

GOTTFRIED SCHILLE

- Übergänge von Jesus zur Kirche . . . . . 85

HEINZ GIESEN

- Der Auferstandene und seine Gemeinde  
Zum Inhalt und zur Funktion des ursprünglichen Markusschlusses  
(Mk 16,1–8) . . . . . 99

EUGEN RUCKSTUHL

- Zur Antithese Idiolekt — Soziolekt im johanneischen Schrifttum . . . . 141

- REZENSIONEN . . . . . 183

- Baum-Bodenbender R., Hoheit in Niedrigkeit (Fuchs) . . . . . 244  
Bayer H. F., Jesus' Predictions (Marshall) . . . . . 213  
Bellinzoni A. J. (Hg), Two-Source Hypothesis (Fuchs) . . . . . 199  
Bösen W., Galiläa (Fuchs) . . . . . 268  
Bovon F., Lukas in neuer Sicht (Fuchs) . . . . . 238  
Brandenburger E., Markus 13 (Fuchs) . . . . . 230  
Cancik H. (Hg), Markus-Philologie (Fuchs) . . . . . 229  
Caragounis C. C., The Son of Man (Fuchs) . . . . . 206  
Conzelmann H. — Lindemann A., Arbeitsbuch (Fuchs) . . . . . 186  
Dietzfelbinger Ch., Berufung des Paulus (Fuchs) . . . . . 248  
Dietzfelbinger E., Interlinearübersetzung Neues Testament (Fuchs) . . . 185  
Drewermann E., Dein Name (Fuchs) . . . . . 238  
Dupont J., Etudes sur les évangiles synoptiques (Fuchs) . . . . . 261  
Dupont J., Les trois apocalypses synoptiques (Giesen) . . . . . 219  
Ernst J. — Backhaus K., Studium Neues Testament (Fuchs) . . . . . 185  
Fitzmyer J. A., Gospel According to Luke (Fuchs) . . . . . 236  
Gnilka J., Matthäusevangelium (Fuchs) . . . . . 223

|  |     |
|--|-----|
| Godet F., Evangelium des Lukas (Fuchs) . . . . .                                 | 237 |
| Gräßer E. – Merk O. (Hgg), Glaube und Eschatologie (Fuchs) . . . . .             | 265 |
| Haag E. – Hossfeld F.-L. (Hgg), Freude an der Weisung (Fuchs) . . . . .          | 263 |
| Hafeman S. J., Suffering and the Spirit (Marshall) . . . . .                     | 255 |
| Höfer J. – Rahner K. (Hgg), LThK (Fuchs) . . . . .                               | 183 |
| Hübner H., Gottes Ich und Israel (Weder) . . . . .                               | 252 |
| Jervell J., Jesus in the Gospel of John (Giesen) . . . . .                       | 239 |
| Jervell J., The Unknown Paul (Giesen) . . . . .                                  | 250 |
| Jüchen A. v., Jesus zwischen reich und arm (Fuchs) . . . . .                     | 218 |
| Kern W. u. a. (Hgg), Handbuch der Fundamentaltheologie, II–III (Fuchs) . . . . . | 215 |
| Kettenbach G., Logbuch des Lukas (Fuchs) . . . . .                               | 246 |
| Kliesch K., Apostelgeschichte (Fuchs) . . . . .                                  | 245 |
| Koch D.-A., Schrift als Zeuge (Fuchs) . . . . .                                  | 251 |
| Kosch D., Gottesherrschaft im Zeichen des Widerspruchs (Fuchs) . . . . .         | 219 |
| Kremer J., Lazarus (Fuchs) . . . . .   | 240 |
| Laub F., Begegnung (Oberforcher) . . . . .                                       | 217 |
| Lawler E. G., David Friedrich Strauss (Schnelle) . . . . .                       | 269 |
| Limbeck M., Matthäus-Evangelium (Fuchs) . . . . .                                | 227 |
| Limbeck M., Markus-Evangelium (Fuchs) . . . . .                                  | 227 |
| Lindemann A., Kolosserbrief (Fuchs) . . . . .                                    | 256 |
| Lona H. E., Eschatologie (Fuchs) . . . . .                                       | 257 |
| Lührmann D., Auslegung des Neuen Testaments (Fuchs) . . . . .                    | 187 |
| Luz U., Evangelium nach Matthäus (Fuchs) . . . . .                               | 221 |
| Mann D., Mit dem Neuen Testament im Gespräch, II (Radl) . . . . .                | 191 |
| Meade D. G., Pseudonymity (Weißengruber) . . . . .                               | 195 |
| Müller M., „Menschensohn“ (Fuchs) . . . . .                                      | 210 |
| Müller P.-G., Lukas-Evangelium (Fuchs) . . . . .                                 | 227 |
| Quesnel M., Baptisés dans l'esprit (Fuchs) . . . . .                             | 247 |
| Robinson J. A. T., Wann entstand das Neue Testament? (Fuchs) . . . . .           | 193 |
| Rolland Ph., Les premiers évangiles (Fuchs) . . . . .                            | 201 |
| Sand A., Evangelium nach Matthäus (Fuchs) . . . . .                              | 224 |
| Schimanowski G., Weisheit und Messias (Fuchs) . . . . .                          | 205 |
| Schmidt F., Testament grec d'Abraham (Weißengruber) . . . . .                    | 259 |
| Schmithals W., Einleitung (Fuchs) . . . . .                                      | 189 |
| Schreiber J., Kreuzigungsbericht (Fuchs) . . . . .                               | 233 |
| Schwarz G., Jesus „der Menschensohn“ (Fuchs) . . . . .                           | 212 |
| Smith T. V., Petrine Controversies (Fuchs) . . . . .                             | 258 |
| Vaganay L. – Amphoux C. B., Critique textuelle (Cothenet) . . . . .              | 197 |
| Vögtle A., Offenbarungsgeschehen (Fuchs) . . . . .                               | 262 |
| Wagner G., Bibliography, I–II (Fuchs) . . . . .                                  | 184 |
| Weinrich W. C. (Hg), New Testament Age (Fuchs) . . . . .                         | 264 |
| Zahn Th., Geschichte des Neutestamentlichen Kanons (Fuchs) . . . . .             | 195 |
| Zeller D., Kommentar zur Logienquelle (Fuchs) . . . . .                          | 227 |

## Die Sohn-Gottes-Prädikation im Markusevangelium Zur Frage einer eigenständigen markinischen Titelchristologie

Das Urteil über Mk, den ältesten Evangelisten, hat sich in den letzten Jahren deutlich gewandelt. Wurde in der nach dem 2. Weltkrieg aufgekommenen redaktionsgeschichtlichen Forschung – anders als dies noch in der alten formgeschichtlichen Forschung der Fall gewesen war, die in Mk und den anderen Evangelisten im wesentlichen nur «Sammler, Tradenten, Redaktoren»<sup>1</sup> mit wenig Eigenständigkeit gesehen hatte – der älteste Evangelist als ein bei aller Traditionsgebundenheit durchaus eigenständiger Schriftsteller und Theologe gewürdigt und seine literarische wie theologische Leistung entsprechend hoch angesetzt, ja sogar als ideenreiche Neuschöpfung gelobt,<sup>2</sup> so ist inzwischen eine andere Tendenz erkennbar: Mk gilt wieder als (zumindest im Vergleich zu Mt und Lk) eher «konservativ»!

Diese Einschätzung betrifft keineswegs nur seine *schriftstellerische* Arbeit – Mk erscheint näherhin wieder als der stark traditionsgebundene Redaktor, der sich «kaum literarisch produktiv, sondern «unliterarisch» konservativ» verhält<sup>3</sup> und dessen literarische Eigenleistung im wesentlichen in der «kompositionellen Integra-

---

<sup>1</sup> M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums (mit einem Nachtrag von G. Iber, hg. von G. Bornkamm), Tübingen 61971, 2.

<sup>2</sup> Verwiesen sei hier nur auf das bahnbrechende Werk von W. Marxsen, Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums (FRLANT, 67), Göttingen 1956 (21959). Marxsen sieht die *literarische* Leistung des ältesten Evangelisten des näheren darin, daß er «als erster das individualistische Moment in die Formung und Gestaltung der Tradition» hineingebracht hat (aaO. 9), und seine *theologische* Leistung darin, daß er die beiden «Ströme, die durch die Verkündigung der Urchristenheit gehen»: die (von Paulus vertretene) begrifflich-theologische und die (in der synoptischen Tradition anzutreffende) kerygmatisch-anschauliche zusammengeführt hat (aaO. 99). «Diese Zusammenführung aber ist», so urteilt Marxsen, «eine Leistung des Markus, die nicht hoch genug veranschlagt werden kann» (ebd.); sie zeigt, daß Mk ein «Schriftsteller» ist, der «ganz im Dienst seiner theologischen Konzeption, im Dienst der Verkündigung» arbeitet (ebd.).

<sup>3</sup> R. Pesch, Das Markusevangelium (HThK, 2/1), Freiburg-Basel-Wien 41985, 22. Nach Pesch spiegelt sich das «unliterarisch-konservative Redaktionsverfahren» (aaO. 23) des Evangelisten u. a. in der Verwendung traditioneller Kompositionsformen und im Verzicht auf Vereinheitlichung des stark divergierenden Traditionsmaterials wider (vgl. seine Ausführungen aaO. 15–32).

tion»,<sup>4</sup> genauer gesagt: in der «Anordnung seines Stoffes in der Form einer <Geschichtsdarstellung>»<sup>5</sup> besteht —, sondern bezieht sich zugleich auch auf seine *Theologie*. Gewiß gibt man zu, daß sich Mk bei der Abfassung seines Evangeliums von bestimmten theologischen (etwa verkündigungs- oder missionstheologischen) bzw. christologischen Motiven hat leiten lassen, wie ebenso, daß es in seinem Evangelium bestimmte theologische Grundgedanken gibt,<sup>6</sup> aber man vermißt bei ihm ein *einheitliches* theologisches Konzept<sup>7</sup> und spricht ihm die theologische *Eigenständigkeit* weitgehend ab. Nach R. Pesch z. B., einem Hauptvertreter dieser Richtung, «melden sich» die «Theologien seiner Tradition . . . auch im neuen Kontext noch deutlich genug zu Wort, und Markus hat sie nicht in seine eigene Theologie umgegossen oder gepreßt».<sup>8</sup> Die eigene theologische «Leistung» des Mk sieht Pesch eigentlich nur «in der übergreifenden Komposition greifbar, mit welcher der Evangelist über die einzelnen Traditionen hinaus Spannungsbögen schafft, die das ganze Evangelium umfassen».<sup>9</sup>

Der Mangel an theologischer Eigenständigkeit zeigt sich bei Mk nach Pesch insbesondere in der *Christologie*.<sup>10</sup> «Man wird», so urteilt er, «nicht nur die Frage aufwerfen müssen, ob es überhaupt eine bzw. eine Christologie des Markus gibt, man wird vielmehr auch kaum anders antworten können als so: Markus hat keine erkennbar eigenständige christologische Konzeption, die Christologie seines Evangeliums ist wesentlich durch die Christologie seiner Traditionen bestimmt, die durch die Zusammenstellung und Mischung in einer Gesamtkomposition zu einem

<sup>4</sup> G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT, 8), Gütersloh 1974, 201.

<sup>5</sup> Pesch, Mk I, 16. Vgl. G. Theißen - Ph. Vielhauer, Ergänzungsheft zu: R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1979, 116; J. Roloff, *Das Markusevangelium als Geschichtsdarstellung*, in: *EvTh* 27 (1969) 73–93.

<sup>6</sup> Als theologische Grundgedanken des Markusevangeliums werden u. a. diskutiert: Geheimnistheorie, Inthronisationsschema, Satanskampf, Galiläa, Jüngerthematik. Vgl. dazu Theißen-Vielhauer, Ergänzungsheft, 117ff.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. die Feststellung von H. Räisänen, *Das «Messiasgeheimnis» im Markusevangelium*, Helsinki 1976, 168: «Sicher hat Markus eigene theologische Gedanken; sicher setzt er von sich aus neue Akzente. Aber ein irgendwie befriedigendes einheitliches Gesamtbild seiner Theologie läßt sich ohne gewaltsame Kunstgriffe des Interpretieren kaum gewinnen».

<sup>8</sup> Pesch, Mk I, 48.

<sup>9</sup> Pesch, Mk I, 59. Er unterscheidet näherhin drei «Spannungsbögen»: den des Weges Jesu, den aretalogischen und den der fortschreitenden himmlischen Offenbarung der Würde Jesu (aaO. 59–62).

<sup>10</sup> Vgl. dazu seinen Exkurs: «Das sogenannte Messias-Geheimnis und die markinische Christologie», in: R. Pesch, *Das Markusevangelium* (HTThK, 2/2), Freiburg-Basel-Wien 1984, 36–47.

Gesamtbild von Jesus Christus (1,1) verschmelzen».<sup>11</sup> Pesch begründet sein Urteil vor allem mit dem «Verzicht des Evangelisten auf redaktionellen Gebrauch christologischer Titel». An der einzigen Stelle, an der Mk einen Titel (nämlich Χριστός) benutze, sei er *nicht titular* verwendet.<sup>12</sup> Auch die vielfach als Beweis für die Eigenständigkeit der mk Christologie herangezogene *Theorie vom Messiasgeheimnis* lasse sich «nicht» als «eine redaktionelle Konstruktion des Evangelisten» bezeichnen.<sup>13</sup>

Nun mag es sicher grundsätzlich zutreffen, daß für Mk «die Christologie noch kein Bereich systematischer Reflexion geworden» ist.<sup>14</sup> Aber berechtigt dies schon zu der Behauptung, Mk habe bei seiner Darstellung «die Ursprungssituation christlicher Christologie» – und zwar sogar «noch stärker als sonst im NT» – einfach «konserviert»?<sup>15</sup> Wenn man speziell an die *christologischen Titel* denkt: Kann man aus der gewiß richtigen Beobachtung, daß Mk keine Titelchristologie «erzeugt»,<sup>16</sup> tatsächlich ohne weiteres folgern, es gebe bei ihm keinen «selbständigen» Titelgebrauch?<sup>17</sup> Die Art, wie Mk die aufgenommenen christologischen Titel verwendet, wie er z. B. einen Titel durch einen anderen expliziert, um auf diese Weise offensichtlich falsche bzw. einseitige christologische Vorstellungen der Tradition zu «korrigieren»,<sup>18</sup> mahnt zur Vorsicht mit derartigen Folgerungen, denn sie weist auf eine gegenüber der Tradition durchaus eigenständige christologische Konzeption des Evangelisten hin.

Dies soll in der folgenden Untersuchung beispielhaft am Titel «Sohn Gottes» aufgezeigt werden, der ohne Zweifel in der christologischen Konzeption des Evan-

<sup>11</sup> Pesch, Mk II, 40f.

<sup>12</sup> Pesch, Mk II, 41.

<sup>13</sup> Pesch, Mk II, 39.

<sup>14</sup> So Pesch, Mk II, 43.

<sup>15</sup> Pesch, Mk II, 44. Vgl. auch C. R. Kazmierski, *Jesus, the Son of God. A Study of the Marcan Tradition and its Redaction by the Evangelist* (FzB, 33), Würzburg 1979, der in seiner an sich recht beachtenswerten, wenn auch nicht immer ganz überzeugenden Untersuchung anhand der Sohnesbezeichnung die «basically conservative Christology» (aaO. 221) des Evangelisten Mk aufzuweisen versucht.

<sup>16</sup> Pesch, Mk II, 42.

<sup>17</sup> Pesch, Mk II, 42.

<sup>18</sup> Vgl. z. B. das Nebeneinander von Christus- und Menschensohn-Titel in der redaktionellen Komposition 8,27–31. Die dort in V. 31 von Mk an das Christusbekenntnis des Petrus (V. 27–30) angefügte 1. Leidensankündigung hat ganz offensichtlich die Aufgabe, dieses – zwar nicht falsche, aber, wenn isoliert gebraucht, nach Auffassung des Evangelisten mißverständliche – Bekenntnis im Sinne seiner Christologie «durch den Hinweis auf das Leiden, das Sterben und die Auferstehung des «Menschensohnes» zu korrigieren» (H. Zimmermann, *Jesus Christus – Geschichte und Verkündigung*, Stuttgart <sup>2</sup>1975, 67). Weitere Beispiele dieses mk Verfahrens sind: 9,2–10 und 14,61f (s. Näheres zu diesen Stellen in den weiteren Ausführungen).

gelisten eine entscheidende Rolle spielt<sup>19</sup> und deshalb nicht nur «vom Evangelisten favorisiert»<sup>20</sup> und, wie nachzuweisen ist, durchaus redaktionell verwendet wird,<sup>21</sup> sondern von ihm, wie schon die besondere Placierung am Anfang (1,1.11), in der Mitte (9,7) und am Schluß (15,29) anzeigt, sogar zum wichtigsten Strukturprinzip seiner gesamten Darstellung gemacht worden ist.<sup>22</sup>

### 1. Sichtung der Stellen

Explizit begegnet die Bezeichnung (ὁ υἱὸς (τοῦ) θεοῦ («[der] Sohn Gottes») außer in der Überschrift 1,1<sup>23</sup> und in der Akklamation des heidnischen Hauptmanns 15,39 nur noch im Dämonenbekenntnis 3,11 bzw. – mit dem Zusatz τοῦ ὑψίστου («des Höchsten») – 5,7. In der Frage des Hohenpriesters beim Prozeß Jesu 14,61 findet sich (neben ὁ Χριστός) der sachlich gleichbedeutende – und deshalb im folgenden mitzuberücksichtigende – Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ («der Sohn des Hochgelobten»). In der Taufperikope (1,9–11) sowie in der Verklärungsszene (9,2–8) erscheint die Bezeichnung als göttliche Proklamation, und zwar 1,11 in der Anrede-Form: σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός . . . («du bist mein geliebter Sohn . . .») und 9,7 in der Er-Form: οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός . . . («dieser ist mein geliebter Sohn . . .»). Auch diese Proklamationen sind in die Betrachtung miteinzubeziehen.<sup>24</sup>

Von diesen Stellen, an denen Gott Jesus «mein Sohn» nennt bzw. andere ihn als «Sohn Gottes» bezeichnen, sind jene Stellen zu unterscheiden, an denen der Ausdruck «(der) Sohn» im Munde *Jesu* selbst begegnet, nämlich zum einen das «joh

<sup>19</sup> Auch *Pesch*, Mk II, 41f erkennt die «christologische Leitfunktion», die dieser Titel «durch die Gesamtkomposition» des Evangelisten gewinnt, durchaus an.

<sup>20</sup> *J. Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (EKK, 2/1), Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen 1978, 60.

<sup>21</sup> *Gnilka*, Mk I, 60 schreibt drei Stellen der mk Redaktion zu: 1,1; 3,11 und 15,39. Anders *Pesch*, Mk I, 74, der behauptet, der Titel sei bei Mk «nirgends redaktionell gesetzt».

<sup>22</sup> Wie die Proklamationen (1,11; 9,7) bzw. die Akklamation (15,39) Jesu Christi als «Sohn Gottes» des näheren den Aufbau des MkEv bestimmen, legt u. a. *Zimmermann*, Jesus, 259–263 ausführlich dar.

<sup>23</sup> Der Zusatz «des Sohnes Gottes» in 1,1 gehört schon aufgrund der Bezeugung zum ursprünglichen Text; er fehlt nur in wenigen Handschriften. Zudem paßt er auch gut in den Kontext hinein, d. h. hier: in das (durch die Überschrift 1,1 insgesamt eingeführte) MkEv und dessen christologische Konzeption.

<sup>24</sup> Vgl. *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT, 83), Göttingen <sup>4</sup>1974, 281, Anm. 1.

klingende»<sup>25</sup> Wort 13,32, in dem «der Sohn» absolut steht: «Jenen Tag oder jene Stunde weiß niemand, weder die Engel im Himmel noch *der Sohn*, sondern nur der Vater»; zum anderen in 12,6 (innerhalb des Gleichnisses von den bösen Winzern) die Aussage, daß der Weinbergbesitzer zuletzt «seinen geliebten Sohn» (υἰὸν ἀγαπητόν) sandte, weil er dachte: «Meinen Sohn (τὸν υἰὸν μου) werden sie achten».<sup>26</sup> Da diese beiden Stellen<sup>27</sup> sich vom titularen Gebrauch «(der) Sohn Gottes» nicht ableiten lassen, sondern «sich aus dem nahen und einzigartigen Verhältnis Jesu zu seinem Vater» erklären,<sup>28</sup> wenngleich ihre Echtheit als authentische Herrenworte umstritten ist,<sup>29</sup> können sie im Rahmen unserer Untersuchung, bei der es allein um den Gottessohn-*Titel* gehen soll, außer Betracht bleiben.

## 2. Analyse der Stellen

Um das mk Verständnis dieses Titels und die Bedeutung, die ihm in der christologischen Konzeption des Evangelisten zukommt, in rechter Weise erfassen und bewerten zu können, gilt es, eine sorgfältige Analyse der in Frage kommenden Stellen durchzuführen und dabei jeweils zu untersuchen, ob der Titel aus der vorevangelischen Tradition übernommen oder von Mk selbst eingeführt ist. Diese Frage läßt sich nicht leicht und keineswegs in jedem Einzelfall unstreitig beantworten. Es dürfte sich empfehlen, im folgenden nach dem Grad der Sicherheit vorzugehen.

2.1 Mit Sicherheit geht die Einführung des Titels in 1,1 auf Mk zurück. Es handelt sich bei diesem Vers ja um die redaktionelle Überschrift, die der Evangelist seinem Werk vorangesetzt hat. Er gibt mit ihr den Lesern den (christologischen) Schlüssel zum Verständnis der gesamten Darstellung an die Hand, indem er sie von Anfang an nicht im unklaren darüber läßt, daß es im folgenden um die Verkündigung Jesu Christi als des *Sohnes Gottes* geht<sup>30</sup> und daß dementsprechend der – am Ende

<sup>25</sup> J. Ernst, Das Evangelium nach Markus (RNT), Regensburg 1981, 42.

<sup>26</sup> Hahn, Hoheitstitel, 281, Anm. 1 sieht nur zwischen dem absoluten «der Sohn» und dem Titel «Sohn Gottes» einen grundsätzlichen Unterschied gegeben. Dementsprechend rechnet er Mk 12,6a.b den Stellen zu, an denen es um den *Titel* geht.

<sup>27</sup> Vgl. dazu auch noch Mt 11,27 par Lk 10,22.

<sup>28</sup> R. Schmackenburg, Sohn Gottes, I, in: LThK<sup>2</sup> IX, 851–854, hier 852.

<sup>29</sup> Vgl. Schmackenburg, Sohn, 853.

<sup>30</sup> Die Frage, in welchem Sinn die Genitive Ἰησοῦ Χριστοῦ und υἱοῦ (τοῦ) θεοῦ zu verstehen sind, läßt sich mit Ernst, Mk, 33 so beantworten: «Das Ev von Jesus Christus, dem Sohn Gottes (Gen.obj.), hat eine Basis im Ev Jesu (Christi) (Gen.subj.)».

(15,39) vom heidnischen Hauptmann unter dem Kreuz zum Ausdruck gebrachte – Glaube an seine Gottessohnschaft die einzig adäquate Reaktion auf das Evangelium darstellt.<sup>31</sup>

2.2 Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich auch bei 3,11 und 15,39 um redaktionelle Bildungen des Evangelisten.

2.2.1 Für 3,11 ergibt sich dies schon aus der Tatsache, daß der Vers innerhalb eines mk Sammelberichts steht, welcher näherhin die VV. 3,7–12 umfaßt. «Der Sammelbericht bildet eine ideelle Einheit, die . . . völlig zu den Intentionen des Evangelisten paßt. Dieser hat den Bericht geschaffen, wobei er Motive aufgriff, die er auch sonst verwendet bzw. in seinen Wundertraditionen vorfand».<sup>32</sup> Dies gilt nun auch für die Bemerkung von 3,11, daß die unreinen Geister, wenn sie Jesus erblickten, vor ihm niederfielen und mit lautem Geschrei ausriefen: «Du bist der Sohn Gottes!» Mit dieser Bemerkung nimmt Mk ein Motiv auf, das sich so oder ähnlich mehrmals in seinen Wunderberichten findet, nämlich in 5,7, wo der Besessene von Gerasa mit lauter Stimme ruft: «Was habe ich mit dir zu tun, Jesus, du Sohn des höchsten Gottes?», sowie in 1,24, wo der in der Synagoge zu Kafarnaum an Jesus herantretende Mann mit dem unreinen Geist ausruft: «Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes!»<sup>33</sup> Außerdem ist zu beachten, daß sich unmittelbar an 3,11 eines der von Mk selbst gebildeten Schweigegebote anschließt (3,12: «Und er drohte ihnen sehr, ihn nicht bekannt zu machen»)<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Vgl. *Gnilka*, Mk I, 43: «Der Gottessohn als Bestimmung des schon zum Eigennamen gewordenen Jesus Christus und damit auch als Bestimmung des Evangeliums ruft das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz auf den Plan: «Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottessohn» (15,39). Es spannt sich ein Bogen vom ersten Satz zu dieser Confessio am Schluß. Sie beschreibt die adäquate Reaktion auf das Hören des Evangeliums Jesu Christi des Gottessohnes».

<sup>32</sup> *Gnilka*, Mk I, 133. Vgl. auch *W. Egger*, Frohbotschaft und Lehre. Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium (FTS, 19), Frankfurt 1976, 85–111; *E. Schweizer*, Das Evangelium nach Markus (NTD, 1), Göttingen 1983, 38. Nach *Pesch*, Mk I, 198 wird dagegen der Sammelbericht «bereits der vormarkinischen Tradition zugehören und im Zuge der Sammlung von Wundererzählungen gebildet worden sein».

<sup>33</sup> Es wird noch zu klären sein, ob es sich an den beiden Stellen jeweils um Tradition oder um Redaktion handelt, und ebenso, in welchem Verhältnis die Stellen zueinander stehen.

<sup>34</sup> Man kann im MkEv zwei Gruppen von «Schweigegebote» unterscheiden: 1. Die personengebundenen Schweigegebote an die Dämonen außerhalb von Wundergeschichten (1,34; 3,12) und die an die Jünger gerichteten (8,30; 9,9): Sie machen nach *Räsänen*, Messiasgeheimnis, 159ff bei Mk «das eigentliche Messiasgeheimnis» aus und stellen als solches «eine redaktionelle Konstruktion des Evangelisten» dar; vgl. auch *U. Luz*, Das Geheimnistmotiv und die markinische Christologie, in: ZNW 56 (1965) 9–30. Mk hat sich dabei allerdings – zumindest was die Dämo-

2.2.2 Daß 15,39 ebenfalls eine redaktionelle Bildung des Evangelisten sein dürfte, legen folgende Überlegungen nahe: Der Vers, der davon berichtet, daß der (beim Kreuz) Jesus gegenüber dabeistehende Hauptmann, «als er sah, wie er auf diese Weise (sein Leben) aushauchte», bekannte: «Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!», ordnet sich nur schwer in den Kontext der (im wesentlichen vorgegebenen<sup>35</sup> und relativ geschlossenen)<sup>36</sup> Kreuzigungserzählung (15,33–39) ein. Er hat keinen direkten Bezug zum unmittelbar vorangehenden V. 38, der vom Zerreißen des Tempelvorhangs handelt, sondern knüpft, wie die Formulierung in V. 39a zeigt, an die Darstellung des Todes Jesu von V. 37 («Jesus aber stieß einen großen Schrei aus und hauchte sein Leben aus») an.<sup>37</sup> Man fragt sich dann aber, wenn man auf den Geschehensablauf schaut, unwillkürlich, wie der Hauptmann (der im übrigen vorher ja noch gar nicht erwähnt worden ist) eigentlich dazu kommen kann, allein aus dem «Sehen» des «so» (οὐτως), d. h. unter großem Schrei, erfolgten Hinscheidens Jesu (V. 37) das Bekenntnis abzuleiten: «Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!» Doch selbst dann, wenn man mit J. Gnilka<sup>38</sup> annimmt, daß sich das «Sehen» des Hauptmanns auf die *gesamten* Vorgänge beim Tod Jesu (bes. auf die V. 33 erwähnte wunderbare Finsternis) bezieht,<sup>39</sup> bleibt ein ausgerechnet beim *Tod* Jesu ausgesprochenes Bekenntnis zu ihm als «Sohn Gottes» unverständlich, zumal im

---

nenstellen betrifft — offensichtlich auf traditionelle Darstellungsmotive gestützt (vgl. die vorgegebene Stelle 1,25, die dem Evangelisten als «Vorlage» für seine *redaktionell* gebildeten Schweigegebote an Dämonen gedient zu haben scheint). Das Geheimnis, das durch diese Schweigegebote, bis Ostern befristet (9,9), gewahrt bleiben soll, «gilt dem Wesen bzw. der Identität Jesu: Daß er der «Sohn Gottes» oder der «Christus» ist, muß verschwiegen werden. Diese Schweigegebote werden nicht übertreten» (*Räisänen*, Messiasgeheimnis, 159). 2. Die Geheimhaltungsgebote innerhalb von Wundergeschichten (1,44; 5,43; 7,36; auch 1,25): Sie gehören zur Topik derartiger Geschichten und dürften insgesamt traditionell sein; vgl. *Theissen*, Wundergeschichten, 143–154, bes. 152. Mk übernimmt sie aus der Tradition, ordnet sie allerdings in seine eigene christologische Konzeption ein, indem er «die zunächst auf Wunderwissen bezogenen Geheimhaltungsgebote auf die Person des Wundertäters bezieht» (vgl. 1,45; 5,20; 7,36f) und sie so «in die Linie der ... Schweigegebote an die Dämonen» rückt (*Pesch*, Mk I, 148).

<sup>35</sup> Eine genauere Bestimmung von Tradition und Redaktion in dieser Erzählung erscheint allerdings schwierig; es gibt dazu die unterschiedlichsten Vorschläge. Vgl. den Überblick bei *Ernst*, Mk, 463f; auch *J. Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (EKK, 2/2), Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen 1979, 310f.

<sup>36</sup> Vgl. *Pesch*, Mk II, 491f.

<sup>37</sup> Vgl. *Gnilka*, Mk II, 313; auch *Schweizer*, Mk, 193.

<sup>38</sup> *Gnilka*, Mk II, 313.

<sup>39</sup> Dafür kann in der Tat die besondere Stellung des Verses (am Ende des Abschnitts über die Kreuzigung Jesu!) sprechen.

Munde eines *Heiden*.<sup>40</sup> Im Hellenismus ist «Sohn Gottes» eigentlich eine «nur im Herrscherkult *geläufige* Prädikation»<sup>41</sup> gewesen.<sup>42</sup>

Nun hilft es m.E. auch nicht recht weiter, sondern verlagert nur das Problem, wenn man das Bekenntnis statt auf den «historischen» Hauptmann auf die Urgemeinde zurückführt und «Sohn Gottes» dann in einem anderen als dem exklusiv titularen Sinn versteht – in dem es die Leser des Mk (der das Bekenntnis bei dieser Voraussetzung ja ohne nähere Erläuterung aus der Tradition übernommen hätte) aufgrund der anderen mk «Sohn Gottes»-Stellen eigentlich nur verstehen konnten – und es etwa im Sinne der *passio-justi*-Tradition – «Sohn Gottes» wäre dann gleichbedeutend mit «Gerechter» (δικαιος) – nimmt.<sup>43</sup> Für ein solches Verständnis

<sup>40</sup> Freilich «wird der Hauptmann nicht ausdrücklich als Heide charakterisiert, doch ist das wohl selbstverständlich» (*Schweizer*, Mk, 194).

<sup>41</sup> *Pesch*, Mk II, 501. Vgl. *P. Wülfing v. Martitz*, υἱός, A, in: TWNT VIII, 335–340.

<sup>42</sup> Das Sohn-Gottes-Bekenntnis des heidnischen Hauptmanns mit der von ihm eventuell vertretenen θεῖος-ἄνθρωπος-Vorstellung (s. zu dieser Vorstellung die bei *Pesch*, Mk I, 281 angegebene Literatur) zu erklären, dürfte sich nicht empfehlen. Denn 1. weist diese Vorstellung – sofern es sie überhaupt in ausgeprägter Form gegeben hat (vgl. die kritischen Äußerungen von *E. Schweizer*, *Neuere Markus-Forschung in USA*, in: *EvTh* 33 [1973] 533–537, bes. 535f) – eher in eine spätere Zeit; 2. ist (zumindest in vorchristlicher Zeit) die «Verbindung von Gottessohnschaft und Bezeichnung als θεῖος, sofern sie auftritt, . . . akzidentell» (*Martitz*, TWNT VIII, 340); 3. wäre es recht unwahrscheinlich, daß ein Heide, der lediglich den (wenngleich unter wunderbaren Umständen erfolgenden) *Tod* eines Menschen sieht, ohne seine vorangegangenen Wundertaten zu kennen, zu einer solchen Feststellung gelangt.

<sup>43</sup> So z. B. *Pesch*, Mk II, 501f. Seiner Ansicht nach hat der *Hauptmann* Jesus als einen «ungerecht hingerichteten Märtyrer» beurteilt und dies beim Tod Jesu auch öffentlich zum Ausdruck gebracht; es sei dann die *Urgemeinde* gewesen, die «in ihrer von den *passio iusti*-Traditionen geprägten Passionsgeschichte» (vgl. darin z. B. die Anklänge an Weish 2,12–20; 5,1–7) dem heidnischen Hauptmann mit υἱός θεοῦ «ein Bekenntnis in den Mund legte, das trotz der historisierenden Distanzierung eine positive Interpretation im eigenen Traditionshorizont erlaubte»; im Horizont der vormk Passionsgeschichte diene dieses Bekenntnis des heidnischen Hauptmanns als «Aufforderung zur Umkehr an Jesu jüdische Gegner (vgl. 14,62)». Dazu ist zu sagen: 1. Die Vermutung, der (historische) Hauptmann habe Jesus als einen «ungerecht hingerichteten Märtyrer» öffentlich bekundet, ist reine Spekulation. 2. Es ist gewiß zuzugeben, daß in 15,39 deutliche Anklänge an Weish 2,12–20 bzw. 5,1–7 vorliegen – auch Weish 5,2 begegnet das Motiv des «Sehens», 5,4 die Verbindung des Demonstrativpronomens mit dem Präteritum («dieser war») und 2,18 die sich auf den (leidenden) Gerechten beziehende Bezeichnung «Sohn Gottes» (ohne Artikel!) –, doch bleibt zumindest zu fragen, warum die Urgemeinde dem heidnischen Hauptmann nicht statt des recht mißverständlichen (weil mit verschiedenen Vorstellungen behafteten) Ausdrucks «Sohn Gottes» die in Weish mindestens genauso wichtige Bezeichnung «Gerechter» (vgl. Weish 2,12.18; 5,1) in den Mund gelegt hat (wie Lk in 23,47!). 3. Das von *Pesch* angegebene Ziel der vormk Passionsgeschichte, die jüdischen Gegner durch dieses

und damit gegen eine exklusiv titulare Bedeutung von υἱὸς θεοῦ im Sinne eines akklamatorischen Christusbekenntnisses, wie es nun gerade für *Mk* vorauszusetzen sein dürfte, kann man sich jedenfalls weder auf die Artikellosigkeit berufen<sup>44</sup> – sie ist bei derartigen Bekenntnisformeln nicht ungewöhnlich (vgl. Mt 14,33; 27,43; Lk 1,35; Joh 10,36; auch Röm 1,4; 1 Kor 8,6; 12,3; Phil 2,11 u. ö.)<sup>45</sup> – noch auf die Form des Präteritums (ἦν).<sup>46</sup> Zwar entspräche ein präsentisches «dieser ist» zweifellos eher dem üblichen Prädikationsstil;<sup>47</sup> daß indes auch hier an ein akklamatorisches, «vollgültiges Bekenntnis»<sup>48</sup> gedacht ist, geht aus dem Beginn mit ἀληθῶς («wahrhaftig») hervor (vgl. Mt 14,33; Joh 4,42 u. a.).<sup>49</sup> Darf man ἀληθῶς auf dem Hintergrund der liturgischen Akklamation des «Amen» sehen,<sup>50</sup> «dann bestätigt der Hauptmann das Geschehene, mehr noch: Er macht es sich zu eigen. Dieses Geschehen aber ist der Tod Jesu. Auf Grund der Bestätigung kann er das Bekenntnis sprechen: «Dieser Mensch war Gottes Sohn». Der Evangelist will damit zum Ausdruck bringen, daß erst nach dem Tode Jesu und nach der Aneignung dieses Geschehens das irdische Leben Jesu als das des Sohnes erkannt und anerkannt werden kann».<sup>51</sup> Die Formulierung im Präteritum, durch die über den Tod Jesu hinaus sein irdisches Leben insgesamt als das des Sohnes Gottes bezeichnet werden soll, wird also gerade im Kontext des *MkEv* gut begrifflich. So spricht eigentlich alles dafür – jedenfalls nichts entscheidend dagegen –, auch 15,39 auf das Konto des Evangelisten zu setzen.

2.3 Ziemlich wahrscheinlich ist, daß auch das ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ in der Frage des Hohenpriesters bei der Gerichtsverhandlung gegen Jesus 14,61 auf *Mk* zurückgeht. Die Wendung ist erläuternde Apposition zum voranstehenden Χριστός-Titel.<sup>52</sup>

---

Bekenntnis zur Umkehr zu bewegen, hätte durchaus auch mit Hilfe anderer christologisch auszuwertender Begriffe angegangen werden können, wie gerade *Mk* 14,61f beweist.

<sup>44</sup> Vgl. aber etwa *Pesch*, *Mk* II, 500.

<sup>45</sup> Vgl. dazu *Schweizer*, *Mk*, 195.

<sup>46</sup> So aber z. B. *Ernst*, *Mk*, 474: «... das «war» spricht eindeutig gegen einen akklamatorischen Stil» und «ist ein Hinweis auf ein funktionales Verständnis» des Sohn-Gottes-Bekenntnisses. Vgl. auch *Pesch*, *Mk* II, 500.

<sup>47</sup> *Gnilka*, *Mk* II, 325.

<sup>48</sup> *Schweizer*, *Mk*, 195.

<sup>49</sup> Vgl. *Gnilka*, *Mk* II, 325, Anm. 95: «ἀληθῶς ist vermutlich akklamatorischer Stil».

<sup>50</sup> Vgl. *H. Schlier*, ἀμήν, in: TWNT I, 339–342, bes. 340f.

<sup>51</sup> *Zimmermann*, *Jesus*, 261.

<sup>52</sup> *Hahn*, Hoheitstitel, 288f versteht – im Anschluß an *F. Hauck*, Das Evangelium des Markus (THK NT, 2), Leipzig 1931, 178 – die Hohepriesterfrage σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ «im Sinne eines Hendiadyoin»; seiner Ansicht nach sind dabei «der Gottessohn – wie der Christostitel ... in ihrer ursprünglichen messianologischen Bedeutung vorausgesetzt».

Schon dadurch erweist sie sich als *sekundärer* Zusatz. Hinzu kommt aber, daß der Zusatz auf der Ebene der *vormk* Tradition nicht recht verständlich ist. Um eine «historische» Berichterstattung, d.h. um die Wiedergabe einer vom jüdischen Hohenpriester bei der Befragung Jesu tatsächlich gebrauchten Bezeichnung kann es sich ohnehin kaum handeln, da es für die Formulierung «Sohn des Hochgelobten» keinerlei jüdische Belege gibt,<sup>53</sup> ja bis heute nicht einmal der eindeutige (durch ein breiteres Belegmaterial gesicherte) Nachweis erbracht werden konnte, daß der Gottessohn-Titel im Judentum überhaupt eine messianische Bezeichnung darstellte.<sup>54</sup> Aber auch wenn man davon ausgeht, daß die Frage des Hohenpriesters in der *vormk* Tradition bereits im Sinne des *christlichen* Messiasbekenntnisses *kerygmatisch* überformt ist<sup>55</sup> – und dafür spricht die bejahende Antwort Jesu in 14,62 –,<sup>56</sup> bleibt das Nebeneinander *zweier* christologischer Titel immer noch recht unverständlich. Um das rechte, d. h. das christliche Messiasverständnis herauszustellen, bedurfte es neben dem eigentlichen Titel ὁ Χριστός nicht noch unbedingt zur Ergänzung des υἱός-Titels (vgl. Mk 8,29)! Die Annahme wiederum, die *vormk* Tradition (bzw. der *vormk* Erzähler) habe, im Wissen darum, daß der Messiasan-

<sup>53</sup> Belege gibt es nur für die Umschreibung *Gottes* als des Hochgelobten. Vgl. P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, II, München<sup>8</sup>1983, 51.

<sup>54</sup> Vgl. *Gnilka*, Mk II, 281. Man wird deshalb aber vorsichtig sein müssen, die Wendung «der Sohn des Hochgelobten» hier etwa im Sinne der Vorstellung vom ( *davidischen*) *Messiaskönig* zu deuten. So aber u. a. *Hahn*, Hoheitstitel, 287, nach dessen Ansicht «das Motiv der Gottessohnschaft in seiner ausgeprägten Form . . . im Bereich des palästinischen Spätjudentums sachlich zur königlichen Messianologie gehört». Vgl. ferner *Pesch*, Mk II, 437, der sich für die von ihm behauptete «vorchristliche Existenz des Sohn-Gottes-Titels im Zusammenhang von apokalyptischer ( *davidischer*) *Königsmessianologie*» immerhin auf 4 QpsDanA<sup>a</sup> stützen kann. Ob aber ein einzelner Beleg, zumal noch aus einer jüdischen Sektenschrift, ausreicht, um daraus zu folgern: «Gegen die Verbindung von «Messias» und «Sohn Gottes» im Munde des Hohenpriesters ist historisch also nichts mehr einzuwenden?»

<sup>55</sup> So z. B. *Gnilka*, Mk II, 281; *Ernst*, Mk, 443; *W. Grundmann*, χρίω, D, in: TWNT IX, 518–570, hier 520.

<sup>56</sup> Diese Antwort mit Jesu Bekenntnis zu seiner Messianität wird in der Tat nur verständlich, wenn man vom *christlichen* Messiasbegriff ausgeht. Offensichtlich war der urchristlichen Gemeinde (bzw. dem *vormk* Erzähler) sehr daran gelegen, gerade bei der Darstellung des Prozesses und der Verurteilung Jesu durch die Juden ein Selbstbekenntnis Jesu gleichsam als die Basis des eigenen *christlichen* Bekenntnisses zu ihm als dem Christus zu formulieren. Ähnlich sieht es *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».

spruch allein noch kein im Judentum todeswürdiges Verbrechen gewesen ist,<sup>57</sup> die Wendung «Sohn des Hochgelobten» vielleicht *deshalb* hinzugesetzt, um eine *genauere* Erklärung zu liefern für die jüdische Anklage gegen Jesus<sup>58</sup> bzw. für die «Blasphemie», derentwegen das Synedrium Jesus dann verurteilte (vgl. 14,64), dürfte sich nicht empfehlen. Der Kontext der vormk Passionsgeschichte weist zur Erklärung für die jüdische Anklage gegen Jesus zwar auf seine Kultkritik hin (vgl. 14,58),<sup>59</sup> aber nicht auf einen von ihm ausdrücklich erhobenen Gottessohn-Anspruch.

Während somit die Annahme einer bereits vor Mk erfolgten Einführung der Sohn-Gottes-Bezeichnung in die Frage des Hohenpriesters einige Schwierigkeiten bereitet, gibt es umgekehrt einen guten Grund, den Zusatz aufs Konto des Redaktors *Mk* zu setzen: Es gilt zu beachten, daß in der folgenden Antwort Jesu (14,62) noch ein weiterer Titel begegnet, nämlich der Menschensohn-Titel, der hier wahrscheinlich ebenfalls erst von Mk redaktionell eingefügt worden ist.<sup>60</sup> Damit stehen nun aber in 14,61f genau jene drei christologischen Prädikationen zusammen, mit deren Hilfe gerade Mk die Messianität Jesu umschreibt. Dabei legen für ihn die drei Prädikationen «einander aus: Messias ist Jesus als Sohn Gottes, und als solcher ist er der Menschensohn».<sup>61</sup> So ist es z. B. auch, wie früher schon angedeutet,<sup>62</sup> zu verste-

<sup>57</sup> Vgl. P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I, München<sup>8</sup>1982, 1017; G. Dalman, Die Worte Jesu, I: Einleitung und wichtige Begriffe, Darmstadt 1965 (= Leipzig<sup>2</sup>1930), 257; H. W. Beyer, βλασφημέω, in: TWNT I, 620–624, hier 622, Anm. 2.

<sup>58</sup> Vgl. Ernst, Mk, 443: «Der Erzähler will deutlich machen, unter welchem Vorwand Jesus von den Juden für schuldig befunden und an die Römer ausgeliefert worden ist».

<sup>59</sup> Vgl. Ernst, Mk, 443.

<sup>60</sup> Vgl. A. Subl, Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium, Gütersloh 1965, 54ff, der das Menschensohn-Wort Mk 14,62 näherhin als eine von Mk 13,26 beeinflusste Bildung des Evangelisten ansieht. M. Horstmann, Studien zur markinischen Christologie (NtA, 6), Münster 1969, 20 schließt sich Suhls These an. Auch nach ihr «stö- ren . . . die in der Antwort Jesu enthaltenen Vorstellungen vom erhöhten und vom kommenden Menschensohn den Zusammenhang, da es in der Verhandlung um den Anspruch Jesu geht, der χριστός zu sein, den er durch das feierliche ἐγώ εἰμι nur noch überspitzt und der ihm so den Vorwurf der βλασφημία einbringt (14,64). Diese Beobachtung veranlaßt . . . zu der Vermutung, daß die betreffenden Erweiterungen (14,62bc) auf Markus zurückgehen, der von der Intention geleitet war, die Paradoxie herauszuarbeiten, da Jesus – als Angeklagter vor dem Richter stehend – sein machtvolles Kommen zum Gericht als erhöhter Menschensohn androht. Für die Aussage vom kommenden Menschensohn dürfte dem Evangelisten Mk 13,26 als Vorlage gedient haben». Vgl. ferner C. Colpe, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, in: TWNT VIII, 403–481, hier 456; Ernst, Mk, 443 u. a.

<sup>61</sup> Grundmann, TWNT IX, 520.

<sup>62</sup> Siehe die Ausführungen in Anm. 18.

hen, daß der Evangelist in 8,31 auf das Χριστός-Bekenntnis des Petrus von 8,29 ebenso ein (redaktionell gebildetes) Menschensohn-Wort folgen läßt wie in 9,9 auf die Proklamation Jesu als υἱός Gottes von 9,7.<sup>63</sup> In beiden Fällen dient das Menschensohn-Wort ganz offensichtlich dem Evangelisten dazu, den jeweils vorangehenden Hoheitstitel zu explizieren (bzw. auch: im Sinne seiner Christologie zu «korrigieren»). Ähnlich dürfte es in 14,61f sein. Hier, an dieser so entscheidenden Stelle seines Evangeliums, will Mk zunächst noch einmal – wie ja auch schon in der Überschrift 1,1 – *beide* Hoheitstitel (Christus und Sohn Gottes) zusammen nennen, ehe er sie dann von Jesus selbst durch die Offenbarungsformel ἐγώ εἰμι (14,62a) in feierlicher Form bestätigen und durch das angefügte Menschensohn-Wort (14,62b), bei dem es diesmal bezeichnenderweise um den (zum Gericht) *kommenden* Menschensohn geht, explizieren bzw. interpretieren läßt. Diese «Interpretation» der Messiasfrage durch die eschatologische Menschensohnerwartung<sup>64</sup> läuft dabei nicht etwa auf «eine ausschließlich auf das endzeitliche Wirken Jesu bezogene Akzeptierung der Messiaswürde» durch Mk hinaus,<sup>65</sup> sondern soll zum Ausdruck bringen: Bei der Parusie Jesu als Menschensohn-Richter «wird das Selbstbekenntnis des erniedrigten Messias, welcher der Sohn Gottes ist, seine Bestätigung finden».<sup>66</sup>

2.4 Schwieriger zu beurteilen erscheint 5,7, also der Ausruf des Besessenen von Gerasa: «Was habe ich mit dir zu tun, Jesus, du Sohn des höchsten Gottes? Ich beschwöre dich bei Gott: Quäle mich nicht»! Aller Wahrscheinlichkeit nach war der Ausruf des Besessenen bereits integrierender Bestandteil der *vormk* Wunderperikope,<sup>67</sup> denn der Zug der «Gegenwehr der Dämonen» gehört zur Topik der-

<sup>63</sup> Beim Menschensohn-Wort 8,31 handelt es sich um die erste der drei Leidensankündigungen im MkEv (8,31; 9,30–32; 10,32–34), deren erste und dritte der in der mittleren enthaltenen Urform des Logions redaktionell nachgebildet sein dürften. Vgl. *Zimmermann*, Jesus, 263–267. Das Menschensohn-Wort 9,9 ist aus folgenden Gründen als redaktionell anzusehen: 1. wegen der typisch mk Formulierungen; 2. wegen der deutlichen Anklänge an die mk Leidensankündigungen; 3. aufgrund der Tatsache, daß es sich um eines der für Mk typischen Schweigegebote an die Jünger handelt, auf das der (ebenfalls typische) Hinweis auf das Jüngerunverständnis (V. 10) folgt. Vgl. *Horstmann*, Studien, 73f; *Gnilka*, Mk II, 40 u. a.

<sup>64</sup> *Hahn*, Hoheitstitel, 289.

<sup>65</sup> *Hahn*, Hoheitstitel, 24, der dies sogar schon für die frühe urchristliche Tradition postuliert (aaO. 181).

<sup>66</sup> *Ernst*, Mk, 443. Vgl. *Gnilka*, Mk II, 282; *Colpe*, TWNT VIII, 457.

<sup>67</sup> So wohl die meisten Ausleger. Zur offensichtlich komplizierten Vorgeschichte der Perikope s. die Ausführungen bei *Ernst*, Mk, 153f. Vgl. auch *Pesch*, Mk I, 282f und 292f; *Gnilka*, Mk I, 200ff.

artiger Wundergeschichten (vgl. 1,23f).<sup>68</sup> Die Frage ist nur, ob nicht die jetzige Bezeichnung «Sohn des höchsten Gottes» erst «von Markus an Stelle einer älteren Formulierung eingesetzt»<sup>69</sup> wurde.<sup>70</sup> Es ist in diesem Zusammenhang zu beachten, daß innerhalb der ähnlichen Perikope von der Heilung des Mannes mit dem unreinen Geist 1,24 in der Tat eine wohl *ältere* Formulierung, nämlich die Bezeichnung «der Heilige Gottes» (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ)<sup>71</sup> begegnet.<sup>72</sup> Sie steht dort näherhin in Parallele zu der Anrede «Jesus von Nazaret» (Ἰησοῦ Ναζαρηνῆ). Gerade das Nebeneinander dieser beiden Wendungen aber ist ein deutlicher Hinweis auf ihren palästinensischen Ursprung. Denn dieses Nebeneinander erklärt sich aus dem bei der Verbindung der Wendungen im Hebräischen entstehenden *Wortspiel*: Jeschua' Hanāsri (Jesus von Nazaret) – nezir ha-ælôhim (der Heilige Gottes).<sup>73</sup> Demgegenüber nimmt die in 5,7 erscheinende Wendung «Sohn des höchsten Gottes» (die in diesem Fall bezeichnenderweise nicht hinter dem vollen Namen «Jesus von Nazaret» steht, sondern eine Apposition zur einfachen Anrede «Jesus» bildet), wie schon angedeutet,<sup>74</sup> «auf einen Gottesnamen Bezug, der in der Auseinandersetzung des Judentums mit dem Griechentum seine Vorgeschichte hat . . . und im Neuen Testament verständlicherweise selten gebraucht wird».<sup>75</sup> Aber nicht nur dadurch

<sup>68</sup> Vgl. *Theissen*, Wundergeschichten, 66f; *Pesch*, Mk I, 84.

<sup>69</sup> *Schweizer*, Mk, 58. Vgl. *ders.*, υἱός, D, in: TWNT VIII, 364–395, hier 378f.

<sup>70</sup> Die Bezeichnung «Sohn des Höchsten» weist jedenfalls erst auf den Bereich des hellenistischen Judenchristentums hin. Vgl. *Hahn*, Hoheitstitel, 296f. Zur Verwendung der Gottesbezeichnung ὕψιστος im Heidentum bzw. in den jüdisch-heidnischen Mischkulturen s. *M. Hengel*, Judentum und Hellenismus (WUNT, 10), Tübingen 1973, 544ff. *Pesch*, Mk I, 287 erklärt den Titel in Mk 5,7 vom Kontext her: «. . . der Gerasener ist Heide, der den «höchsten Gott» kennt». *Pesch* beruft sich dafür auf die Tatsache, daß sich der Ausdruck «der höchste Gott» in der LXX «nur im Mund von Heiden» findet. Doch läßt sich daraus ohne weiteres auf die *Ursprünglichkeit* der Bezeichnung «Sohn des Höchsten» in Mk 5,7 schließen?

<sup>71</sup> Vgl. *O. Proksch*, ἅγιος, E, in: TWNT I, 101–112, hier 102; *Hahn*, Hoheitstitel, 235.

<sup>72</sup> Diese Formulierung paßt auch besser als die Bezeichnung «Sohn des Höchsten» in eine *Dämonengeschichte* hinein (und könnte deshalb ursprünglich auch in 5,7 gestanden haben), sagt sie doch aus, daß Jesus – gerade weil er ἅγιος τοῦ θεοῦ ist und damit «pneumatisches Wesen» hat – «dem Reich der Dämonen den Untergang bringt» (*Proksch*, TWNT I, 102). Vgl. *Pesch*, Mk I, 122, der in der Formulierung von 1,24 eine überbietende Parallele zu 1 Kön 17,18 sieht: «Jesus soll – im unfreiwilligen «Bekenntnis» des Dämons bzw. der Dämonen (ἡμῶν!) und so besonders wirkungsvoll – als der die atl. Gottesmänner überbietende eschatologische Prophet und Charismatiker, der die unreinen Mächte verderbende Heilige schlechthin dargestellt werden».

<sup>73</sup> Vgl. dazu *F. Mufson*, Ein Wortspiel in Mk 1,24?, in: BZ 4 (1960) 285f; *Gnilka*, Mk I, 77; *Schweizer*, TWNT VIII, 379; *ders.*, Mk, 24; *Pesch*, Mk I, 122; *Ernst*, Mk, 64.

<sup>74</sup> Siehe oben Anm. 70.

<sup>75</sup> *Gnilka*, Mk I, 204.

erweist sich die Wendung in 5,7 gegenüber der von 1,24 als jünger, sondern auch dadurch, daß sie nicht wie letztere gemäß semitischem Stil als Prädikatsnominativ, sondern als Vokativ (οὐὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου) verwendet wird.

Nun sind diese Beobachtungen freilich noch kein schlüssiger Beweis dafür, daß die Anrede «Sohn des höchsten Gottes» in 5,7 tatsächlich erst von *Mk* (anstelle einer älteren Bezeichnung) eingeführt worden ist. Man muß zumindest, wenn man dies behauptet, auch eine sinnvolle Antwort auf die Frage geben können, was denn den Evangelisten hier überhaupt zur Einführung gerade des Gottessohn-Titels veranlaßt haben mag.

Eine sinnvolle Antwort auf diese Frage läßt sich in der Tat finden, dann nämlich, wenn man den näheren Kontext der Perikope in die Betrachtung einbezieht. Die Perikope von der Heilung des Besessenen (5,1–20) steht bei *Mk* näherhin in der Mitte einer Dreiergruppe von Wunderberichten, die sachlich offenbar zusammengehören. Der Perikope voran steht der Bericht über die Stillung des Seesturms (4,35–41), ihr folgt die (aus zwei ursprünglich wohl selbständigen Wunderberichten zusammengesetzte) Perikope von der Heilung der blutflüssigen Frau und der Erweckung der Jairus-Tochter (5,21–43).<sup>76</sup> In allen drei Wunderberichten aber geht es um die Entfaltung des Nachweises der messianischen Vollmacht Jesu. «Jesus wird in sich steigender Abfolge als der Herr über die Naturgewalten, als Bezwingen gefährlicher Dämonen und als der Überwinder des Todes vorgestellt».<sup>77</sup> Von daher liegt die Vermutung nahe, daß *Mk*, um diese Aussageabsicht noch deutlicher zu unterstreichen, in den mittleren der drei Berichte jenen für seine Christologie so entscheidenden Gottessohn-Titel anstelle einer älteren Bezeichnung, die er offenbar als zu schwach empfand, eingeführt hat.<sup>78</sup>

Freilich scheint sich dann doch noch eine gewisse Schwierigkeit zu ergeben: An der anderen Stelle, an der *Mk* den Gottessohn-Titel als Dämonenbekenntnis redaktionell eingeführt hat, nämlich in Kap. 3, fügt er sofort nach dem Bekenntnis (3,11) den Hinweis auf das seiner Vorstellung vom Messiasgeheimnis entsprechende *Schweigegebot* an (3,12). Ein solches aber fehlt hier nicht nur, sondern die Perikope endet im Gegenteil sogar mit der betonten Aufforderung Jesu an den Geheilten, das

<sup>76</sup> Die drei Wunderberichte dürften dem Evangelisten bereits als Sammlung vorgegeben gewesen sein (vgl. *Ernst*, *Mk*, 147). Nach *Pesch*, *Mk* I, 277–281 gehörten zu dieser Sammlung auch noch die beiden Wunderberichte 6,32–44 und 6,45–51.

<sup>77</sup> *Ernst*, *Mk*, 148.

<sup>78</sup> Die damit gegebene Überbietung gegenüber der Tradition umschreibt *Schweizer*, *TWNT* VIII, 380 zutreffend so: «Was die Dämonen im Unterschied zu den Menschen schon wissen, ist ... die Tatsache, daß im Menschen Jesus der Sohn Gottes da ist».

Geschehene den Seinen zu *verkünden* (5,19), und der Bemerkung, daß dieser die Aufforderung befolgte und in der Dekapolis verkündete, was Jesus an ihm getan hatte (5,20). Zumindest die zuletzt genannte Bemerkung scheint von Mk selbst hinzugesetzt worden zu sein.<sup>79</sup> Es drängt sich dann aber die Frage auf: Wie ist die Einführung des Gottessohn-Titels ohne Schweigegebot, statt dessen sogar mit einem (sich zwar nicht direkt auf diesen Titel, aber durchaus auf Jesu Messianität beziehenden)<sup>80</sup> Verkündigungsauftrag mit der mk Vorstellung von der Wahrung des Messiasgeheimnisses zu vereinbaren? Könnte es nicht vielleicht doch so sein, daß der Titel *hier* schon von der Tradition vorgegeben war und Mk ihn einfach unreflektiert übernommen hat?

Hierzu ist zu sagen: Für Mk besteht zwischen einer Stelle wie 3,11f, an der im Zusammenhang mit Dämonenbekenntnissen von einem Schweigegebot die Rede ist (vgl. auch 1,34), und unserer Stelle, an der ein solches Gebot fehlt und statt dessen das Verkündigungsmotiv verarbeitet ist, deshalb kein Widerspruch, weil *beides* mit seiner christologischen Grundkonzeption durchaus in Einklang steht. Schon W. Wrede, der «Entdecker» der Theorie vom Messiasgeheimnis, stellte fest: «Jedes derartige Bekenntnis» — mag darauf ein Schweigegebot folgen oder nicht — «ist ein Zeugnis für Jesus, er empfängt damit in den Augen des Erzählers wie des Lesers eine Beglaubigung. Deshalb ist immer beides von Bedeutung: das Aussprechen der großen Wahrheit und das Verbot des Aussprechens . . . Der Evangelist hat zwei entgegengesetzte Motive, in seinem Bewußtsein aber stoßen sie sich nicht».<sup>81</sup> Ergänzend kann man noch hinzufügen, daß für Mk die Wahrung des Messiasgeheimnisses, der die Schweigegebote dienen, und die daneben erfolgende Durchbrechung des Geheimnisses, sei es trotz eines Geheimhaltungsgebotes (vgl. 1,44f; 7,35f) oder wie in 5,19 durch einen ausdrücklichen Auftrag zur Verkündigung, die beiden Seiten seiner Auffassung von den «geheimen Epiphanien» Jesu ausmachen.<sup>82</sup> Insofern kann man dann aber nicht sagen, weil hier auf das Bekenntnis des Besessenen unmittelbar *kein* Schweigegebot folgt, sondern im Gegenteil die ausdrückliche Aufforderung zur Verkündigung ergeht, spreche dies dafür, daß der Titel dem Evangelisten in diesem

<sup>79</sup> Auch *Schweizer*, Mk, 58f; *Gnilka*, Mk I, 202 u. a. halten 5,20 für mk Redaktion.

<sup>80</sup> Dies macht die Parallelität der Aussagen in V. 19 und V. 20 deutlich: Jesus ist deshalb der Messias, weil in *seinem* Wirken sich der *Kyrios* (= Gott) selbst offenbart!

<sup>81</sup> W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901 (<sup>4</sup>1969), 128.

<sup>82</sup> Den Gedanken der «geheimen Epiphanien» im MkEv hebt vor allem K. Kertelge, *Die Epiphanie Jesu im Evangelium (Markus)*, in: J. Schreiner - G. Dautzenberg (Hgg), *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, Würzburg 1969, 153–172, bes. 166ff im Anschluß an *Dibelius*, *Formgeschichte*, 232 hervor.

Fall bereits vorgegeben sei, da er damit keine Aussage im Sinne seiner eigenen Christologie machen wolle. Dies kann man eben deshalb nicht sagen, weil sich die Einfügung des Gottessohn-Titels bei Mk durchaus mit *beiden* Motiven verträgt: mit dem Motiv des Schweigegebots ebenso wie mit dem der Aufforderung zur Verkündigung.

Das bestätigt sich sofort, wenn man wieder auf die beiden anderen Wunderberichte im Kontext unserer Perikope schaut, die, wie bereits festgestellt, mit ihr einen sachlichen Zusammenhang bilden. In ihnen finden sich nämlich – und das ist sicher kein Zufall – sowohl das Motiv des *Schweigegebotes* als auch das (aus der Tradition übernommene?)<sup>83</sup> Motiv des *Jüngerunverständnisses*, das ebenfalls zur mk Vorstellung vom Messiasgeheimnis gehört.<sup>84</sup> So endet die Perikope von der Stillung des Seesturms mit dem Hinweis auf die das *Unverständnis* dokumentierende Kleingläubigkeit und Furcht der Jünger, die sich fragen, wer dieser sei, dem Wind und See gehorchen (4,40f). Der Bericht von der Heilung der blutflüssigen Frau und der Erweckung der Jairus-Tochter wiederum endet mit einem (zumindest im weiteren Sinn mit dem Messiasgeheimnis zu verbindenden)<sup>85</sup> *Geheimhaltungsgebot* (5,43). Gerade angesichts der sachlichen Zusammengehörigkeit der drei Perikopen dürfen nun aber die verschiedenen, in sie eingearbeiteten christologischen Motive nicht gegeneinander ausgespielt werden, sind sie doch – ungeachtet ob sie aus der Tradition stammen oder erst von Mk eingeführt sind – integrierende Bestandteile der *übergreifenden* Konzeption des Evangelisten. Da nun für diese Konzeption die Vorstellung von Jesus als dem *Sohn Gottes* konstitutiv ist und alle Einzelmotive, so divergierend sie auch zu sein scheinen, direkt oder zumindest indirekt mit dieser Vorstellung zusammenhängen, liegt um so mehr der Schluß nahe, daß in der Tat erst Mk selbst den Gottessohn-Titel in 5,7 eingeführt hat.

2.5 Es bleiben noch die beiden Proklamationen 1,11 und 9,7 zu besprechen. Was das Verhältnis der beiden Stellen zueinander betrifft, so darf man aufgrund der strukturellen Ähnlichkeit der Formeln οὐ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός bzw. οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, des in der synoptischen Tradition singulären Stilmittels der Himmelsstimme, des Motivs des «geöffneten Himmels» bzw. der überschattenden Wolke u. a. Gemeinsamkeiten wohl von einer (traditionsgeschicht-

<sup>83</sup> Vgl. *Räsänen*, Messiasgeheimnis, 119: «Die Rede vom Jüngerunverständnis ist nicht eine Erfindung des Markus»; auch *Pesch*, Mk II, 38.

<sup>84</sup> Auch das Unverständnis gilt ja «der Identität Jesu» (*Räsänen*, Messiasgeheimnis, 160). Vgl. zum Motiv auch *Wrede*, Messiasgeheimnis, 81–114.

<sup>85</sup> Siehe dazu oben die Ausführungen in Anm. 34.

lichen) Abhängigkeit zwischen ihnen ausgehen. Die folgende Analyse der beiden Stellen wird deshalb vor allem zu klären haben, wie diese Abhängigkeit in bezug auf die beiden Proklamationen näher zu bestimmen ist.

2.5.1 Zunächst zur Taufproklamation 1,11! M. Horstmann hält die Himmelsstimme bei der Taufe für sekundär und plädiert für die «Priorität der Wolkenstimme bei der Verklärung».<sup>86</sup> Ihrer Ansicht nach spricht dafür zunächst, «daß eine solche These gut in das theologische Schema paßt, wonach die Einsetzung Jesu zum Sohn Gottes in einer stufenweise erfolgten Reflexion von der Auferstehung in die Mitte und von daher an den Anfang der Geschichte Jesu verlegt wurde»,<sup>87</sup> aber auch noch ein weiteres Argument: «In der durch Stichwortzusammenhang hergestellten Einheit von Tauf- und Versuchungsgeschichte (1,10.12) nimmt sich die Himmelsstimme wie ein Fremdkörper aus, so daß man den Eindruck gewinnt, daß der Evangelist in V 11 den christologischen Gehalt dieser Perikopen zusammengefaßt wissen möchte. Jetzt haben Mk 1,9–13 die Funktion, den <Glaubenssatz> zu erläutern, daß Jesus der Sohn Gottes sei».<sup>88</sup> Gegen eine derartige Annahme spricht nach Horstmann «nicht der zweite Teil der Himmelsstimme ἐν σοὶ εὐδόκησα, denn die Form εὐδόκησα kann durchaus als ein gnomischer Aorist aufgefaßt werden, der die Summe aus einer Aussage zieht. Markus hebt also nicht auf die Frage ab, *wann* Jesus zum Sohn Gottes erklärt wurde, sondern er stellt die Tauf-Versuchungsgeschichte mit ihrer christologischen Zuspitzung in der Himmelsstimme programmatisch an den Anfang des Evangeliums, um den Lesern Jesus als den Sohn Gottes vorzustellen».<sup>89</sup>

Ohne Zweifel hat Horstmann die *Intention*, die der *Evangelist* mit der (bei ihm vor der Versuchungsgeschichte stehenden) Taufperikope<sup>90</sup> verbindet, durchaus richtig getroffen; es dürfte Mk in der Tat darum gehen, mit dieser Perikope, vor allem mit der darin enthaltenen Proklamation, zu zeigen, daß Jesus von Anfang an

<sup>86</sup> Horstmann, Studien, 91.

<sup>87</sup> Horstmann, Studien, 91 im Anschluß an W. Bousset, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus (FRLANT, 21), Göttingen 1967, 268, Anm. 2.

<sup>88</sup> Horstmann, Studien, 91.

<sup>89</sup> Horstmann, Studien, 91.

<sup>90</sup> Nach Pesch, Mk I, 87 gehörten Tauf- und Versuchungsszene «schon in vormarkinischer Tradition, wenn nicht ursprünglich, zusammen». Für einen vormk Zusammenhang plädieren u. a. auch A. Vögtle, Die sogenannte Taufperikope Mk 1,9–11. Zur Problematik der Herkunft und des ursprünglichen Sinns, in: EKK Vorarbeiten 4 (1972) 105–139, hier 106; Gnllka, Mk I, 56. Nach Ernst, Mk, 45 ist die «Frage, ob die Versuchungs- und Taufszene traditionsgeschichtlich zusammengehören oder ursprünglich selbständige Einheiten sind, . . . schwer zu beantworten».

der Sohn Gottes ist, als solcher von Gott selbst durch die Himmelsstimme beglaubigt und zu der ihm übertragenen Messiasaufgabe bestimmt.<sup>91</sup> Was allerdings das *traditionsgeschichtliche* Problem angeht, bleibt zu fragen, ob Horstmanns Annahme einer Ableitung der Taufproklamation von der Verklärungproklamation zutreffend ist. Ganz abgesehen davon, daß, wie später bei der Besprechung von 9,7 noch näher aufgewiesen werden soll, wichtige Indizien für die gegenteilige Annahme sprechen, d. h. für eine Abhängigkeit der Verklärungproklamation von der Taufproklamation,<sup>92</sup> wird man bezüglich der Taufperikope insgesamt auf jeden Fall sagen können: Gerade weil – wie Horstmann selbst hervorhebt – die jetzige Einheit von Tauf- und Versuchungsgeschichte nur durch Stichwortzusammenhang hergestellt ist,<sup>93</sup> hat man wohl davon auszugehen, daß die Taufgeschichte ursprünglich einmal selbständig existiert hat.<sup>94</sup> Das aber bedeutet dann zugleich: Es muß in ihr bereits von einer Himmelsstimme die Rede gewesen sein, denn ohne die deutende Himmelsstimme bliebe der ganze Vorgang unverständlich.<sup>95</sup>

Die Frage ist nur, ob diese Himmelsstimme in V. 11 ursprünglich nicht vielleicht *anders* gelautet hat als im jetzigen mk Zusammenhang. Die Frage legt sich vor allem deshalb nahe, weil der Proklamation in ihrer *jetzigen* Form eine *Kombination* zweier verschiedener Zitate aus dem Alten Testament zugrunde zu liegen scheint. Der 1. Teil der Proklamation (σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου) könnte auf Ps 2,7 zurückweisen; auch dort begegnet die Bezeichnung «mein Sohn» in Verbindung mit der Anredeform. Der 2. Teil der Proklamation weist offensichtlich auf das Gottesknechtlied Jes 42,1 zurück.

Eine Reihe von Exegeten geht nun davon aus, daß der ursprünglichen Fassung nur *eines* der beiden Zitate zugrunde lag. Aber welches? Bei der Beantwortung dieser Frage sind sich die genannten Exegeten keineswegs einig. Eine Gruppe plädiert für den Psalmvers als Basis der ursprünglichen Proklamation, eine andere spricht sich für das Jesajazitat aus.

<sup>91</sup> Vgl. *Ernst*, Mk, 42 und 44; *Zimmermann*, Jesus, 259.

<sup>92</sup> Damit ist keineswegs behauptet, daß die Verklärungperikope *insgesamt* von der Taufperikope abhängt. Grundsätzlich hat *Pesch*, Mk II, 77 durchaus recht, wenn er sagt: «Die Beziehungen zwischen Tauf- und Verklärungsgeschichte sind nicht im Sinne der Abhängigkeit der einen von der anderen (auf welcher Stufe von Tradition und Redaktion auch immer) zu lösen».

<sup>93</sup> Vgl. das verbindende Stichwort πνεῦμα (1,10.12).

<sup>94</sup> Vgl. dazu *Vögtle*, Taufperikope, 106.

<sup>95</sup> Dies gilt vor allem dann, wenn man mit *F. Lentzen-Deis*, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen (FfTS, 4), Frankfurt 1970, bes. 249–252 den Vorgang als «Deutevision» versteht, gehört doch zu einer solchen regelmäßigen das «Deutewort».

Zu der erstgenannten Gruppe gehört neben anderen<sup>96</sup> auch M. Dibelius.<sup>97</sup> Seiner Ansicht nach hat die Gottesstimme in V. 11 ursprünglich (in der »vorkanonischen Gestalt dieser Geschichte«) genauso wie in Ps 2,7 gelautet, also: «Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt!» Er beruft sich dafür auf Zeugen des D-Textes bei der Parallelstelle Lk 3,22. Jedoch dürfte diese Version für die *vormk*-Fassung des Wortes nicht in Frage kommen.<sup>98</sup> E. Schweizer wiederum nimmt den Satz so, wie er dasteht, als ursprünglich, versteht ihn dabei aber ebenfalls ganz auf dem Hintergrund von Ps 2,7.<sup>99</sup> Dieses Verständnis gilt für ihn umso mehr, als ein Targum zu Ps 2,7 den Zusatz *ḥābīb* (= ἄγαπητός) bietet. Doch selbst wenn man dies als hinreichende Erklärung für den Zusatz ἄγαπητός gelten lassen will, so bleibt immer noch das eigentlich wichtigere Problem ungeklärt, warum die im Ps vorkommende Legitimationsformel («heute habe ich dich gezeugt») weggelassen und statt ihrer die Erwählungsformel ἐν σοὶ εὐδόκησα angefügt worden ist. Die Ansicht Schweizers, auch die εὐδοκεῖν-Formel — ein «Ausdruck für göttliche Erwählung», der in Jes 42,1LXX fehle, dafür aber «seine beste Parallele im Davidslied» 2 Kön 22,20LXX habe<sup>100</sup> — zeige an, daß der Satz «in der Linie der von Ps 2,7 her bestimmten Erwartungen des davidischen Gottessohnes der Endzeit» stehe,<sup>101</sup> und weise des näheren auf eine Position hin, die «das irdische Wirken Jesu schon als die dem Davididen verheißene Regentschaft im Auftrag Gottes verstanden» habe,<sup>102</sup> überzeugt nicht ganz, weil sie zu vorschnell auf eine *Adoptionschristologie* hinausläuft.<sup>103</sup> Gegen ein

<sup>96</sup> Zu erwähnen ist außer E. Schweizer, dessen These im folgenden noch kurz beleuchtet wird, u. a. auch Ph. Vielhauer, Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums, in: *ders.*, Aufsätze zum Neuen Testament (ThB, 31), München 1965, 199–215, hier 205f.

<sup>97</sup> Vgl. seine Ausführungen in: *Dibelius*, Formgeschichte, 271.

<sup>98</sup> Siehe zur Kritik u. a. *Gnilka*, Mk I, 50. Ferner A. Vögtle, Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu, in: *J. B. Metz* u. a. (Hgg), *Gott in Welt* (= Fs. K. Rahner), I, Freiburg 1964, 608–667, hier 660: «Selbstverständlich kann man . . . nicht von der Lesart D bei Lk 3,22 her zugunsten einer ursprünglichen Anknüpfung an Ps 2,7 argumentieren. Denn sofern diese Lesart in Lk ursprünglich wäre, ginge sie zweifellos auf dessen Konto. Sie wäre durch die typisch lukanische Verwendung der Taufgeschichte bzw. durch deren Verknüpfung mit den ihr nachfolgenden Perikopen (Genealogie, Versuchung, Nazarethperikope) bedingt».

<sup>99</sup> Vgl. seine Ausführungen in: *Schweizer*, TWNT VIII, 369f.

<sup>100</sup> *Schweizer*, TWNT VIII, 370.

<sup>101</sup> *Schweizer*, TWNT VIII, 369.

<sup>102</sup> *Schweizer*, TWNT, VIII, 370.

<sup>103</sup> Daß Schweizer (wie viele andere) in der Tat von einer solchen *Adoptionschristologie* ausgeht (auch wenn ihm diese Bezeichnung «nicht ganz korrekt» [*Schweizer*, TWNT VIII, 368] erscheint), läßt er erkennen, wenn er auf den Zusammenhang unserer Stelle mit Röm 1,3f hinweist, wo seiner Ansicht nach «der Gottessohnstitel zunächst eine Funktion Jesu bezeichnet» (ebd.), und ausdrücklich hervorhebt, das im Zusammenhang mit Röm 1,3f «zur Adoption

adoptianisches Verständnis, wie es Ps 2,7 zweifellos zugrunde liegt, spricht indes schon die andere Formulierung: «*Du bist* mein Sohn» (statt: «Mein Sohn bist du»)<sup>104</sup>.

Ist somit die Annahme, Ps 2,7 bilde die Basis der ursprünglichen Proklamation innerhalb der Taufperikope, mit allzu großen Schwierigkeiten verbunden und daher wohl nicht haltbar, so hat demgegenüber die andere Annahme, *Jes 42,1* liege ursprünglich der Proklamation — und zwar der *ganzen*, also nicht nur ihrem zweiten Teil (!) — zugrunde, durchaus sehr viel für sich.<sup>105</sup> Allerdings weist der gängige LXX-Text eine etwas andere Formulierung auf. Nach J. Gnilka gibt es dann aber nur eine Alternative: Die Zitation «erfolgte ... entweder in Anlehnung an den masoretischen Text oder eine griechische Übersetzung, die auch Mt 12,18 überliefert wurde».<sup>106</sup>

Daß sich letzteres in der Tat nahelegt, hat vor allem J. Jeremias<sup>107</sup> anhand eines genauen Vergleichs zwischen Mk 1,11 und Mt 12,18 überzeugend aufgewiesen.<sup>108</sup> Die Übereinstimmungen sind deutlich erkennbar: An beiden Stellen finden sich der Zusatz ἀγαπητός und die εὐδοχεῖν-Formel; die Aussage «ich werde meinen Geist auf ihn legen» (θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν) fehlt zwar in Mk 1,11, aber wohl nur deshalb, weil bereits vorher, in 1,10, vom «Herabsteigen des Geistes auf ihn» aus-

---

Gesagte» gelte auch für Mk 1,11; nur sei «an dieser Stelle die Einsetzung in das Amt des endzeitlichen Königs schon auf die Taufe verlegt» (aaO. 370), während nach der Römerstelle «Jesus sein Amt als messianischer König über die Gemeinde Ostern angetreten habe» (aaO. 368).

<sup>104</sup> Vgl. dazu Vögtle, Erwägungen, 660: «Dort, nämlich in Ps 2,7 liegt der Ton der Aussage auf dem Sohnsein, genauer auf der Einsetzung in die Sohnschaft des königlichen Herrschers, und zwar auf die jetzt erfolgende Adoption zum Sohne ... Hier dagegen liegt der Ton auf dem σὺ, auf der Feststellung, daß dieser irdische, eben aus dem Wasser gestiegene Jesus der Sohn ist, an dem Gott Wohlgefallen fand». Ob bzw. wieweit hier antitäuferische Tendenzen eine Rolle spielen, läßt sich nicht sicher ausmachen.

<sup>105</sup> Als Vertreter dieser Ansicht können u. a. gelten: J. Jeremias, πᾶς θεοῦ, D, in: TWNT V, 698–713, hier 699; Chr. Maurer, Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums, in: ZThK 50 (1953) 1–38, hier 30ff; Habm, Hoheitstitel, 340; Vögtle, Erwägungen, 660f; Lentzen-Deis, Taufe, 191ff; J. M. Nützel, Die Verklärungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (FzB, 6), Würzburg 1973, 145; Pesch, Mk I, 92; Gnilka, Mk I, 50.

<sup>106</sup> Gnilka, Mk I, 50.

<sup>107</sup> Siehe Jeremias, TWNT V, 699.

<sup>108</sup> Jes 42,1 wird in Mt 12,18 näherhin in folgendem Wortlaut zitiert: ἰδοὺ ὁ πᾶς μου ὄν ἡρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν ... («Siehe, mein Knecht, den ich auserwählt habe, mein Geliebter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat; ich werde meinen Geist auf ihn legen ... »).

drücklich die Rede gewesen ist.<sup>109</sup> Der Unterschied zwischen den beiden Fassungen besteht dann eigentlich nur noch darin, daß es Mk 1,11 ὁ υἱός μου («mein Sohn») heißt, Mt 12,18 dagegen ὁ παῖς μου («mein Knecht»). Dies läßt daran denken, daß auch in der Taufproklamation ursprünglich anstelle des υἱός ein παῖς gestanden hat.<sup>110</sup> Mk 1,11 hätte dann in der Tat ursprünglich weder etwas mit Ps 2,7 zu tun gehabt noch wäre es ein Mischzitat aus Ps 2,7 und Jes 42,1 gewesen, sondern es wäre nur Jes 42,1 – und zwar mit dem παῖς-Titel – zitiert worden.

Ist diese These richtig – und es lassen sich für sie durchaus auch noch weitere Argumente (vor allem solche, die sich bei Berücksichtigung der anderen Fassungen der Tauf- und Verklärungs-Stimme ergeben) anführen –,<sup>111</sup> dann würde sich (nach Jeremias) bestätigen, daß die Bezeichnung Jesu als παῖς θεοῦ, die auch noch Apg 3,13.26; 4,27.30 begegnet,<sup>112</sup> «einer sehr alten (vormarkinischen) Überlieferungsschicht angehört»,<sup>113</sup> in der die Messianität Jesu noch wesentlich mit Hilfe der Vorstellung vom geistbegabten Gottesknecht aus Deuterocesaja gedeutet wird.<sup>114</sup>

Freilich: Wenn damit nun auch die Annahme berechtigt erscheint, daß die Gottesstimme bei der Taufe Jesus ursprünglich mit ὁ παῖς μου anredete und dadurch das Taufgeschehen als Erwählung Jesu zum geistbegabten Knecht Gottes im Sinne

<sup>109</sup> Vgl. *Jeremias*, TWNT V, 699: «die Himmelsstimme Mk 1,11 soll offenbar die Geistmitteilung (Mk 1,10) als Schrifteffüllung deuten. Wie so oft in at.lichen Zitaten, z B der rabb Lit, ist der Fortgang des Zitates: ἤθω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν . . . mitgedacht, aber nicht mitzitiert».

<sup>110</sup> So neben Jeremias u. a. auch *Hahn*, Hoheitstitel, 340; *Vögtle*, Erwägungen, 661; *Gnilka*, Mk I, 50. *Pesch*, Mk I, 92 spricht sich, obwohl er Jes 42,1 als «Grundlagentext» der Himmelsstimme ansieht, gegen die Annahme aus, παῖς sei «auf sekundärer Stufe . . . durch υἱός ersetzt» worden. Vgl. auch *U. Wilckens*, Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditions-geschichtliche Untersuchungen (WMANT, 5), Neukirchen <sup>3</sup>1974, 164.

<sup>111</sup> Vgl. dazu *Jeremias*, TWNT V, 699.

<sup>112</sup> Zu den παῖς-θεοῦ-Stellen in der Apg vgl. u. a. die (allerdings voneinander abweichenden) Darlegungen von *H. Conzelmann*, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHTh, 17), Tübingen <sup>5</sup>1964, 162f, Anm.4; *Wilckens*, Missionsreden, 163–168; *Hahn*, Hoheitstitel, 385ff; *M. Rese*, Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas (StNT, 1), Gütersloh 1969, 128–131; *J.-A. Bühner*, παῖς, in: EWNT III, 11–14, hier 13f.

<sup>113</sup> *Jeremias*, TWNT V, 699.

<sup>114</sup> Dabei enthält der παῖς-Begriff – gemäß den Gottesknechtliedern von Deuterocesaja – verschiedene Momente, also etwa keineswegs nur, wie *Hahn* anzunehmen scheint (vgl. bes. Hoheitstitel, 341, Anm. 5; 396), die Vorstellung vom eschatologischen Propheten (im Sinne der Mosetypologie), sondern durchaus auch (wenigstens implizit) die des «leidenden» Gottesknechtes. So ist z. B. zu erklären, daß wohl noch vor Mk an die von der Taufe des παῖς θεοῦ Jesus han-

der Erfüllung des prophetischen Gotteswortes Jes 42,1 deutete, so bleiben doch noch zwei Fragen zu beantworten: 1. Wie konnte es überhaupt zur Abänderung von παῖς in υἱός kommen? 2. Wer ist für diese Abänderung verantwortlich?

Die 1. Frage läßt sich relativ einfach beantworten. Der Ausdruck παῖς (hebr. *'ēbēd*) ist im Griechischen doppeldeutig: παῖς kann sowohl «Knecht» als auch «Kind» meinen. Von daher war es sehr leicht möglich, im Rahmen einer fortgeschrittenen Christologie, bei der «Sohn Gottes» mehr und mehr als der Titel galt, der die Einzigartigkeit Jesu adäquater und noch umfassender beschreiben konnte als «Knecht Gottes», aus der zweiten Bedeutung von παῖς (also «Kind») die Bezeichnung υἱός («Sohn») abzuleiten. Dafür, daß «Knecht» und «Sohn» in der Tat geradezu austauschbare Begriffe sind, gibt es nicht nur Belege in der LXX (vgl. Weish 2,13.18),<sup>115</sup> sondern findet sich auch in den Evangelien ein recht instruktives Beispiel, und zwar näherhin in der Perikope von der Heilung des Knechtes des heidnischen Hauptmanns, die in Mt, Lk und Joh überliefert ist: Während Mt 8,6 den Kranken als den παῖς des Hauptmanns vorstellt, heißt er Lk 7,2 δοῦλος («Knecht») und Joh 4,47 υἱός («Sohn»). Das mt παῖς (= *'ēbēd*) dürfte hier zweifellos die ursprüngliche Bezeichnung sein; aus der Doppeldeutigkeit von παῖς erklären sich dann ohne Schwierigkeiten die beiden anderen Bezeichnungen δοῦλος («Knecht») bei Lk bzw. υἱός («Sohn») bei Joh.<sup>116</sup>

Die 2. Frage, wer für die Abänderung von παῖς in υἱός verantwortlich ist, ob Mk selbst oder ein vormk Redaktor, ist wesentlich schwieriger als die 1. Frage zu beantworten. Für Mk könnten folgende Überlegungen sprechen:

1. Die drei Stellen, an denen Jesus als «Sohn Gottes» proklamiert bzw. akklamiert wird, also 1,11; 9,7 und 15,39, haben, wie wir schon bemerkten, für den Gesamtaufbau des MkEv strukturelle Bedeutung. Dabei variieren die Formulierungen jeweils in auffallender Weise: 1,11 steht die Proklamation in der Anrede-Form (gegen Jes 42,1, aber in Anlehnung an Ps 2,7!); 9,7 ist sie in der Er-Form gehalten; die Akklamation 15,39 schließlich weist ebenfalls die Er-Form auf, steht aber nicht wie die beiden göttlichen Proklamationen im Präsens, sondern im Präteritum, ist also als ein auf das gesamte irdische Leben Jesu zurückschauendes und dieses als das Sohnes Gottes anerkennendes Bekenntnis formuliert. Die aufeinander bezoge-

---

delnde Erzählung die Versuchungsgeschichte angeschlossen werden konnte, in der «schon das Leiden in der Gestalt der Versuchung auftaucht» (Maurer, Knecht, 32).

<sup>115</sup> Weitere Belege s. bei Dalman, Worte I, 226–230.

<sup>116</sup> Vgl. dazu S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 236; J. Gnllka, Das Matthäusevangelium (HThK, 1/1), Freiburg-Basel-Wien 1986, 300.

nen und insgesamt eine deutliche Steigerung markierenden Formulierungen sprechen für redaktionelle Bildung durch den Evangelisten.

2. Die Identifikation Gottesknecht-Gottessohn entspricht genau der *mk* Konzeption. Wie Chr. Maurer nachgewiesen hat, ist für Mk «Sohn Gottes» der Titel, der die Hoheit *und* die Niedrigkeit Jesu gleichzeitig auszudrücken vermag.<sup>117</sup> In diesem Titel vereinigen sich beim ältesten Evangelisten also zwei unterschiedliche Vorstellungen, die er auch sonst, wenngleich auf andere Weise, zusammenbringt, z. B. in 8,27–33, wie schon erwähnt, dadurch, daß er dort die Anführung des Hoheitstitels ὁ Χριστός im Petrusbekenntnis durch den Hinweis auf den leidenden Menschensohn ergänzt.

Nun werden auch im Zusammenhang mit 1,11 *beide* Vorstellungen deutlich miteinander verbunden. Selbstverständlich geht es Mk bei der Einführung des Gottessohn-Titels zunächst einmal darum, Jesus in seiner *Hoheit*, d. h. in seiner einzigartigen Beziehung zu Gott, zu kennzeichnen, als den, den Gott selbst als seinen «Sohn» beglaubigt hat, wobei das (im Gegensatz zu der jetzt deutlich anklingenden Adoptionsformel von Ps 2,7) betont an den Anfang gesetzte σὺ εἶ diese Sohnschaft als eine exklusive (ἀγαπητός!) und wohl auch schon in Richtung auf eine Wesensaussage zu verstehende<sup>118</sup> charakterisieren will.<sup>119</sup> Gleichwohl fehlt das *Niedrigkeitsmotiv* in diesem Zusammenhang keineswegs. Es kommt 1. dadurch zur Geltung, daß der Evangelist den Zusatz «mein Geliebter, den ich erwählt habe» aus Jes 42,1 und damit die Erinnerung an den *Gottesknecht*, dessen *Leiden* in den Gottesknechtliedern von Deuterocesaja eingehend dargestellt werden,<sup>120</sup> bewußt beibehält;<sup>121</sup> 2. dadurch, daß Mk (im Gefolge seiner Tradition) der Taufperikope sofort den Hinweis auf die Versuchung Jesu anfügt (1,12f), in der das kommende Leiden bereits erste Gestalt annimmt;<sup>122</sup> 3. dadurch, daß er die Taufperikope darüber hinaus an den Beginn jenes «Weges» stellt, der Jesus Christus, den Gottessohn (1,1), in das Leiden hineinführt.<sup>123</sup> Mk will also in der Tat *beides* sagen: Jesus – und nur er –

<sup>117</sup> Vgl. seine Ausführungen in: *Maurer*, Knecht, bes. 34: «Für Markus genügt es, den Titel Gottessohn zu verwenden, um Jesus nicht nur nach seiner Hoheit, sondern auch in seiner Verhüllung zu kennzeichnen».

<sup>118</sup> Vgl. *Grilka*, Mk I, 50; *Ernst*, Mk, 40 und 42.

<sup>119</sup> Vgl. *Vögtle*, Erwägungen, 660.

<sup>120</sup> Vgl. bes. Jes 52,13–53,12.

<sup>121</sup> Gerade bei Mk ist die «Gottesstimme . . . das Ja dazu, daß Jesus sein Messiasamt im Sinne des leidenden Gottesknechtes verstehe» (*Maurer*, Knecht, 32).

<sup>122</sup> Siehe dazu auch oben Anm. 114.

<sup>123</sup> Zusätzlich könnte man bei Mk auch noch an eine Interpretation des Taufgeschehens in Anlehnung an die Isaak-Typologie denken, näherhin an Gen 22,2 («Nimm deinen geliebten

ist als der Christus der Gottessohn — und er ist es immer schon —,<sup>124</sup> aber er ist zugleich der, welcher als Gottessohn dazu bestimmt ist (vgl. das  $\epsilon\nu\ \sigma\omicron\iota\ \epsilon\upsilon\delta\omicron\kappa\eta\sigma\alpha$ ), den irdischen Weg des Menschensohnes im Sinne des leidenden Gottesknechtes von Deuterocesaja zu gehen!

2.5.2 Wenden wir uns nun noch der Verklärungsproklamation 9,7 zu! Daß zwischen ihr und der Taufproklamation 1,11 ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang besteht, ist bereits gesagt worden. Näherhin wird man, wie ebenfalls bereits angedeutet wurde, davon auszugehen haben, daß nicht die Taufproklamation von der Verklärungsproklamation abhängig ist,<sup>125</sup> sondern daß die Entwicklung offensichtlich in die umgekehrte Richtung weist. Nach J. M. Nützel ist ein Indiz dafür vor allem «die Umsetzung vom Singular in den Plural in der Anrede», erscheint es doch «verständlicher, daß eine mit  $\sigma\upsilon\ \epsilon\bar{\iota}$  formulierte Stimme in pluralische Anrede umgesetzt wurde, als daß der umgekehrte Vorgang stattgefunden hätte».<sup>126</sup> Auch die Parallelen zu Mk 1,11 sprechen seiner Ansicht nach dafür, daß die Tendenz schon bei der Überlieferung der Taufvision selbst dahin ging, «aus der ursprünglich an Jesus gerichteten Stimme eine Offenbarung für die Umwelt Jesu zu machen»<sup>127</sup> (vgl. bes. Joh 1,33, wo der *Täufer* als Zeuge der Erscheinung genannt ist).

Aber nicht nur ist von einer *grundsätzlichen* Abhängigkeit der Himmelsstimme bei der Verklärung von der bei der Taufe erschallenden zu sprechen, sondern man kann sogar noch einen Schritt weitergehen und präzisierend sagen, daß in der *ursprünglichen* Fassung der *Verklärungssperikope* die Wolkenstimme offensichtlich *überhaupt noch nicht vorkam*, sondern erst sekundär — und zwar näherhin wohl erst *durch Mk selbst* — in die Perikope eingefügt worden ist.<sup>128</sup> Dafür sprechen u. a. folgende Erwägungen:

---

Sohn, den du liebst, den Isaak . . .»), wofür auch 12,6 zu sprechen scheint. Vgl. dazu *J. Blank*, Die Sendung des Sohnes. Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern Mk 12,1–12, in: *J. Gnilka* (Hg), Neues Testament und Kirche (= Fs. R. Schnackenburg), Freiburg-Basel-Wien 1974, 36, der allerdings die Wendung «der geliebte Sohn» als eine «traditionell vorgeprägte Formel» ansieht.

<sup>124</sup> *Zimmermann*, Jesus, 259.

<sup>125</sup> So aber *Horstmann*, Studien, 91.

<sup>126</sup> *Nützel*, Verklärungserzählung, 149.

<sup>127</sup> *Nützel*, Verklärungserzählung, 149.

<sup>128</sup> Vgl. vor allem *Nützel*, Verklärungserzählung, 144–152; *Ernst*, Mk, 259; ferner, wenn gleich vorsichtiger, *Schweizer*, Mk, 97f. Anders z. B. *H. Baltensweiler*, Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte (ATHANT, 33), Zürich 1959, 35; *U. B. Müller*, Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte, in: ZNW 64 (1973) 159–193, hier 185; *Pesch*, Mk II, 77; *Gnilka*, Mk II, 31; auch *Hahn*, Hoheitstitel, 338,

1. Die Wolkenstimme in 9,7b wird eingeleitet durch *καὶ ἐγένετο*. Diese Einleitung aber klingt sprachlich recht hart, insofern der voranstehende Halbvers 9,7a, wo von der Wolke die Rede ist, bereits ebenfalls mit *καὶ ἐγένετο* einsetzte; 9,7b gibt sich schon dadurch als eine sekundäre Ergänzung zu erkennen.

2. In der Taufperikope – und zwar schon in ihrer *ursprünglichen* Fassung – ist die Himmelsstimme für die Deutung des Geschehens unbedingt notwendig, dagegen wirkt die Wolkenstimme in der Verklärungserikope – vom Duktus der Erzählung her – neben dem Verwandlungsmotiv eigentlich überflüssig, wenn nicht sogar störend,<sup>129</sup> zumal auch schon durch das Auftreten des Elija – er dürfte ursprünglich *allein* (also ohne Mose!) genannt worden sein<sup>130</sup> (worauf noch seine Voranstellung vor Mose in V. 4 und ebenso das ganz auf Elija ausgerichtete Abstiegsgespräch 9,11ff verweisen) –<sup>131</sup> eindeutig klargemacht wird, wer Jesus ist: nämlich der Messias, der Bringer der Endzeit, vor dessen Anbruch die Erscheinung des wiederkehrenden Elija (nach Mal 3,23) als des «Künders der Endzeit»<sup>132</sup> steht (vgl. 9,11ff).

3. Im Unterschied zur Himmelsstimme in der ursprünglichen Fassung der Taufperikope, die wohl als ganze auf Jes 42,1 rekurriert und das Taufgeschehen als die Erfüllung ebendieses Prophetenwortes ausdeuten will, bringt die Wolkenstimme

---

nach dessen Ansicht allerdings auch bei der Verklärungsproklamation ursprünglich noch nicht vom «Sohn Gottes», sondern vom «Knecht Gottes» (Jes 42,1) die Rede gewesen ist.

<sup>129</sup> Vgl. H.-P. Müller, Die Verklärung Jesu. Eine motivgeschichtliche Studie, in: ZNW 51 (1960) 56–64, hier 56: «Jesu Selbstoffenbarung als himmlische Lichtgestalt spricht für sich und bedarf keiner Ergänzung durch Wolkenerscheinung und Himmelsstimme». Auch nach Baltensweiler, Verklärung, 35 bringt die Wolkenstimme «kein neues Element. Sie bestätigt lediglich, was durch die Ereignisse schon «gesagt» ist». Anders z. B. Gnilka, Mk II, 31, nach dessen Ansicht «die Szene ohne die Deutung der Himmelsstimme unverständlich bleibt».

<sup>130</sup> So schon Ch. Masson, La transfiguration de Jésus (Marc 9,2–13), in: RThPh 97 (1964) 1–14, hier 4f; vgl. auch Nützel, Verklärungserzählung, 134; etwas vorsichtiger Schweizer, Mk, 97.

<sup>131</sup> Im Unterschied zum ersten Teil des Abstiegsgesprächs (9,9f), der eindeutig mk ist, dürfte der zweite Teil (9,11ff), der von Elija und dem Menschensohn handelt, dem Evangelisten also schon im Zusammenhang mit der Verklärungserikope vorgegeben gewesen sein. Er war zur Deutung des Verklärungsgeschehens auch notwendig, denn: Ursprünglich ist Elija «ja Vorläufer des zum Gericht kommenden Gottes, nicht des Messias» (Schweizer, Mk, 99). R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT, 29), Göttingen <sup>9</sup>1979, 131; Horstmann, Studien, 57f; Ernst, Mk, 262 u. a. sehen die Verse 9,11ff als die Fortsetzung von 9,1 in der vormk Quelle an.

<sup>132</sup> Nützel, Verklärungserzählung, 170.

bei der Verklärung «keinen von den Schriften des Alten Bundes her zu gewinnenden Inhalt in die Erzählung» als solche ein.<sup>133</sup>

4. Das Gewicht bei der Wolkenstimme in 9,7 liegt eindeutig auf der Aufforderung «höret ihn!»; nur um dieser Aufforderung willen scheint die – im übrigen gegenüber 1,11 (wo ja noch der Zusatz  $\epsilon\nu\ \sigma\omicron\iota\ \epsilon\nu\delta\acute{o}\kappa\eta\sigma\alpha$  steht) stark verkürzte – Sohnesproklamation vorangesetzt worden zu sein. Die Aufforderung aber weist auf Dtn 18,15, wo ein «Prophet wie Mose» für die Endzeit angekündigt wird und wo die gleiche Aufforderung ergeht: «Auf ihn sollt ihr hören!» Da sich in der jetzigen Fassung der Verklärungspärikope noch weitere Anspielungen auf die Mosegeschichte, vor allem auf Ex 24,16 und 34,29–35 finden,<sup>134</sup> liegt der Schluß nahe, daß die Wolkenstimme mit der Aufforderung «höret ihn» durch den gleichen Redaktor eingefügt wurde, der die ursprüngliche Elija-Jesus-Erzählung *generell* mit Motiven aus der Mosetradition aufgefüllt hat. Nun ist zu beobachten, daß Mk auch in dem von ihm redaktionell gebildeten ersten Teil des Abstiegsgesprächs (9,9f) Anklänge an die Exodustradition bringt (vgl. 9,9 mit Ex 34,29).<sup>135</sup> Deshalb darf man *ihn* als den Redaktor ansehen, der die Mosemotive und damit auch die Wolkenstimme, deren Gewicht, wie gesagt, eindeutig auf der Aufforderung «höret ihn» liegt, in die Verklärungspärikope eingefügt hat.<sup>136</sup>

Mk will seinen Lesern – diese sind hier konkret angesprochen – sagen: Es kommt darauf an, Jesus zu hören bzw. auf ihn zu hören und seine Botschaft – gemeint ist damit die gesamte Botschaft des Evangeliums, besonders das, was in seinem 2. Teil (8,27–10,52) als Jüngerbelehrung dargeboten wird – anzunehmen,<sup>137</sup> denn Jesus ist jener Bringer der endgültigen Gottesoffenbarung im Sinne der alten

<sup>133</sup> *Nützel*, Verklärungserzählung, 146. Nach *Nützel* «legt sich weder eine Deutung von Jes 42,1 her, noch eine solche von Ps 2,7 her nahe. Die Prädikation Jesu als Sohn Gottes erhellt so gesehen nicht das vorab geschilderte Geschehen auf dem Berg. Vielmehr erhält der Gottessohnbegriff seinen Inhalt aus der Erzählung selbst».

<sup>134</sup> Das heben u. a. *Gnilka*, Mk II, 32; *Ernst*, Mk, 256ff deutlich hervor. Vgl. auch *Baltensweiler*, Verklärung, 108–111.

<sup>135</sup> Vgl. *Pesch*, Mk II, 77: «Die Schilderung des Abstiegs erinnert an Ex 34,29».

<sup>136</sup> Nach *Hahn*, Hoheitstitel, 337f stand das an Dtn 18,15 anklingende «Höret ihn» bereits in der Urfassung der Pärikope (zusammen mit dem ursprünglich wie in 1,11 «Knecht Gottes» lautenden Christustitel), spielte dort auch noch durchaus eine wichtige Rolle (als Deutung der «Bestimmung des irdischen Auftrags Jesu»), hat dagegen in der jetzigen Fassung «kaum noch eigenes Gewicht. Denn es geht vornehmlich um den Gottessohnstitel, der hier wahrscheinlich nur indirekt aus Ps 2,7 her stammt und aus der jüngeren Fassung der Taufgeschichte übernommen sein wird» (aaO. 310). Vgl. zur Kritik *Horstmann*, Studien, 89.

<sup>137</sup> *Zimmermann*, Jesus, 260.

Mosetradition,<sup>138</sup> aber — und das bedeutet nun doch eine Überbietung — er ist dies als der *Sohn Gottes*!<sup>139</sup>

Damit interpretiert Mk nun aber zugleich die gesamte Verklärungserpikope: «Die Wolkenstimme hat jetzt die Funktion, die Verklärung in die Gesamtwirklichkeit Jesu einzuordnen»;<sup>140</sup> anders formuliert: sie läßt die Verklärung zu einer *Offenbarungsszene* werden, die das fortsetzt, was in 1,11 bei der Taufe Jesu begann und seitdem das gesamte Evangelium bestimmt, nämlich die (fortschreitende) Enthüllung des Wesens und der Wirklichkeit dessen, den Gott selbst als seinen «geliebten Sohn» proklamiert hat.<sup>141</sup> Dabei weist die Tatsache, daß nur den drei auserwählten Jüngern hier Einblick in Jesu Gottessohnschaft gegeben wird, voraus auf jenes Offenbarungsgeschehen, von dem her sich *allen*, die hören und glauben, diese Gottessohnschaft letztlich erst erschließt, nämlich auf die Auferstehung Jesu. Was das Ostergeschehen *allen*, die (wie der heidnische Hauptmann unter dem Kreuz) «sehen» können, offenbaren wird (und was, so ist hinzuzufügen, bei der Parusie dann einmal universal sichtbar werden wird), das wird hier, bei der Verklärung, den drei auserwählten Jüngern *vorweg* bekannt gemacht.<sup>142</sup>

<sup>138</sup> Vgl. *Nützel*, Verklärungserzählung, 248: Dem Leser «wird durch den Anklang an Dt 18,15 im Zusammenhang mit der Verklärung Jesu und der Erscheinung des Mose, die um Jesu willen erfolgt und gerade dadurch Jesus über Mose hinaushebt, Jesu Stellung klargemacht. Jesus ist endgültiger, unüberbietbarer, vollmächtiger Künder des Heils- und Heiligkeitwillens Gottes. Seine Botschaft, die ja im Evangelium dem Leser vorgelegt wird, fordert gläubiges, bereitwilliges Horchen und Gehorchen». Auch *Schweizer*, Mk, 98.

<sup>139</sup> Vgl. *Gnilka*, Mk II, 36: «Als Gottessohn überbietet Jesus auch die Züge des erwarteten Endzeitprofeten». Auch *Blank*, Sendung, 33.

<sup>140</sup> *Nützel*, Verklärungserzählung, 148f.

<sup>141</sup> Der «Fortschritt» gegenüber 1,11 besteht nicht darin, daß auf die «Adoption» Jesu als «Sohn Gottes» nunmehr (vor der dann bei der Kreuzigung geschehenen eigentlichen «Inthronisation»; vgl. 15,39) die «Präsentation» erfolgt; so aber etwa *Vielbauer*, Erwägungen, 213; vgl. auch *Müller*, Absicht, 190f. Vielmehr wird man den «Fortschritt» in einer doppelten Verdeutlichung des Gottessohn-Begriffs sehen: «Dem Sohn Gottes eignen überirdischer Glanz und Größe, gleichzeitig aber ist er Vertreter und Künder des Gotteswillens, der die Menschen einfordert» (*Nützel*, Verklärungserzählung, 253), und das heißt letztlich: sie aufruft, ihm auf seinem «Weg» nachzufolgen (vgl. die besondere Betonung des Nachfolgedenkens im Kontext der Verklärungserpikope: 8,34; 9,38; 10,21.28.32.52).

<sup>142</sup> Insofern ist es zumindest mißverständlich, wenn *J. Schmid*, Das Evangelium nach Markus (RNT, 2), Regensburg <sup>1</sup>1963, 173 sagt, es handle sich bei der Verklärung weder um eine Voraussetzung der Parusie noch der Auferstehung. Selbstverständlich wird hier nicht die Auferstehung (bzw. die Parusie) als *Ereignis* vorweggenommen, wohl aber die (sich bei der Parusie vollendende) Auferstehung*offenbarung*. Vgl. *Nützel*, Verklärungserzählung, 254.

Damit ist nun aber zugleich auch schon angedeutet, daß die Gottessohnschaft Jesu bis Ostern grundsätzlich noch eine verhüllte, dem Geheimnis unterliegende ist und bleiben muß. Zwar wird in den Worten der Wolkenstimme selbst nichts über das *Leiden* Jesu gesagt.<sup>143</sup> Dennoch verbindet Mk auch an dieser Stelle wie ähnlich schon bei der Taufperikope das Moment der Herrlichkeit des Gottessohnes mit dem seiner Erniedrigung, seines Leidens. *Indirekt* geschieht dies durch die Aufnahme der Mosetradition in die Perikope, denn dadurch wird wieder an den Gottesknecht erinnert, vor allem an Jes 49, wo dem Gottesknecht ebenfalls die Rolle eines zweiten Mose zugeschrieben ist (vgl. bes. Jes 49,8.9).<sup>144</sup> *Direkt* aber geschieht es dadurch, daß Mk an die Verklärungsparikope das Abstiegsgespräch 9,9–13 anschließt, in dem sich das (bis Ostern befristete) Schweigegebot (V. 9), der Hinweis auf die Auferstehung des Menschensohnes von den Toten (V. 10) und die Diskussion um das Leiden des Menschensohnes und seines Vorläufers, des Elija redivivus (VV. 11–13), finden. So wird man im ganzen dem Urteil Chr. Maurers zustimmen: Wie schon «auf die Geistbegabung des erwählten Gottesknechtes» bei der Taufe in 1,13 «das Leiden in der Gestalt der Versuchung, auftaucht . . . , so steht auch die Verklärung unter dem Vorzeichen des Leidens».<sup>145</sup> Vor allem mit dem Schweigegebot 9,9 (in dem der Titel «Menschensohn» = «Gottesknecht» erscheint) werden «den Jüngern Sinn und Aufgabe der Sendung Jesu angedeutet. Deshalb wird hier auch vorwegnehmend die Auferstehung als die endgültige Lösung des Geheimnisses genannt», was allerdings «die Jünger, eben weil sie diesen besonderen Weg nicht erkennen, auch noch nicht verstehen können».<sup>146</sup>

### 3. Zusammenfassung und Auswertung der Ergebnisse

3.1 Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß mit großer Wahrscheinlichkeit *erst Mk den Titel «Sohn Gottes» in sein Evangelium eingeführt* hat. An zwei Stellen (1,11 und 5,7) ersetzt er damit vermutlich einen älteren Titel, an den übrigen Stellen scheint er den Sohn-Titel eingefügt zu haben, ohne daß ihm eine entsprechende christologische Bezeichnung in seiner Vorlage vorgegeben war. Sollte dies tatsächlich zutreffen, dann wird man schon von daher das Urteil, Mk vertrete «keine eigenständige

<sup>143</sup> Schmid, Mk, 172. Allerdings könnte wie in 1,11 bei ἀγαπητός ein zumindest versteckter Hinweis auf Gen 22 vorliegen. Vgl. Blank, Sendung, bes. 36ff.

<sup>144</sup> Vgl. Pesch, Mk II, 77.

<sup>145</sup> Maurer, Knecht, 32.

<sup>146</sup> Maurer, Knecht, 33.

Titelchristologie und . . . auch kein eigenständiges christologisches, seine Traditionen korrigierendes Konzept»,<sup>147</sup> so nicht mehr aufrechterhalten können.

Gewiß ist nicht zu leugnen, daß der Sohn-Gottes-Titel schon vor Mk auf Jesus angewendet worden ist; er findet sich ja z. B. schon in dem in Röm 1,3f verarbeiteten vorpaulinischen Bekenntnissatz,<sup>148</sup> ebenso in der Logienquelle, näherhin dort in der Versuchungsgeschichte, in der der Teufel Jesus mit den Worten anredet: «Wenn du (der) Sohn Gottes bist, dann sprich, daß diese Steine zu Brot werden!» (Mt 4,3 par Lk 4,3), bzw.: «Wenn du (der) Sohn Gottes bist, dann stürze dich hinunter!» (Mt 4,6 par Lk 4,9).<sup>149</sup> Man darf sogar vermuten, daß die Anwendung dieses Titels auf Jesus gerade im hellenistischen Bereich, auf den ja das MkEv weist, schon recht früh eingesetzt hat.<sup>150</sup> Aber gerade wenn diese Vermutung stimmt, wird einsichtig, warum Mk den Titel überhaupt – und sogar noch bevorzugt – in sein Evangelium eingeführt hat: Der seinen Adressaten bekannte Titel stellte für ihn «die große Formel» dar, «in der sich das Wesen des Jesus Christus für den Glauben der heidenchristlichen Gemeinde zusammenfaßte». <sup>151</sup> Dabei hat Mk verschiedene in der Gemeinde umgehende Vorstellungen in den Gottessohn-Titel integriert.<sup>152</sup>

<sup>147</sup> Pesch, Mk II, 43.

<sup>148</sup> Vgl. zu dieser Stelle außer den einschlägigen Kommentaren zum Römerbrief u. a. auch Hahn, Hoheitstitel, 251–258; ders., υἱός, in: EWNT III, 912–937, hier 920; Schweizer, TWNT VIII, 367f; M. Theobald, Dem Juden zuerst und auch dem Heiden, in: P.-G. Müller - W. Stenger (Hgg), Kontinuität und Einheit (= Fs. F. Mußner), Freiburg-Basel-Wien 1981, 376–392 (mit weiteren Literaturangaben 376, Anm. 1 und 2); J. Zmijewski, Paulus – Knecht und Apostel Christi. Amt und Amtsträger in paulinischer Sicht, Stuttgart 1986, 146ff.

<sup>149</sup> Zur Versuchungsgeschichte in Q vgl. u. a. P. Hoffmann, Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle, in: BZ 13 (1969) 207–223; Schulz, Q, 177–190; A. Polag, Die Christologie der Logienquelle (WMANT, 45), Neukirchen 1977, 146–151; D. Zeller, Die Versuchungen Jesu in der Logienquelle, in: TThZ 89 (1980) 61–73; Hahn, EWNT III, 918.

<sup>150</sup> Ob bzw. wieweit die Gnosis oder die θεῖος-άνθρωπος-Vorstellung dabei eine Rolle gespielt haben, ist nicht sicher auszumachen. Vgl. Gnlika, Mk I, 60f, der – im Anschluß an Martitz, TWNT VIII, 335–340 – für die Berufung auf die θεῖος-άνθρωπος-Vorstellung zu Recht zur Zurückhaltung mahnt. Nicht so zurückhaltend äußert sich Hahn, Hoheitstitel, 292ff; dagegen etwas vorsichtiger in: ders., EWNT III, 917: «Am ehesten wird man damit rechnen dürfen, daß eine bereits vorgegebene, aus atl.-jüd. Überlieferung erwachsene Bezeichnung Jesu als Gottessohn durch hellenistische Komponenten ergänzt worden ist . . .».

<sup>151</sup> Bousset, Kyrios, 55.

<sup>152</sup> Vgl. Gnlika, Mk I, 63: «Jesus ist für ihn Sohn Gottes sowohl als charismatischer Wundertäter (3,11) als auch als königlicher Messias und endzeitlicher Heilbringer (15,39; vgl. 32)». Gnlika geht allerdings davon aus, daß diese verschiedenen Vorstellungen schon in den vormk Überlieferungen «mit dem Gottessohntitel bedacht» worden sind.

3.2 Das eigentlich *Neue und Eigenständige* ist indes darin zu sehen, daß Mk den Titel «Sohn Gottes» in eine bemerkenswerte *Dialektik* hineingestellt hat: Auf der einen Seite verwendet er ihn (in Anlehnung an die christologischen Vorstellungen seiner Tradition) als ausgesprochenen *Hoheitstitel*, ja macht ihn dadurch, daß er ihn deutlich in Richtung auf eine Wesensaussage interpretiert,<sup>153</sup> zu der Prädikation, welche Jesu «einzigartiges Gottesverhältnis . . ., das vergleichbare Relationen anderer in den Schatten stellt», umschreibt.<sup>154</sup> Auf der anderen Seite verbindet er mit dem Titel den *Leidensaspekt*. Dies zeigt sich darin, daß er in der Taufperikope die (ältere) Vorstellung vom (leidenden) Gottesknecht aus Deuterocesaja beibehält und ähnlich im Zusammenhang mit der Verklärungssperikope betont auf das Leiden des Menschensohnes hinweist (vgl. 9,9–13); es zeigt sich aber auch an den Schweigegeboten, die er den Dämonenbekenntnissen beifügt, kommt aber vor allem darin zum Ausdruck, daß er Jesus erst in der Stunde seiner Verurteilung zum Tode vor dem Synedrium sich feierlich zu seiner Gottessohnschaft bekennen läßt und dem heidnischen Hauptmann unter dem Kreuz das Bekenntnis in den Mund legt: «Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!»

Dies entspricht der besonderen, auch im (übergreifenden) Konzept vom Messiasgeheimnis sichtbar werdenden christologischen Grundauffassung des ältesten Evangelisten: Nach Mk ist Jesus zwar von Anfang an (ja immer schon) der Sohn Gottes (vgl. 1,1), aber als solcher muß er den messianischen «Weg» der Erniedrigung und des Leidens gehen. Deshalb kann auch seine Gottessohnschaft – obwohl sie im Laufe der im Evangelium dargestellten Geschehnisse immer mehr verdeutlicht wird – letztlich erst dann voll erkannt und im Glauben anerkannt werden, wenn Jesus seinen von Gott bestimmten «Weg» durch Tod und Auferstehung vollendet hat. Alles in allem: es ist eine sehr bemerkenswerte und durchaus eigenständige christologische Konzeption, die sich im mk Gebrauch des Sohn-Gottes-Titels widerspiegelt.

<sup>153</sup> Vgl. das  $\sigma\upsilon\ \epsilon\dot{\iota}\mu\iota$  in 1,11, das  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{o}\varsigma$  (= «einzig») in 1,11 und 9,7, aber auch die Offenbarungsformel  $\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \epsilon\dot{\iota}\mu\iota$  in 14,62. Allerdings fehlt bei Mk der Präexistenzgedanke. Vgl. *Vielbauer*, *Erwägungen*, 200; *Schweizer*, TWNT VIII, 380; *Gnilka*, Mk I, 62.

<sup>154</sup> *Gnilka*, Mk I, 62.