

# Die Danielrezeption im Markusevangelium

Von der Theologischen Fakultät  
der Universität Leipzig angenommene

DISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades

DOCTOR THEOLOGIAE (Dr. theol.)

vorgelegt von

Dipl. theol. Sebastian Ziera

geb. am 25.04.1979  
in Annaberg-Buchholz

Gutachter:

Prof. Dr. Marco Frenschkowski

Prof. Dr. Jens Herzer

Tag der Verteidigung: 04.02.2019

2019

urn:nbn:de:bsz:15-qucosa2-354404

## Vorwort

Diese Arbeit wurde im Juli 2018 der Ev. Theol. Fakultät an der Universität Leipzig als Dissertation vorgelegt.

Die Idee für diese Arbeit entstand bei einem Kaffee mit Michaela Engelmann, die damals als Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Neutestamentliche Wissenschaft tätig war. Für den Kaffee und den Auftakt gilt mein Dank.

Von 2013 bis 2018 bekam die Arbeit ihre jetzige Form. Über verschiedene Lebensphasen (Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Neues Testament/Vikariat in Brandis-Beucha/Pfarramt in der St. Martinskirchgemeinde Oberlungwitz) hinweg begleitete mich die Ausarbeitung.

Besonderes dankbar bin ich dabei meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Marco Fenschkowski, für sein ununterbrochenes Interesse an der Arbeit, für seine weitreichenden Anregungen und vor allem für seine zahlreichen Literaturhinweise. Herrn Prof. Dr. Jens Herzer als Zweitgutachter danke ich vor allem für seinen wachen Blick auf den Aufbau und das Konzept der Arbeit. Weiteren Dank gilt meinen Freunden vom Institut für aufbauende Gespräche und manchen weiterbringenden Rat.

Die Arbeit wurde neben der verantwortlichen Tätigkeit als Pfarrer z.A. in Oberlungwitz fertiggestellt. In Pfarrer i.R. Klaus Franke und in Pfarrer i.R. Traugott Lucke habe ich zwei sehr umsichtige Korrekturleser gefunden: Danke für das aufmerksame Lesen. Einen besonderen Dank gilt Claudia Leibl und Hinnerk Peitmann, die mich ermunterten und bestärkten, die Arbeit abzuschließen.

Leipzig im Oktober 2019

Sebastian Ziera

# Inhalt

Einleitung .....	9
1 Die Rezeption des Danielbuches im MkEv – erste Beobachtungen und forschungsgeschichtliche Einordnung .....	13
1.1 Tendenzen der Markusforschung .....	15
1.2 Die Danielrezeption im Markusevangelium: forschungsgeschichtliche Aspekte und methodische Perspektiven .....	19
2 Intertextualität als methodische Perspektive .....	29
2.1 Intertextualität .....	29
2.2 Dialogizität und Intertextualität: das poststrukturalistische Modell .....	31
2.2.1 Michail Bachtin .....	31
2.2.2 Julia Kristeva .....	33
2.3 Spuren im Text: das textorientierte Modell .....	35
2.4 Zusammenfassung .....	37
3 Markierungsdeutlichkeit .....	39
3.1 Nichtmarkierte Intertextualität .....	39
3.2 Markierte Intertextualität .....	41
3.3 Kriterien für eine intertextuelle Bezugnahme .....	42
4 Textsignale .....	47
4.1 Mittel der Markierung .....	47
4.1.1 Markierung durch graphemische Interferenzen .....	47
4.1.2 Markierung durch linguistische Codewechsel .....	49
4.1.3 Markierung durch Thematisierung der Intertextualität .....	50
4.1.4 Identifizierung bzw. Benennung des Referenztextes ..	50
4.1.5 Onomastische Markierungen .....	51

4.2	Quantität	52
4.2.1	Frequenz	53
4.2.2	Proportion	54
4.2.3	Distribution	54
4.3	Position	55
5	Intertextualität: Zwischen Zitieren und Thematisieren	57
5.1	Palintextualität bzw. palintextuelle Beziehung & Demotextualität bzw. demotextuelle Beziehung	57
5.2	Metatextualität bzw. metatextuelle Beziehung & Thematextualität bzw. thematextuelle Beziehung	60
5.3	Hypertextualität bzw. hypertextuelle Beziehung & Similtextualität bzw. similtextuelle Beziehung	61
6	Fazit	65
7	Vorbetrachtungen zum Danielbuch	67
7.1	Die Apokalyptik	67
7.2	Das Danielbuch	72
7.3	Die Visionsberichte	75
7.3.1	„Die Vision vom Standbild“ (Dan 2)	76
7.3.2	„Die Vision von den vier Tieren und vom Menschensohn“ (Dan 7)	77
7.3.3	„Die Vision von Widder und Ziegenbock“ (Dan 8)	79
7.3.4	„Die Erklärung der Siebzig Jahrwochen“ (Dan 9)	80
7.3.5	„Die Schlussvision über die Geschichte“ (Dan 10–12)	83
8	Danielrezeption auf der Potenzierungsstufe: Mk 13	87
8.1	Mk 13: Der Text	87
8.2	Textabgrenzung	91
8.3	Gattungsanalyse	93
8.3.1	Der apokalyptische Charakter der Endzeitrede in Mk 13	94
8.3.2	Der testamentarische Charakter der Endzeitrede	98
8.3.3	Zusammenfassung	100
8.4	Strukturanalyse	101
8.5	Tradition und Redaktion	107

8.5.1	Indizien für eine Verarbeitung von Traditionsgut . . .	108
8.5.2	Traditions- und Redaktionsanalyse nach R. Pesch . . .	111
8.5.3	Traditions- und Redaktionsanalyse nach E. Brandenburger. . . . .	114
8.5.4	Zusammenfassung. . . . .	117
8.5.5	Die Flugblatthypothese . . . . .	118
	<i>Exkurs: Die Caligula-Krise</i> . . . . .	121
8.5.6	Kritische Betrachtung der Flugblatthypothese. . . . .	126
8.5.7	Tradition und Redaktion des Tempelwortes (Mk 13,1f.) . . . . .	134
8.5.8	Zusammenfassung: Tradition und Redaktion. . . . .	138
8.6	Der Standpunkt des Evangelisten . . . . .	139
8.7	Ertragssicherung. . . . .	144
8.8	Synchrone Analyse von Mk 13. . . . .	147
8.8.1	Das Tempelwort (Mk 13,1f.) . . . . .	147
8.8.2	Intertextueller Vergleich: Das Tempelwort (Mk 13,1f.) . . . . .	151
8.8.3	Die Schülerfrage (Mk 13,3f.) . . . . .	152
8.8.4	Intertextueller Vergleich: Die Schülerfrage (Mk 13,3f.) . . . . .	155
8.8.5	Die Darstellung der zukünftigen Geschichte (Mk 13,5–27) . . . . .	157
8.8.5.1	Erste Paränese (Mk 13,5f.) . . . . .	158
8.8.5.2	Erste Geschichtsetappe (Mk 13,7f.) . . . . .	159
8.8.5.3	Zweite Paränese (Mk 13,9–13) . . . . .	161
8.8.6	Intertextueller Vergleich: Die Darstellung der zukünftigen Geschichte (Mk 13,5b–13) . . . . .	163
8.8.7	Tage nie dagewesener Bedrängnis (Mk 13,14–20) . . . . .	168
8.8.8	Das endzeitliche Zeichen (Mk 13,14) . . . . .	169
8.8.9	Intertextueller Vergleich: Das letzte Zeichen (Mk 13,14–20) . . . . .	174
8.8.10	Die Deutung des „Greuels der Verwüstung“ . . . . .	179
8.8.11	Die dritte Paränese (Mk 13,21–23) . . . . .	184
8.8.12	Die Äonenwende (Mk 13,24–27) . . . . .	185
8.8.13	Intertextueller Vergleich: Die Äonenwende (Mk 13,24–27) . . . . .	186
8.8.14	Der Termin der Heilswende (Mk 13,28–37) . . . . .	187

8.8.15	Intertextueller Vergleich: Der Termin der Heilswende (Mk 13,28–37) . . . . .	192
8.9	Ertragssicherung . . . . .	195
9	Danielrezeption auf der Vollstufe: Der Menschensohn als onomastisches Signal . . . . .	199
9.1	Der Menschensohn im Danielbuch . . . . .	200
	<i>Exkurs: Der Menschensohn in der apokalyptischen Literatur</i> . . . . .	200
9.1.1	Der Menschensohn im endzeitlichen Gericht (Dan 7,9–14) . . . . .	203
9.1.2	Der ins Rollen kommende Stein (Dan 2,31–34) . . . . .	212
9.1.3	Der Mann in leinenen Gewändern (Dan 10,5–10) . . . . .	214
9.1.4	Zusammenfassung: Menschensohn im Danielbuch . . . . .	218
9.2	Der Menschensohn im MkEv . . . . .	219
9.2.1	Jesus und der Menschensohn . . . . .	220
9.2.2	Der Menschensohn und seine Vollmacht Sünden zu vergeben (Mk 2,1–12) . . . . .	223
9.2.3	Der Menschensohn und seine Vollmacht über den Sabbat (Mk 2,23–28) . . . . .	227
9.2.4	Die erste Leidensankündigung (Mk 8,31–33) . . . . .	232
9.2.5	Das Schämen des Menschensohnes (Mk 8,34–9,1) . . . . .	236
9.2.6	Die Verklärungserpikope (Mk 9,2–13) . . . . .	243
9.2.6.1	Die Verklärungserzählung (Mk 9,2–8) . . . . .	246
9.2.6.2	Die Vision vom Menschensohn (Dan 7,9–13) in ihrem intertextuellen Bezug . . . . .	264
9.2.6.3	Das Schweigegebot (Mk 9,9f) . . . . .	266
9.2.6.4	Elija und der Menschensohn (Mk 9,11–13) . . . . .	267
9.2.7	Die zweite Leidensankündigung (Mk 9,30–32) . . . . .	271
9.2.8	Die dritte Leidensankündigung (Mk 10,32–34) . . . . .	273
9.2.9	Der Menschensohn als Diener (Mk 10,45) . . . . .	274
9.2.10	Der verworfene Stein (Mk 12,1–12) . . . . .	281
9.2.11	Der verratene Menschensohn (Mk 14,17–21) . . . . .	291
9.2.12	Die Stunde des Menschensohnes (Mk 14,32–42) . . . . .	294

9.2.13	Der zu Gericht sitzende Menschenohn (Mk 14,53–65) . . . . .	301
9.2.14	Zusammenfassung . . . . .	310
9.3	Resümee: Die Danielrezeption innerhalb der Menschenohnworte . . . . .	313
9.3.1	Der Menschenohn in seinem zukünftigen-endzeitlichen Wirken . . . . .	313
9.3.2	Der Menschenohn in seiner Hoheit . . . . .	315
9.3.3	Der Menschenohn in seinem Leiden und Sterben . . . . .	317
9.3.4	Der Menschenohn als Verkünder endzeitlichen Wissens . . . . .	320
10	Danielrezeption auf der Reduktionsstufe. . . . .	323
10.1	Die Verkündigung Jesu in Galiläa (Mk 1,14f.) . . . . .	323
10.2	Vom Sinn der Gleichnisse (Mk 4,10–12). . . . .	328
10.3	Das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30–32) . . . . .	333
10.4	Fazit. . . . .	337
11	Konsequenzen für die historische Einordnung des Markusevangeliums . . . . .	339
11.1	Die Bedeutung des Danielbuches im 1. Jh. n. Chr. . . . .	340
	<i>Exkurs: Die Bedeutung des Danielbuches für die Berechnung der Endzeit. . . . .</i>	345
11.2	Die Bedeutung des Danielbuches im Jüdischen Krieg . . . . .	346
11.3	Christliche Gruppen im Jüdischen Krieg . . . . .	355
12	Zusammenfassung. . . . .	363
	Literaturverzeichnis. . . . .	367





# Einleitung

Das Markusevangelium signalisiert an zahlreichen Abschnitten Text-Text-Bezüge zum Danielbuch. Das NTG<sup>28</sup> gibt neun Stellen an.<sup>1</sup> Doch die Rezeption des Danielbuches wurde in der neutestamentlichen Forschung lediglich an Einzelphänomenen untersucht; eine Gesamtdarstellung, welche in ihrer Analyse das gesamte Markusevangelium im Blick behält, liegt bislang nicht vor. Insbesondere durch neuere methodische Perspektiven aus der Intertextualitätsforschung sind präzisere und differenziertere Zugänge für die Frage nach der Rezeption des Danielbuches im Markusevangelium unter konzeptionellen Aspekten möglich.

In der vorliegenden Arbeit soll eine Gesamtdarstellung aller Bezüge des Markusevangeliums zum Danielbuch gegeben werden, um das benannte Desiderat zu beheben. Ausgehend von Mk 13,14, in dem der Autor des Markusevangeliums explizit und unübersehbar bzw. unüberhörbar auf das Danielbuch anspielt, ergibt sich dabei eine immer deutlichere intertextuelle Spur. Aufmerksam und auf das Danielbuch als Referenztext sensibilisiert kommen Worte und Texte in den Blick, die erst beim näheren Betrachten Bezüge zum Danielbuch erkennen lassen. Es zeigt sich dabei, dass der Autor diese intertextuelle Spur schon am Beginn seines Werkes anlegt und diese über sein gesamtes Evangelium hin vertieft. Das Danielbuch wird so für das Markusevangelium zu einem wichtigen Resonanzraum. Die vorliegende Arbeit liefert damit nicht nur Erkenntnisse zu einem Randphänomen, sondern zeichnet wesentliche Linien des Markusevangeliums überhaupt nach.

Dem Autor des Markusevangeliums ist das Danielbuch überaus wichtig. Dies ist insofern nicht verwunderlich, reiht er sich als Autor des 1. Jh. n. Chr. in das Urteil zahlreicher Zeitgenossen ein. So schreibt Flavius Josephus über das Danielbuch:

„Wer aber aus Liebe zur Wahrheit nicht die Mühe scheut, etwas eingehender nachzuforschen, um über die ungewisse Zukunft sich zu unterrichten, der lese das Buch Daniel durch“ (Ant X, 210). „[Denn] die von ihm verfassten Schriften werden noch heute bei uns gelesen und beweisen, dass Daniel im Verkehr mit Gott gestanden hat. Denn er sagt nicht bloß, wie andere Seher, die zukünftigen Ereignisse voraus, sondern bestimmt auch die Zeit, wann sie eintreffen.“ (Ant X, 267f.)

---

1 Vgl. ALAND/ALAND/KARAVIDOPOULOS/MARTINI/METZGER (Hg.), *Novum Testamentum Graece*, 865f.

Es wird sich aber zeigen, dass der Autor des Markusevangeliums nicht nur das Danielbuch aufnimmt, sondern dass er sich inhaltlich kritisch mit diesem auseinandersetzt und zentrale Aussagen korrigiert. Dies betrifft vor allem die – von Josephus gerühmten – vorhergesagten Zeiten und Zeichen.

Am Beginn der Arbeit steht eine erste Annäherung an das Phänomen der Text-Text-Beziehung zwischen dem Buch Daniel und dem Markusevangelium (1.). Unter 1.1. wird ein kurzer Überblick über aktuelle Tendenzen in der Markusforschung geboten und unter 1.2. wird der bisherige Forschungsstand speziell zum Thema der Danielrezeption im Markusevangelium nachgezeichnet.

Wesentliche Impulse gewinnt die Arbeit durch die Methoden und Erkenntnisse der Intertextualitätsforschung. Diese werden in den Kapiteln 2–6 vorgestellt und nachgezeichnet. Ein besonderer Schwerpunkt liegt dabei auf dem textorientierten Modell, welches als methodischer Ansatz zur Analyse der Rezeption des Danielbuches dient. Ausgehend vom manifesten Text des Markusevangeliums können so konkrete Textsignale identifiziert werden. Die Textsignale dienen dabei als Spur, um Text-Text-Bezüge zu identifizieren. Sind die Text-Text-Bezüge erkannt, so können diese in ihrer spezifischen Charakteristik und Funktion betrachtet werden. Da eine intertextuelle Bezugnahme immer die Leseanweisung beinhaltet, den angespielten Text in der Lektüre des manifesten Textes mitzudenken, wird in der Betrachtung der Text-Text-Beziehung zwischen dem Danielbuch und dem Markusevangelium ein wesentlicher Bereich für die Interpretation des Markusevangeliums erschlossen.

Nach einigen methodischen Vorbetrachtungen werden unter besonderer Berücksichtigung der Methoden des textorientierten Modells die konkreten Text-Text-Bezüge untersucht und analysiert. Nach der Vorstellung des Danielbuches (7.) werden die relevanten Textstellen des Markusevangeliums in der Reihenfolge abnehmender Markierungsdeutlichkeit untersucht. Dies ist der mit Abstand umfangreichste Teil der Arbeit. In ihm werden ausführlich die Endzeitrede in Mk 13 (8.), die Menschensohnworte (9.) sowie Texte, die erst auf den zweiten Blick in den Fokus geraten (10.), analysiert. Es wird sich dabei zeigen, dass sich das Markusevangelium intensiv mit dem Danielbuch auseinandersetzt und sich diese Auseinandersetzung durch das gesamte Markusevangelium zieht. Das Danielbuch ist dabei ein Subtext, dessen Wahrnehmung für die Interpretation des Markusevangeliums essentiell ist.

Ausgehend von der Analyse der Text-Text-Bezüge wird am Schluss der Arbeit die Frage nach den Konsequenzen für die historische Einordnung des Markusevangeliums (11.) gestellt. Die Frage, ob bei der Abfas-

sung des Markusevangeliums der Tempel in Jerusalem noch steht, oder ob dieser schon von den Römern zerstört wurde – ein theologischer Einschnitt auch für die Christen des 1. Jh., der nicht zu unterschätzen ist – erhält so neue Impulse.

In einer abschließenden Zusammenfassung (12.) werden die Ergebnisse der Arbeit nochmals gebündelt zusammengetragen.



# 1 Die Rezeption des Danielbuches im MkEv – erste Beobachtungen und forschungsgeschichtliche Einordnung

Das NTG<sup>28</sup> verweist im Markustext an neun Stellen auf das Danielbuch und signalisiert damit Textbezüge zwischen dem Markusevangelium und dem Danielbuch.<sup>1</sup>

1. In Mk 1,15 wird auf Dan 7,22 angespielt. Die Rede Jesu hat einen deskriptiven Teil (Erfüllung der Zeit und Ankunft des Reiches Gottes) und einen parännetischen Teil (Aufforderung zur Buße und Glaube an das Evangelium). Da Mk 1,15 die ersten Worte Jesu im MkEv sind, haben sie programmatische Bedeutung und durchziehen als Leitthemen das gesamte MkEv.<sup>2</sup>
2. Weitere intertextuelle Anspielungen auf das Danielbuch finden sich in den Gleichnisreden Jesu. In der sogenannte Parabeltheorie (Mk 4,11) wird auf die Traumdeutung des Daniel in Dan 2,27 und Dan 2,47 verwiesen. Außerdem finden sich Parallelen zwischen den Bildelementen des zweiten Traumes von Nebukadnezar (Dan 4,9.18) und dem Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30–34).
3. Sehr deutlich werden die Text-Text-Bezüge beim Motiv des Menschensohnes. Das NTG<sup>28</sup> verweist dabei nur an zwei Stellen auf das Danielbuch (Mk 13,26; Mk 14,62). Zählt man die restlichen Menschensohnaussagen als Bezugnahmen mit ein, so kommen weitere acht Stellen hinzu (8,31.38; 9,3.12.31; 10,33; 14,21.41). Dabei wird das Menschensohnmotiv, der im Danielbuch als Hoheitstitel verwendet wird,<sup>3</sup> im MkEv aufgenommen

---

1 Vgl. ALAND/ALAND/KARAVIDOPOULOS/MARTINI/METZGER (Hg.), *Novum Testamentum Graece*, 865f.

2 Königreich Gottes (*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*) & Erfüllung der Zeit (*πεπλήρωται ὁ καιρὸς*): Mk 4,11.26.30; 9,1.47; 10,14f. 23–25; (11,10); 12,34; 13,33; 14,25; 15,43; Umkehr (*μετανοέω*) & Glauben (*πιστεύω*) an das Evangelium (*εὐαγγέλιον*): Mk 1,1; 1,4; 5,36; 6,12; 8,35; 9,23f.42; 10,29; 11,23; 13,10; 14,9; 15,32.

3 Vgl. Dan 7,13f. In der griechischen Fassung des Dan<sup>LXX</sup> wird der Menschensohn mit dem Hochbetagten bzw. Uralten gleichgesetzt (vgl. KOCH, Spätsiraelitisch-jüdische und urchristliche Danielrezeption vor und nach der Zerstörung des zweiten Tempels. In: KRATZ/KRÜGER (Hg.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld*. 101). Daraus ergeben sich noch weitere Stellen, in denen der Menschensohn im Dan dargestellt wird (Dan 7,9; 10,5). Zum Verhältnis Menschensohn und Alter an Tagen im Dan siehe: REICHARDT, *Endgericht durch den*

(Mk 2,10; 13,26) und um die Aspekte Leiden und Sterben erweitert (Mk 8,31; 9,12.31; 10,33f.).

4. In der Endzeitrede (Mk 13)<sup>4</sup> vermerkt das NTG<sup>28</sup> eine ganze Reihe von Verbindungen zwischen dem Markusevangelium und dem Danielbuch (Mk 13,13f.; 19.26). Ohne die Ergebnisse der Arbeit zu sehr vorwegzunehmen, sei hier kurz auf offensichtliche Parallelen zwischen der Endzeitrede (Mk 13) und dem Danielbuch hingewiesen: So ist die Geschichtsdarstellung sowohl bei Daniel als auch in Mk 13 im Zwei-Äonen-Schema (Weltzeit und Heilszeit) gegliedert. In der Darstellung der Weltzeit lassen sich Motivparallelen zwischen dem Danielbuch und Mk 13 erkennen: Verführung der Heiligen,<sup>5</sup> Krieg,<sup>6</sup> Erdbeben<sup>7</sup> und Verfolgungssituation.<sup>8</sup> Die anbrechende Endzeit wird sowohl bei Dan als auch bei Mk mit dem Eingreifen transzendenter Mächte (Menschensohn und Engel) verbunden.<sup>9</sup> Für die Wortverbindung ὁ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως („Greuel der Verwüstung“) wird immer wieder auf eine mögliche Anspielung des Markusevangeliums auf das Danielbuch hingewiesen. Eine Verstärkung der Aufmerksamkeit erhält diese Sentenz durch den Appell auf der Ebene des impliziten Lesers (ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω / „der Lesende soll begreifen bzw. aufmerken“). Diese zahlreiche Parallelen machen die These eines intertextuellen Bezuges des Markusevangeliums auf das Danielbuch plausibel, so dass die Untersuchung zu Mk 13 den Anfang und einen Schwerpunkt der Arbeit bilden wird.

---

Menschensohn?. 2009. 218–220.

- 4 Mk 13 ist in zahlreichen Arbeiten analysiert worden. Ein Schwerpunkt ist die Redaktionsgeschichte und der Rekonstruktionsversuch einer möglichen Vorlage (exemplarisch sei hier verwiesen auf LAMBRECHT, Redaktion; PESCH, Naherwartung; BRANDENBURGER, Markus 13 und die Apokalypik. In dem oben schon erwähnten Aufsatz „Markus 13 re-visited“ betont Becker, dass die kompositorische Endgestalt von Mk 13 im Blick behalten werden muss, und analysiert die Mk 13 unter narrativen Gesichtspunkten (BECKER, Markus 13 re-visited. In: BECKER/ÖHLER (Hg.), Apokalypik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie, 95–124).
- 5 Mk 13,5.21f; vgl. Dan 9,6; 11,32.34f.
- 6 Mk 13,7f; vgl. Dan 2,36–45; 7,17–23; 8,3–10; 9,26f; 11,2–20 u.ö.
- 7 Mk 13,8; vgl. Dan<sup>LXX</sup> 2,40.
- 8 Mk 13,9; vgl. Dan 7.21.25; 8,11f; 9,26f; 11,30–36.
- 9 Dan 7,13, Dan 12,1; vgl. Mk 13,26f.

## 1.1 Tendenzen der Markuskforschung

Um eine Einordnung der vorliegenden Arbeit zu ermöglichen, soll nun ein kurzer forschungsgeschichtlicher Überblick geboten werden. In diesem werden die aktuellen Tendenzen der Markuskforschung ansichtig. Eine Darstellung, die sich speziell den Arbeiten zur Danielrezeption im Markusevangelium zuwendet, folgt im Anschluss.

Einen Überblick über die Markuskforschung bieten Eve-Marie Becker (1900 bis 2005)<sup>10</sup>, Andreas Lindemann (1992 bis 2000)<sup>11</sup> und Klaus Scholtissek (1990 bis 2004)<sup>12</sup>.

Für die Forschungsgeschichte lässt sich dabei eine Erweiterung und Ausdifferenzierung der *methodischen Ansätze* feststellen.

Becker erkennt für die Mk-Forschung des 20. Jh. drei Etappen, in denen jeweils bestimmte Methoden vorherrschend waren. Wurde das MkEv in der ersten Hälfte des 20. Jh. vor allem noch unter diachronen Fragestellungen betrachtet, so traten ab den 1950er Jahren zunehmend synchrone Methoden in den Mittelpunkt. Vor allem durch die Entdeckung und Anwendung der Erzählforschung bzw. Narratologie wird das MkEv zunehmend als erzählerisches Gesamtwerk wahrgenommen. Scholtissek konstatiert hier einen Paradigmenwechsel und fasst dies unter dem Stichwort: „Der Evangelist Markus: Vom Sammler zum erzählenden Theologen“<sup>13</sup> zusammen. Unter diesem neuen Paradigma wird ab den 1990er Jahren nach der sozial-<sup>14</sup> und literaturgeschichtlichen Einordnung des MkEv gefragt.

Neben diesen grundsätzlichen methodischen Tendenzen spielten für die neuere Forschungsgeschichte<sup>15</sup> folgende *Themen* eine zentrale Rolle: 1) grundsätzliche Einordnung bzw. Verhältnisbestimmung des MkEv – bspw. in seinem Verhältnis zu den synoptischen Evangelien, in seiner Bedeutung für das Urchristentum, Datierungsfragen usw.; 2) Untersuchungen zum theologischen und christologischen Profil des MkEv – Herrlichkeitsmotiv, christologische Titel – hier besonders nach dem Motiv des Menschensohnes –, die Gottesherrschaft, das Verhält-

10 Vgl. BECKER, Markus-Evangelium, 6–34.

11 Vgl. LINDEMANN, Literatur III. In: ThR 69 (2004), 369–423.

12 Vgl. SCHOLTISSEK, Grunderzählung. In: ThLZ 130 (2005), Sp. 858–880.

13 Vgl. SCHOLTISSEK, Grunderzählung. In: ThLZ 130 (2005), Sp. 861. Als Beitrag, der den Paradigmenwechsel markiert, ist zu nennen: VORSTER, Markus – Sammler. In: HAHN (Hg.), Der Erzähler des Evangeliums, Stuttgart 1985.

14 Vgl. SCHOLTISSEK, Grunderzählung, Sp. 865–867; vgl. Sp. 878–880.

15 Vgl. LINDEMANN, Literatur, 369–423; SCHOLTISSEK, Grunderzählung, Sp. 858–880.

nis Gottessohn & Herrschaft Gottes; 3) Arbeiten zu Einzelmotiven – Evangeliums begriff, Israelthematik, Elia-Motiv, Nachfolgeverständnis). Daneben standen folgende Texte im Forschungsmittelpunkt: der Mk-Prolog, Versuchungserzählung, Gleichnisse, Wundererzählungen, Jerusalemer Streitgespräche, Markuspassion und sekundärer Markusschluss.

Die folgende forschungsgeschichtliche Skizze wird vor allem die Zeit ab 2005 in den Blick nehmen.

Für die Jahre 2005–2013 ist zunächst auf folgende Kommentare zum Markusevangelium hinzuweisen: Detlev Dormeyer, *Das Markusevangelium* (2005), Ludger Schenke, *Das Markusevangelium* (2005), Peter Dschulnigg, *Das Markusevangelium* (2007) und Adela Y. Collins, *Mark* (2007).

Dormeyer zeichnet in seinem Kommentar die leserorientierten, narrativen Linien des MkEv nach. Er wendet sich dabei besonders der Frage nach der Gattung des MkEv zu und kommt durch den literaturgeschichtlichen Vergleich zu dem Schluss, dass MkEv sei als „Idealbiographie“ zu bestimmen.<sup>16</sup>

Der Kommentar von Schenke „lässt die form- und traditions geschichtliche Fragestellung fast vollständig hinter sich“<sup>17</sup> und nimmt konsequent eine literaturwissenschaftliche Perspektive ein. Dabei wird das MkEv als narratives Gesamtwerk in den Blick genommen und entfaltet. L. Schenke versteht seinen Kommentar dabei als Vorbereitung, Begleitung und Führer durch den Text.<sup>18</sup>

Im Vorwort beschreibt Dschulnigg den Fokus seines Kommentares. Es sollen eher form-, gattungs- und redaktionskritische Fragen ein Anliegen sein. Literar- und traditionskritischen Fragen wird eher mit Zurückhaltung nachgegangen.<sup>19</sup>

In der Reihe *Hermeneia* erschien der Markuskommentar von Collins. Neben dem religionsgeschichtlichen Schwerpunkt liegt in der narrativen Analyse eine zentrale Charakteristik des Kommentares; so werden die Perikopen jeweils nach Erzählstrukturen analysiert. Das MkEv wird als durchdachte Komposition betrachtet, dessen Mitte mit Mk 8,27–10,45 zu bestimmen ist. Das Hauptanliegen des Evangeliums sei es dabei, Jesus als neuinterpretierten David-Messias darzustellen.<sup>20</sup>

16 DORMEYER, *Markusevangelium*, 173f.

17 SCHENKE, *Markusevangelium*, 7.

18 Vgl. SCHENKE, *Markusevangelium*, 7.

19 Vgl. DSCHULNIGG, *Markusevangelium*, S.7.

20 Vgl. COLLINS, *Mark*, 69.



Die Schwerpunkte der Kommentare sind dabei signifikant für die momentanen Arbeitsfelder und Perspektiven der Markuskforschung. So ist nach wie vor die Betrachtung des MkEv unter *narratologischen bzw. erzähltheoretischen Gesichtspunkten* im Fokus der Forschung. Damit hält die Tendenz an, das älteste Evangelium als durchdachte literarische Komposition zu qualifizieren.<sup>21</sup> Unter dieser grundsätzlichen Perspektive entstanden eine ganze Reihe monographischer Arbeiten, die *Schlüsseltex-te* und (*Leit*)*Motive* untersuchen (in Auswahl): der Anfang des Evangeliums (Mk 1,1–15),<sup>22</sup> Gottesvorstellungen,<sup>23</sup> Menschensohn,<sup>24</sup> Elija,<sup>25</sup> Versuchung,<sup>26</sup> Familie,<sup>27</sup> Verklärung,<sup>28</sup> Leidensankündigungen,<sup>29</sup> Tempel,<sup>30</sup> und Passionsgeschichte Jesu<sup>31</sup>. Den Arbeiten ist dabei gemein-

- 
- 21 1985 veröffentlichte Hahn den Sammelband „Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neansätze in der Markuskforschung.“ In diesem wurden Aufsätze veröffentlicht, die sich auf Grundlage der Erzählforschung dem MkEv näherten. Die neue Ausrichtung der Markuskforschung wird hier besonders deutlich. Ausgehend von den Impulsen, die die Erzählforschung bzw. Narratologie für die Wahrnehmung des MkEv gab, entstanden weiterführende Arbeiten. So untersucht Müller die Frage „Wer ist Jesus?“ als Leitfrage des MkEv (vgl. MÜLLER, „Wer ist dieser?“, 9). Müller bestimmt das MkEv dabei als Erzählung (vgl. a.a.O., 171) und zeichnet anhand der Frage nach dem Verständnis Jesu die Narration des MkEv nach. Vgl. auch BEST, *Mark. The Gospel as Story* (1983); ferner: IVERSON (Hg.), *Mark as Story* (2011).
- 22 KLAUCK, *Vorspiel im Himmel?*. Neukirchen-Vluyn 1997.
- 23 GUTTENBERGER, *Gottesvorstellung*; ROSE, *Theologie*, 2007.
- 24 REICHARDT, *Endgericht durch den Menschensohn?* Stuttgart 2009; HURTA-DO/OWEN (Hg.), *Who is this Son of Man?* London (u. a.) 2011.
- 25 ÖHLER, *Elija im Neuen Testament*. Berlin/New York 1997; PELLEGRINI, *Elija – Wegbereiter des Gottessohne* Freiburg i.B. 2000; ZAWADSKI, „Ich sende meinen Boten vor dir her“. Die Gestalt des Elija. In: *Collectanea Theologica* 71 (2001); MAJOROS, *Elija im Markusevangelium. Ein Buch im Kontext des Judentums* 2008; GANE, *The Gospel According to Moses and Elijah*. In: *Andrews University Seminary Studies* (48-2010,1); ASSIS, *Moses, Elija and the messianic hope*. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (123.2011,2); CRÜSEMANN, *Elija und das Neue Testament*. In: *Bibel und Kirche* (66.2011,1), u. a.
- 26 HERRMANN, *Versuchung im Markusevangelium*. Stuttgart 2011.
- 27 REIPRICH, *Mariageheimnis*, Göttingen 2008.
- 28 WYPADLO, *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium*. Tübingen 2013.
- 29 WEIHS, *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium*. Würzburg 2003.
- 30 TIMOTHY, *The Temple in the Gospel of Mark*. Tübingen 2008.
- 31 HERRMANN, *Strategien der Todesdarstellung in der Markuspasion*. Göttingen 2010; BAARLINK, *Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?* 92. In: der(Hg.), *Verkündigtes Heil* (2004). Baarlink schreibt: „Es ist von Vorteil für die Auslegung, wenn wir nicht vorschnell den Erzählfaden durchschneiden und den Text in viele Einzelteile zertrennen, um dann anzunehmen, dass sie erst im Verlauf der Zeit zu einer Einheit zusammengewachsen sind. (a.a.O., 92). An diesem Zitat

sam, dass sie stets das gesamte Markusevangelium in den Blick nehmen und so textinterne Bezüge und Strukturen aufdecken.

Darüber hinaus sind *entstehungs- und zeitgeschichtliche Fragen* in der Markusforschung nach wie vor von Interesse.<sup>32</sup> So lässt sich eine anhaltende Diskussion um die Erhellung des *synoptischen Problems* – d.h. die Frage nach dem Verhältnis der ersten drei Evangelien zueinander sowie zur sog. Logienquelle (Q) – wahrnehmen.<sup>33</sup>

Auch der *Entstehungshintergrund* des MkEv ist noch nicht abschließend erhellt und wird immer wieder diskutiert. Neben vereinzelt Versuchen einer Frühdatierung<sup>34</sup> zeichnet sich als Forschungstendenz ab, das MkEv im historischen Umfeld des jüdischen Krieges zu verorten.<sup>35</sup> In diesem Zusammenhang ist die Wahrnehmung des MkEv in seiner *politischen Bedeutung* zu nennen.<sup>36</sup> Kennzeichnend für die Bearbeitung zeitge-

---

kann man besonders deutlich den von Scholtissek konstatierten Paradigmenwechsel (s. o.) erkennen.

- 32 MOXNES, *Putting Jesus in his Place*. Louisville (Kentucky) 2003; FREYNE, *Jesus, a Jewish Galilean*. London/New York 2004; KOCH, *Jesus von Nazareth, der Mensch Gotte*Tübingen 2004; SCHENKE, *Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen*. Stuttgart 2004; HENGEL, *Jesus und das Judentum*. Tübingen 2007; BOCK, *Key Events in the life of the Historical Jesu*Tübingen 2009; STEGEMANN, *Jesus und seine Zeit*. Stuttgart 2010; ALLISON (jr.), *Constructing JesuMemory, Imagination, and History*. Grand Rapids 2010.
- 33 DERRENBACHER, *Ancient Compositional Practices and the Synoptic Problem*. 2005; MOURNET, *Oral Tradition and Literary Dependency*. 2005; ADAMCZEWSKI, *Q or not Q*. 2010. JAROS/VICTOR, *Die Synoptische Tradition*. 2010; BAUM, *Der mündliche Faktor und seine Bedeutung für die synoptische Frage*. 2008; EDWARDS, *The Hebrew Gospel and the Development of the Synoptic Tradition*. 2009.
- 34 So spricht sich Jaros für eine *Frühdatierung* (44 n. Chr.) aus (vgl. JAROS, *Autoren*, 51–58). Er stützt sich dabei hauptsächlich auf die altkirchlichen Zeugnisse und das umstrittene Fragment 7Q5. Hingewiesen sei auch auf die These Bauckham's, der aufgrund textinterner Beobachtungen eine Augenzeugenschaft des Petrus als Hauptquelle („most comprehensive eyewitness source of his Gospel“) für das MkEv sieht (vgl. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, 146, 155).
- 35 COLLINS, *Mark, 14*; FANDER, „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ In: MOLTMANN-WENDEL/KIRCHHOFF (Hg.), *Christologie*, 117; vgl. BECKER, *Markus-Evangelium*, 405; vgl. auch weitere Arbeiten zur Datierung des MkEv von der Autorin: BECKER, *Jüdisch-römischer Krieg*. In: DIES. (Hg.), *Die antike Historiographie und die Anfänge christlicher Geschichtsschreibung*, 213–236; BECKER, *Dating Mark and Matthew*. In: BECKER/RUNESSON (ed), *Mark and Matthew I. Comparative Readings: Understanding the Earliest Gospels in their First-Century Settings*, 123–143; BECKER, *Markus re-visited*. In: BECKER/ÖHLER (Hg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, 95–124; ferner: ROSKAM, *The Purpose of the Gospel of Mark in its Historical and Social Context*, 81–94, 237; MARCUS, *Jewish War*, 460.
- 36 WINN, *The Purpose of Mark's Gospel*. 2008.

schichtlicher Fragen ist, dass Erkenntnisse in Bezug auf die narrativen und textpragmatischen Strukturen für die historischen Fragestellungen fruchtbar gemacht werden.<sup>37</sup>

Ein weiterer Schwerpunkt in der Markusforschung ist die Frage nach der *Gattung* des ältesten Evangeliums. *Form- und literaturgeschichtliche Vergleiche* ermöglichen eine Einordnung des MkEv in die antike literarische Landschaft und dienen der Charakterisierung des ersten Evangeliums.<sup>38</sup> Zwei große Stränge – die sich nicht ausschließen, sondern vielmehr ergänzen – zeichnen sich ab: Der Vergleich mit der antiken Gattung *Biographie*<sup>39</sup> und der Vergleich mit der antiken *Historiographie*<sup>40</sup>.

## 1.2 Die Danielrezeption im Markusevangelium: forschungsgeschichtliche Aspekte und methodische Perspektiven

Nach der Darstellung zur allgemeinen Markusforschung sollen nun speziell auf Arbeiten in den Blick genommen werden, die sich mit der Danielrezeption im Markusevangelium beschäftigen.

Dabei fällt angesichts der Fülle an Fachliteratur zum Markusevangelium auf, dass die Bedeutung des Danielbuches für das MkEv bisher kaum untersucht wurde. So kann David du Toit noch 2007 feststellen: „Es ist ein erstaunliches Faktum, dass die Frage nach der Rezeption des Danielbuches im Markusevangelium bzw. in der eschatologischen Rede in Mk 13 ein vernachlässigtes Thema der neutestamentlichen Forschung ist.“<sup>41</sup> Dabei ist die Bedeutung der Rezeption des Danielbuches im MkEv durchaus benannt worden. So gibt es beispielsweise zahlreiche Arbeiten zum Motiv des Menschensohnes (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), in denen auf das Verhältnis von MkEv und Dan in Bezug auf das Menschensohnmotiv eingegangen wird.<sup>42</sup>

37 DU TOIT, Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen. 2006; FRITZEN, Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen. 2008.

38 HEIL, Evangelium. In: SCHMELLER (Hg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt, 63–94.

39 Vgl. ONUKI, Sammelbericht. 1997; DORMEYER, Idealbiographie, 1999; REISER, Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgeschichte. In: ZNW 99, 1–27.

40 Vgl. BECKER, Markusevangelium. 2006; vgl. dazu BECKER, Antike Historiographie. 2005.

41 DU TOIT, Danielrezeption, 55.

42 Einen Überblick über die aktuelle Forschungslage in Bezug auf das Motiv Men-

Doch ist die Anzahl der Arbeiten, die sich speziell mit der Bedeutung des Dan für das MkEv befassen, sehr übersichtlich.

1) 1997 widmet sich der Alttestamentler Klaus Koch in einem Aufsatz der Rezeption alttestamentlicher Bücher und wählt als Beispiel das Danielbuch. Er gibt einen breiten Überblick über die Rezeption des Danielbuches. Dabei verweisen schon die Kapitelüberschriften auf die erfassten Zeiträume: Übersetzungs-Rezeption: Die Septuaginta (97–102.), Pseudodanielisches Schrifttum aus Qumran (102–104), Die Daniel-eschatologie als Grundriß der Geschichte innerhalb der zweiten Bilderreden Henochs (104–107), Daniel im Markusevangelium (107–113), Das Danielbuch und der Aufstand gegen Rom (113–119).

---

schensohn bietet: der Sammelband HURTADO/OWEN (Hg.), *Who is this Son of Man?* (2011). Daneben sind zu nennen an älterer Literatur: LIETZMANN, *Der Menschensohn*. (1896); OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn*. (1954); SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*. (1955); VIELHAUER, *Gottesreich und Menschensohn*. (1957). In: *Aufsätze zum Neuen Testament*. (1965), 55–91; TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*. (1959); SCHWEIZER, *Der Menschensohn*. In: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft (ZNW)* 50. (1959). An neuerer Literatur sei verwiesen auf: GNILKA, *Das Elend vor dem Menschensohn (Mk 2,1–12)*. In: PESCH/SCHNACKENBURG (Hg.), *Jesus und der Menschensohn*. (1975). 196–209; KÜMMEL, *Das Verhalten Jesu gegenüber und das Verhalten des Menschensohn Markus 8,38 par und Lukas 12,3f par Matthäus 10,32f*. In: PESCH/SCHNACKENBURG (Hg.), *Jesus und der Menschensohn*. (1975). 210–224; KERTELGE, *Der dienende Menschensohn (Mk 10,45)*. In: PESCH/SCHNACKENBURG (Hg.), *Jesus und der Menschensohn*. (1975). 225–239; HAHN, *Die Rede von der Parusie des Menschensohnes Markus 13*. In: PESCH/SCHNACKENBURG (Hg.), *Jesus und der Menschensohn*. (1975). 240–266; KIM, „The ‚Son of Man‘“ as the Son of God. (1983); MÜLLER, *Der Ausdruck „Menschensohn“ in den Evangelien*. (1984); BETZ, *Jesus und das Danielbuch. Die Menschensohnworte Jesu und die Zukunftserwartung des Paulus (Daniel 7,13–14) (ANTJ) 6*. 1985; SCHWARZ, *Jesus „der Menschensohn“ – aramaistische Untersuchungen zu den synoptischen Menschensohnworten Jesu*(1986); KEARNS: *Die Entchristologisierung des Menschensohne*(1988). HAMPEL, *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu*. (1990); KARRER, *Jesus Christus im Neuen Testament* (1998), bes. 287–306. BEYERLE, „Der mit den Wolken des Himmels kommt“. Untersuchungen zum Traditionsgefüge „Menschensohn“. In: SÄNGER (Hg.), *Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität*. (2004). 1–52; BÖTTTRICH, *Konturen des „Menschensohnes“ in äthHen 37–71*. In: SÄNGER (Hg.), *Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität*. (2004). 53–90. LEE, *From Messiah to Preexistent Son*. (2005); REICHARDT, *Endgericht durch den Menschensohn?*. (2009); HANNA, *The Elect Son of Man of the Parables of Enoch*. In: HURTADO/OWEN (Hg.), *Who is this Son of Man? The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the historical Jesu*(2011). 130–158.

Für das MkEv zeichnet Koch drei Spuren der Rezeption des Danielbuches nach: In der Endzeitrede verweist er auf die Parallele im Grundmotiv der Vorherbestimmung geschichtlicher Ereignisse, auf die Motivparallele des „Greuel der Verwüstung“ und in der Aufnahme der Vorstellung des wiederkommenden Menschensohnes. Ausgehend von Mk 13 macht Koch für die Aufnahme des Danielbuches folgende Beobachtungen: 1) „Der Evangelist unternimmt also eine systematische Rezeption, die den gelesenen Text neu ordnet, ihn auf wesentliche Aussagen beschränkt und ihn andererseits mit andern autoritativen Schrifttexten auffüllt.“<sup>43</sup> 2) Eine spezifisch christliche Eigenheit erkennt er nicht; abgesehen davon, dass Jesus Sprecher ist.

Auf zwei weitere Themenkreise in der Rezeption des Danielbuches verweist Koch: So wird in den Menschensohnworten „unverkennbar auf Danielvokabular“<sup>44</sup> zurückgegriffen, welche allerdings unter Bezugnahme anderer alttestamentlicher Stellen (Jes 53) umgestaltet wurden; bin hin zu einer „paradoxen Umkehrung“<sup>45</sup>. Ein weiterer Themenkreis verbindet sich mit dem Kairos-Gedanken.<sup>46</sup> An dieser Stelle fragt Koch zeitgeschichtlich über das MkEv hinaus und deutet weitere Perspektiven und Horizonte in der Bearbeitung der Rezeption des Danielbuches an: „Hat womöglich der Evangelist oder eine von ihm übernommene Auffassung *καίρως καὶ καιροὶ* bis zum Auftreten Jesus gerechnet und von da an den ‚halben Kairos‘ bis zum Weltende postuliert? War diese Danielfrist gar mit den 70 Jahrsiebenten von Dan 9,24–27 kombiniert worden [...]? Diese Möglichkeiten verdienen eine eingehendere Untersuchung, als ich sie hier vornehmen kann.“<sup>47</sup>

Der weite Horizont, den Koch in seiner Arbeit in den Blick nimmt, gibt Einblicke in die Breite der Danielrezeption überhaupt und weist auf die kultur- und epochenübergreifende Bedeutung des Danielbuches hin. Bei den Ausführungen zum MkEv behält Koch das gesamte Evangelium im Blick. Das Anliegen des Aufsatzes begründet wohl, dass sich Koch in seinen Ausführungen zum MkEv auf sechs Seiten beschränkt. Die Ausführungen sind dabei meist beschreibend. Diesem Ansatz ist es wohl auch geschuldet, dass die einzelnen Kapitel des Aufsatzes über-

---

43 KOCH, Spätisraelitisch-jüdische und urchristliche Danielrezeption vor und nach der Zerstörung des zweiten Tempels. In: KRATZ/KRÜGER (Hg.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck*. 1997. 110.

44 KOCH, Danielrezeption, 111.

45 KOCH, Danielrezeption, 111.

46 Vgl. KOCH, Danielrezeption, 112f.

47 KOCH, Danielrezeption, 112f.

haupt nebeneinander stehen bleiben – hier hätte man sich Verknüpfungen und Analysen der Schriften untereinander gewünscht, so etwa der Vergleich des MkEv mit dem relativ zeitgleichen Werke des Flavius Josephus.

2) Hinzuweisen ist ferner auf den Aufsatz „Markus 13 re-visited“ von Eve-Marie Becker, der 2006 im Tagungsband „Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie“ erschien. Auch wenn die Autorin die Danielrezeption nicht in den Mittelpunkt stellt, sei die Arbeit hier kurz erwähnt.

Becker verfolgt das Ziel, einen „Beitrag zur Charakterisierung der hinter Mk 13 stehenden geschichtlichen Ereignisse“<sup>48</sup> zu leisten. Die Autorin arbeitet narratologisch, kompositionskritisch und motivgeschichtlich.<sup>49</sup> Sie geht von einer Gesamtkomposition des Textes aus, wählt zu dessen Analyse einen synchronen Zugang und macht literaturwissenschaftliche Methoden für historische Fragestellungen nutzbar.

In ihren Ausführungen zur Rezeption des Danielbuches nimmt die Autorin Bezug auf den oben beschriebenen Aufsatz von Koch. Dabei fokussiert Becker ihre Ausführungen auf Mk 13 und engt den breiten Ansatz, der das gesamte MkEv im Blick behält, ein.

Beobachtungen zu den motivlichen Parallelen korreliert Becker mit zeitgeschichtlichen Ereignissen; damit geht ihr Ansatz über den von Koch hinaus. Besonders beachtet wird dabei das Motiv ὁ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως („Greuel der Verwüstung“), welches Becker auf die Tempelzerstörung und –entweihung im jüdisch-römischen Krieg deutet.<sup>50</sup> Mk 13 blickt somit auf die Tempelzerstörung zurück. Dies stützt sie durch eine sprachliche Analyse zu Mk 13; verweist aber auch auf Müller, der in seiner Arbeit „Zeitvorstellungen in Markus 13“<sup>51</sup> – trotz ähnlicher sprachlicher Beobachtungen – das MkEv vor der Tempelzerstörung datiert.<sup>52</sup> Eine wichtige Erkenntnisquelle für die zeitgeschichtliche Einordnung findet Becker in den zeitgeschichtlichen Darstellungen des röm.-jüd. Schriftstellers Flavius Josephus in dessen Werk *Bellum Iudaicum*.<sup>53</sup>

Obwohl die Autorin die Rezeption des Danielbuches nicht in den Mittelpunkt ihrer Arbeit stellt, gibt sie wichtige Perspektiven für dieses Arbeitsfeld. So macht sich auf die Notwendigkeit einer zeitgeschichtlichen Einordnung aufmerksam. Gleichzeitig gibt sie Impulse für dessen

48 Vgl. BECKER, Markus 13 re-visited. 97.

49 Vgl. BECKER, Markus 13 re-visited. 97.

50 BECKER, Markus 13 re-visited. 109.

51 MÜLLER, Zeitvorstellungen in Mk 13. In: NT 40 (1998), 209–230.

52 Vgl. BECKER, Markus 13 re-visited. 113. FN 61.

53 Vgl. BECKER, Markus 13 re-visited, 115–119.

Bearbeitung, in dem sie etwa Mk 13 mit dem Werk *Bellum Iudaicum* in Beziehung zueinander bringt.

3) 2006 untersuchte Peter Müller die Menschensohnaussagen des MkEv mit Hilfe literaturwissenschaftlicher Methoden auf intertextuelle Aspekte. Ähnlich wie bei dem eben vorgestellten Aufsatz von Eve-Marie Becker steht auch bei Müller die Danielrezeption nicht direkt im Zentrum der Analyse; dennoch gibt er wichtige Perspektiven und Impulse vor.

Im ersten Teil seiner Arbeit stellt Müller das Phänomen Intertextualität dar (130–134). Dabei setzt sich der Autor kurz mit der Problematik eines weitgefassten Intertextualitätsbegriffes auseinander, welcher seinen Schwerpunkt auf den Lese- und Aneignungsprozess legt. Dadurch werde aber, so die Kritik Müllers, jeder Text intertextuell und ist eingebunden in ein „letztlich unendliches Beziehungsgeflecht zwischen (nicht nur literarischen) Texten.“<sup>54</sup> Dadurch werde die Darstellbarkeit des literarischen Phänomens aber faktisch unmöglich und verlöre seine heuristische und erkenntnisgenerierende Bedeutung. Müller wählt daher für seine Untersuchungen einen enggefassten Intertextualitätsbegriff, der von konkreten Texten ausgeht. Er macht dabei Erkenntnisse aus der Literaturwissenschaft<sup>55</sup> nutzbar.

So benennt der Autor qualitative und quantitative Kriterien, die zur Bemessung von Intertextualität dienen können.<sup>56</sup> Außerdem führt er „allgemeine Motive für intertextuelle Bezugnahmen“<sup>57</sup> an. Die Ausführungen geben perspektivöffnende Impulse für die Textanalyse unter intertextuellen Gesichtspunkten.

In der konkreten Textarbeit untersucht Müller die Menschensohnenstellen im MkEv (134–157). Neben der Wichtigkeit der Intertextualität für das Textverständnis verweist er dabei auf die Notwendigkeit der Beachtung der intratextuellen Bezüge – d.h. Text-Text-Bezüge innerhalb des MkEv – denn „die verschiedenen Bezugnahmen können Teil eines Beziehungsgeflechtes sein, in dem zwar nicht an jeder Stelle alle

---

54 MÜLLER, Zwischen dem Gekommenen und dem Kommenden. In: SÄNGER (Hg.), Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität. 2004. 131.

55 GENETTE, Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe. 1993; PFISTER, Konzepte der Intertextualität. In: DERS./BROICH (Hg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. 1985.

56 Vgl. MÜLLER, Zwischen dem Gekommenen und dem Kommenden. In: SÄNGER (Hg.), Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität, 2004. 133.

57 MÜLLER, Zwischen dem Gekommenen und dem Kommenden, 134.



Verknüpfungen aktualisiert sind oder auch nur sein können, das aber durch die einzelnen Aussagen wachgerufen und bereichert wird.<sup>58</sup> Damit macht er seinen Ansatz plausibel, das gesamte MkEv im Blick zu behalten.

Müller trägt auf intratextueller Ebene Aspekte zum Menschensohn auf Grundlage des gesamten MkEv zusammen und entwirft damit ein umfangreiches Bild der markinischen Menschensohnaussagen. Daneben werden auf intertextueller Ebene Paralleltexte benannt. Dabei wird die intensive Benutzung des Danielbuches (zumindest für das Menschensohnmotiv) für das MkEv deutlich. Auf das Danielbuch wird meist durch Motivverknüpfungen und Anspielungen verwiesen. Eine Ausnahme stellt Mk 13,14 (ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω / „der Lesende soll begreifen bzw. aufmerken“) dar, was als ausdrückliche intertextuelle Markierung zu werten ist.

Nach der Textanalyse kann Müller zahlreiche Schlussfolgerungen ziehen (151–155); auf folgende sei verwiesen: 1) Das Motiv „Menschensohn“ wird im MkEv nicht näher eingeführt; es legt sich die Schlussfolgerung nahe, dass dies bei impliziten Leser vom Autor als bekannt vorausgesetzt wird.<sup>59</sup> 2) Im MkEv wird Jesus als der Menschensohn dargestellt. Dies verweist auf die Autorenintention, Jesus mit dem Menschensohn aus dem Danielbuch zu identifizieren.<sup>60</sup> 3) In der Darstellung des Menschensohnes lassen sich intertextuelle Bezüge unterschiedlicher Intensität erkennen. Dabei spielt das Danielbuch eine wichtige Rolle, wird allerdings durch intertextuelle Bezüge auf weitere Schriften ergänzt.<sup>61</sup>

Ein großer Ertrag aus der Arbeit Müllers ist, dass er auf das Phänomen Intertextualität für die Analyse der Menschensohnaussagen aufmerksam macht. Damit eröffnet er neue methodische Zugänge für die Erforschung des MkEv überhaupt. Müller arbeitet dabei heraus, dass sich die Intertextualität zwischen dem MkEv und dem Danielbuch nicht nur auf Grund unmittelbarer Textbezüge ergibt, sondern auch durch Interpretationszusammenhänge intendiert und angezeigt wird.<sup>62</sup> Dies ist insofern eine weitreichende Erkenntnis, da sie die Aufmerksamkeit auf die methodische Frage der Intertextualität lenkt und damit auf das Problem hinweist, dass auch außerhalb eines direkten Textbezuges mit dem

58 MÜLLER, Zwischen dem Gekommenen und dem Kommenden, 136.

59 MÜLLER, Zwischen dem Gekommenen und dem Kommenden, 151.

60 MÜLLER, Zwischen dem Gekommenen und dem Kommenden, 151.

61 MÜLLER, Zwischen dem Gekommenen und dem Kommenden, 151.

62 MÜLLER, Zwischen dem Gekommenen und dem Kommenden, 130–157.



Einfluss von Intertexten zu rechnen ist. Ausgehend von der Analyse Müllers zum Motiv des Menschensohnes stellt sich die weiterführende Frage, wie sich das Verhältnis des MkEv zum Dan überhaupt verhält.

4) Der bereits zitierte Aufsatz von David du Toit „Die Danielrezeption in Markus 13“ von 2007 erschien im Kontext eines Aufsatzbandes, der sich speziell der Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam widmet,<sup>63</sup> und als bisher umfangreichste Arbeit auf diesem Forschungsgebiet gelten kann.

Nach kurzen Vorbemerkungen zur Struktur, Gattung und narrativen Einbettung von Mk 13 (57–60) untersucht du Toit die intertextuellen Bezugnahmen auf das Danielbuch in Mk 13 (60–74). Er kommt dabei zu dem Schluss, „dass intertextuelle Bezüge zum Danielbuch eine Schlüsselrolle im Aufbau von Mk 13 einnehmen.“<sup>64</sup> Die Intertextualität bezieht sich dabei nicht nur punktuell auf das Danielbuch. Vielmehr setzt Mk 13 eine „detaillierte Kenntnis des Danielbuches voraus, die auf eine Reflexions- oder Auslegungspraxis, vielleicht sogar auf eine Art Kommentierung von Dan 7–12 [...] schließen lassen.“<sup>65</sup>

Der Autor identifiziert konkrete intertextuelle Bezugnahmen auf Dan. Schon die Jüngerfrage (Mk 13,4) spielt auf Dan<sup>LXX</sup> 12,7 an. Die Intertextualität wird durch einen fast identischen Wortlaut und dasselbe Kompositum (οὐν-τελειῶν) hergestellt.<sup>66</sup> „Die intertextuelle Bezugnahme besagt, dass in Mk 13,4cd nach jenem Zeichen gefragt wird, wenn ‚alle diese Dinge‘, nämlich jene Dinge, von denen schon in Dan 12 die Rede ist, im Begriffe sein werden zu geschehen.“<sup>67</sup> Mit dem Verweis auf das Danielbuch wird dabei ein ganzes Spektrum an Inhalten aufgerufen. Durch intratextuelle Bezüge innerhalb des Dan schwingen so unterschiedlichste Motive mit („Greuel der Verwüstung“, „eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit“, „Entfernung des Opfers“, „Vision vom Widder und Ziegenbock“, „Endzeit“, „Verwüstung des Tempels“ usw.)<sup>68</sup>.

Wird schon in der Jüngerfrage das Danielbuch in den Diskurs eingebracht, so lassen sich auch in der Antwort Jesu (Mk 13,5–37) zahlreiche Anspielungen auf Dan finden. Deutliche Bezugnahmen identifiziert David du Toit in der Darstellung der Endereignisse (Mk 13,7), in

63 DU TOIT, Die Danielrezeption in Markus 13. In: BRACHT/DU TOIT (Hg.), Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst. 2007. 55–76.

64 DU TOIT, Danielrezeption, 73.

65 DU TOIT, Danielrezeption, 74.

66 DU TOIT, Danielrezeption, 60f.

67 DU TOIT, Danielrezeption, 62.

68 DU TOIT, Danielrezeption, 63f.

der wörtlichen Aufnahme des Motives ὁ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (Mk 13,14). Auch die Anweisung ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω interpretiert der Autor als intertextuelle Bezugnahme auf Dan 12,8–11. Das Motiv αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι (Mk 13,19) weist auf Dan 12,1 hin. Neben der Motivaufnahme dient die Satzstruktur als intertextueller Marker. Aus der ungewöhnlichen Übersetzung des ΠΥ leitet du Toit ab, dass Markus scheinbar „eine von der uns vorliegenden Septuaginta-Fassung abweichende Vorlage benutzt [hat], die jedoch möglicherweise dem Übersetzer der Pseudo-Theodotionübersetzung bekannt gewesen sein dürfte.“<sup>69</sup> Dies ist ein wichtiger Impuls zu der Frage, welche Danielfassung dem Autor des MkEv vorlag; d.h. auf welchen Intertext er verweist. Dies ist bedeutsam, da Dan in unterschiedlichen Fassungen vorliegt, die sprachlich und inhaltlich voneinander abweichen.

Eine weitere intertextuelle Verknüpfung wird durch die Motivparallele ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Mk 13,26f.) hergestellt, die auf den Menschensohn in Dan 7,13f.26f. verweist.

Durch die intertextuellen Bezüge, so du Toit, verbindet der Autor des MkEv die Endzeitrede Jesu mit den endzeitlichen Darstellungen des Dan. Damit wird eine Einbeziehung des Dan in den eschatologischen Diskurs in Mk 13 erreicht. Du Toit interpretiert dies dahingehend, dass Mk 13 „als im Einklang mit der Offenbarung im Danielbuch“<sup>70</sup> erwiesen werden soll.

Trotz der zahlreichen Erkenntnisse, die Du Toit aus seiner Analyse gewinnt, bleiben einige Aspekte offen: So bleibt zu klären, ob das Danielbuch für das Markusevangelium über Mk 13 hinaus von Belang ist und wie sich dieser intertextuelle Bezug gestaltet. Ferner stellt sich grundsätzlich die Frage, warum der Autor des MkEv ausgerechnet das Danielbuch verwendete. Außerdem führt die Beobachtung, dass in Mk 13 nicht nur auf Dan verwiesen wird, sondern vielmehr Inhalte aus dem Dan hervorgehoben und andere weggelassen werden, zu der Ahnung, dass das Verhältnis zwischen dem MkEv und Dan noch ausdifferenzieren ist.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Rezeption des Danielbuches im Markusevangelium partiell und fragmentarisch erfasst ist. Für die Frage nach der Rezeption des Danielbuches im MkEv kann dabei Folgendes festgehalten werden: 1) Das Danielbuch ist für die Interpretation des MkEv relevant. 2) Zur Analyse dieser Beziehung gewinnt die Rezeptionsforschung zunehmend an Bedeutung. 3) Durch neuere

69 Du Torr, Danielrezeption, 69.

70 Du Torr, Danielrezeption, 79.

methodische Perspektiven aus der Intertextualitätsforschung werden präzisere und differenziertere Zugänge für die Frage nach der Rezeption des Dan im MkEv möglich. 4) Es gibt dennoch nach wie vor ein Desiderat im Blick auf die Danielrezeption im MkEv. Die Rezeption des Dan im MkEv wurde zwar an Einzelphänomenen untersucht, aber eine Gesamtdarstellung, welche in ihrer Analyse das gesamte MkEv im Blick behält, ist noch offen. Dieses Desiderat soll mit der vorliegenden Arbeit geschlossen werden. Die Arbeit verfolgt somit eine Gesamtdarstellung der intertextuellen Bezüge zwischen dem Markusevangelium und dem Danielbuch, die sich auf der textlichen Ebene nachweisen lassen. Dabei muss immer im Blick bleiben, dass das Markusevangelium von einer ganzen Anzahl intertextueller Bezüge bestimmt ist. Der Autor des Markusevangeliums verknüpft in seinem Werk zahlreiche alttestamentliche Worte miteinander und schafft damit ein intertextuelles Netz. Die vorliegende Arbeit konzentriert sich damit lediglich auf einen Aspekt. Es wird sich aber zeigen, dass die Anspielungen auf das Danielbuch für das Markusevangelium nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ nicht zu unterschätzen sind. So sind die intertextuellen Bezüge nicht nur auf die Endzeitrede in Mk 13 zu beschränken, sondern ziehen sich durch das gesamte Markusevangelium. Der Evangelist verweist in seinem Werk immer wieder auf das Danielbuch. Schon dies zeigt das besondere Interesse, das er am Danielbuch hat. Die Anspielungen auf das Danielbuch als Intertext erfolgen dabei in Bezug auf wesentliche Aussagen des Markusevangeliums, wie etwa die Charakterisierung Jesu als Menschensohn, oder die Vorhersage endzeitlicher Ereignisse. Die vorliegende Arbeit liefert damit nicht nur Erkenntnisse zu einem Randphänomen, sondern zeichnet wesentliche Linien des Markusevangeliums überhaupt nach.



## 2 Intertextualität als methodische Perspektive

In der Literaturwissenschaft werden die Bezüge zwischen unterschiedlichen Texten als Intertextualität bezeichnet und analysiert. Dabei wird aber je nach der grundlegenden Theorie Intertextualität sehr unterschiedlich definiert, was sich wiederum auf die Methodik auswirkt.

Im Folgenden wird ein kurzer Überblick über die verschiedenen Zugänge zum Phänomen der Intertextualität gegeben. Ziel ist es Begrifflichkeiten zu klären und methodische Zugänge für die Analyse der Beziehung des Danielbuches und des Markusevangeliums zu finden.

### 2.1 Intertextualität

Intertextualität kann man ganz allgemein als Phänomen der Bezugnahme eines Textes auf einen anderen Text bezeichnen.<sup>72</sup> Aber: Über diese grundsätzliche Aussagen hinaus gibt es in der Forschung keinen Konsens darüber, was unter Intertextualität zu verstehen sei. Signifikant für die andauernde Diskussion ist, dass in der Forschung die Benennung der beteiligten Texte voneinander abweichen: Haupttext – Prätext, hypertext – hypotext, target text – source text, quotation text – pre-text, primary text – referent text, adoptive text – adopted text, referierender Text – Bezugstext, Phänotext – Referenztext.<sup>73</sup>

Umstritten ist vor allem, wie weit der Begriff zu fassen ist. Die Anwendung des Intertextualitätsbegriffes reicht dabei von „ganz bestimmte[n],

---

72 Stocker definiert Intertextualität als „spezifische Eigenschaft eines Textes, der auf einen oder mehrere andere frühere Texte bezogen ist“ (STOCKER, Theorie, 15). Der Vorteil der Definition als Eigenschaft, scheint mir darin zu liegen, dass Intertextualität hier als textspezifische Möglichkeit gesehen wird. Sie wohnt einem Text inne, muss aber nicht sichtbar werden. In dieser Dynamik bedeutet dies, dass Texte nach ihrem intertextuellen Potential untersucht werden. Dagegen lenkt die Definition von Intertextualität als Phänomen den Fokus schon auf wahrgenommene Textbezüge. Die intertextuelle Dimension eines Textes ist somit schon offensichtlich, wird aber in ihrer Eigenart untersucht. Dabei ist es sicher unsinnig, beides voneinander abgrenzen zu wollen; einem Phänomen liegt immer auch eine Ursache bzw. eine Eigenschaft zugrunde und eine Eigenschaft wird in Phänomenen ansichtig. Aber die unterschiedlichen Tendenzen gilt es doch wahrzunehmen.

73 Vgl. HELBIG, Intertextualität und Markierung, 76.

Zitat- oder zitatähnliche[n] Beziehungen im einen, Text-Beziehungen in weitestem Sinn im anderen Fall<sup>74</sup>.

Die unterschiedlichen Auffassungen gehen so grundsätzlich auseinander, dass der Begriff „Intertextualität“ zum Homonym für zwei verschiedene Untersuchungsgegenstände verwendet wird. Zwei wesentliche Perspektiven bestimmen dabei die Diskussion: Das *poststrukturalistische Modell* verwendet den Begriff „Intertextualität“ auf der Rezeptionsebene,<sup>75</sup> weswegen auch von einer rezeptionsästhetischen Sichtweise gesprochen werden kann.<sup>76</sup> Daneben arbeitet das *strukturalistische Modell* unter textdeskriptiven Gesichtspunkten.<sup>77</sup> Der russische Formalismus stellt eine extreme Art des strukturalistischen Modelles dar, da er davon ausgeht, dass jegliche Bedeutung eines Textes aus dessen textlicher Struktur ableitbar sei. Neben oder besser nach dieser Sichtweise auf Intertextualität entwickelte sich eine gemäßigte Perspektive, die man als *produktionsästhetisches Modell* bezeichnen kann.<sup>78</sup> Im Blick auf diese unterschiedlichen Modelle wird schon eine grundlegende Schwierigkeit deutlich, nämlich dass Intertextualität einen Prozess bezeichnet, bei dem sowohl Text (und damit der Autor als Urheber des Textes) als auch Rezipient beteiligt sind.

In Blick auf die Geschichte des Intertextualitätsbegriffes wird deutlich, dass dieser eng mit der Auseinandersetzung um ein angemessenes Textverständnis verbunden ist. Dabei verweisen schon die Begriffe „strukturalistisch“ und „poststrukturalistisch“ auf Epochen in der Entwicklung des Intertextualitätsverständnisses. Tatsächlich reagiert das poststrukturalistische Modell auf einen engen Strukturalismus, der sich auf den russischen Formalismus beruft.<sup>79</sup> Auf das poststrukturalistische Modell reagiert dann wiederum das textorientierte Modell.

Die Auseinandersetzung zwischen den unterschiedlichen Modellen von Intertextualität ist von der Frage bestimmt, welche Bedeutung dem

74 STOCKER, Theorien, 23.

75 Vgl. SEILER, Intertextualität, 275.

76 STOCKER, Theorie, 9.

77 Vgl. SEILER, Intertextualität, 275.

78 Vgl. STOCKER, Theorien, 9. Helbig hat darauf aufmerksam gemacht, dass die meisten Termini „sich bei näherer Betrachtung [...] als nachteilig“ (HELBIG, Intertextualität und Markierung, 76.) erweisen, da sie im konkreten Fall „wenig aussagekräftig“, „irreführend“, „undurchsichtig“ und „unscharf“ sind. Ich werde im Folgenden dem Vorschlag Helbigs folgen, der den anspielenden Text als *Text* mit geeignetem Epitheton (manifest, aktuell, präsent usw.) und den angespielten Text als *Referenztext* bezeichnet. (Vgl. a.a.O.; 78.)

79 Vgl. KRISTEVA, Bachtin, 345.

Text bzw. dem Rezipienten bei der Entstehung einer intertextuellen Beziehung beigemessen wird. Dabei legt der produktionsästhetische Ansatz, dem der Strukturalismus und das textorientierte Modell angehören, das Augenmerk auf den Text. Dagegen fokussiert der rezeptionsästhetische Ansatz, wie der Name schon zu erkennen gibt, den Rezipienten. Zum rezeptionsästhetischen Ansatz ist vor allem der Poststrukturalismus zu zählen.

Im Folgenden sollen Grundzüge des poststrukturalistischen und des textorientierten Ansatzes nachgezeichnet werden. Der russische Formalismus wird nicht eigens behandelt, sondern nur dort thematisiert, wo dies für das Verständnis des Poststrukturalismus notwendig ist. Nach der Darstellung soll unter Berücksichtigung des Anwendungsinteresses genau bestimmt werden, welcher Ansatz im weiteren und in welchem Geltungsbereich für die Frage nach der Bedeutung des Danielbuches für das Markusevangelium angewendet wird.

## 2.2 Dialogizität und Intertextualität: das poststrukturalistische Modell

Die Erforschung der Intertextualität ist entscheidend mit dem Namen Julia Kristeva verbunden, die als Begründerin der Intertextualitätsforschung gilt.<sup>80</sup> Das „Stichjahr“<sup>81</sup> ist 1967 und der entscheidende Aufsatz „Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman“<sup>82</sup>, in dem erstmals das Wort „Intertextualität“ zur Sache geprägt wurde. Julia Kristeva wurde in ihren Erkenntnissen wesentlich von dem russischen Sprach- und Literaturtheoretiker Michail Bachtin beeinflusst.

### 2.2.1 Michail Bachtin

In seiner Analyse zur Poetik des Schriftstellers Fjodor Michailowitsch Dostojewski untersucht Bachtin die Vielfalt an sprachlichen Äußerungen. Dabei unterscheidet er zwischen der Erzählerrede und der Figurenrede.<sup>83</sup>

Im Gegensatz zur Erzählerrede, die als monologisch zu charakterisieren ist, findet Bachtin in der Figurenrede einen „Typus von Äuße-

---

80 Vgl. BERNDT/TONGER-ERK, Intertextualität. Eine Einführung. 2013. 34.

81 STOCKER, Theorie, 20.

82 KRISTEVA, Bakhtine. In: Critique (1967) H. 239. 438–465.

83 PFISTER, Konzepte, 3.

rungen, der ihn über das Wesen der Sprache und des Sprachgebrauchs schlechthin nachdenken lässt.<sup>84</sup> Diese nimmt er wahr als eine „*fremde Rede in fremder Sprache*, die dem gebrochenen Ausdruck der Autorenintention dient. Das Wort einer solchen Rede ist ein *zweistimmiges* Wort. Es dient gleichzeitig zwei Sprechern und drückt gleichzeitig zwei verschiedene Intentionen aus: die direkte Intention der sprechenden Person und die gebrochene des Autors [...]. Zudem sind diese beiden Stimmen dialogisch aufeinander bezogen [...] sie führen gleichsam ein Gespräch miteinander. Das zweistimmige Wort ist stets im Innern dialogisiert.“<sup>85</sup> In seiner Analyse entdeckt Bachtin damit die Dialogizität als einen wesentlichen Charakter der Figurenrede: „[D]as Wort hat hier eine zweifache Ausrichtung, es ist sowohl auf den Gegenstand der Rede, wie das gewöhnliche Wort, als auch auf ein *anderes Wort*, auf eine *fremde Rede* gerichtet“<sup>86</sup>.

Durch den dialogischen Charakter ist dieser Redetypus dynamisch. An diesem Punkt wendet sich Bachtin gegen das enge strukturalistische Textverständnis des russischen Formalismus, welches von einer starren Eindeutigkeit sprachlicher Äußerungen ausgeht.<sup>87</sup> Für die Textanalyse bedeutete ein enger strukturalistischer Ansatz eine ausschließliche Konzentration auf textliche Strukturen und deren „statische Zerlegung“<sup>88</sup>. Bachtin betont dem gegenüber das dynamische Element eines Textes. Dem russischen Formalismus setzt Bachtin die programmatische Aussage entgegen: Es gibt kein „endgültiges, abschließendes, ein für allemal bestimmendes Wort“<sup>89</sup>. Und formuliert seine Kritik: „Jedes Wort (jedes Zeichen) eines Textes führt über seine Grenzen hinaus. Es ist unzulässig, die Analyse (von Erkenntnis und Verständnis) allein auf den jeweiligen Text zu beschränken. Jedes Verstehen ist das In-Beziehung-Setzen des jeweiligen Textes mit anderen Texten und die Umdeutung im neuen Kontext (in meinem, im gegenwärtigen, im künftigen).“<sup>90</sup>

Der große sprach- und literaturtheoretische Verdienst Bachtins liegt, so Frauke Berndt und Lily Tonger-Erk, in der „Erschütterung eines auf Eindeutigkeit abzielendes Zeichenmodells und dem damit verbundenen Aufbrechen des Textes“<sup>91</sup>. Seine Erkenntnisse verbindet Bachtin mit ge-

84 BERNDT/TONGER-ERK, Intertextualität, 18.

85 BACHTIN, Wort im Roman, 213.

86 BACHTIN, Probleme, 206.

87 Vgl. KRISTEVA, Wort, 345.

88 KRISTEVA, Wort, 346.

89 BACHTIN, Probleme, 284.

90 BACHTIN, Methodologie, 352f.

91 BERNDT/TONGER-ERK, Intertextualität, 23.



schichtlichen und politischen Beobachtungen. So beobachtet er in autoritären Gesellschaftssystemen einen Hang zur monologischen Rede. Im Gegensatz dazu neigen demokratische Systeme zur dialogischen Vielstimmigkeit. Monologische Rede und dialogische Rede scheinen daher grundsätzlichen Strukturen zu sein, die sich in allen gesellschaftlichen Bereichen (Kunst, Politik usw.) wiederfinden lassen.<sup>92</sup> Die dialogische Sprache wirkt dabei zersetzend auf die monologische Sprache, wie Bachtin vor allem am Schelmenroman ansichtig macht: „Den Sprachen der Popen und Mönche, Könige und Lehnsherren, Rittern und reichen Städter, Gelehrten und Juristen, den Sprachen der Machthaber und Etablierten erwidert die Sprache des heiteren Schelms, der jede beliebige Pathetik dort parodistisch nachbildet, wo es nötig ist, sie jedoch unschädlich macht, sie mit einem Lächeln und Betrug vom Munde wischt, sich dabei über die Lüge lustig macht und sie in heitere Täuschung verwandelt.“<sup>93</sup> An dieser Stelle wird das gesellschaftskritische Potential deutlich. Bachtin schrieb damit nicht nur gegen die „fortschreitende Erstarrung der nachrevolutionären sowjetischen Kulturpolitik und die Kanonisierung des sozialistischen Realismus“<sup>94</sup>, sondern hatte eine „ideologiekritische Sprengkraft“<sup>95</sup>.

### 2.2.2 Julia Kristeva

Julia Kristeva lässt sich von den Erkenntnissen Bachtins inspirieren, bezeichnet seine Ausführungen und Sprache als „impulsiv, mitunter gar prophetisch“<sup>96</sup>. Für Kristeva gehört Bachtin „zu den ersten, der die statische Zerlegung der Texte durch ein Modell ersetzt, in dem die literarische Struktur nicht *ist*, sondern sich erst aus der Beziehung zu einer *anderen* Struktur *herstellt*.“<sup>97</sup>

Die Konzeption Bachtins wird bei Kristeva insofern erweitert, als dass dessen Theorie noch primär als textintern bezeichnet werden muss, da sich die Vielstimmigkeit hauptsächlich auf Phänomene innerhalb einzelner Romane bezieht.<sup>98</sup> Dabei entgrenzt Kristeva den Textbegriff. Unterscheidet Bachtin noch zwischen „Wirklichkeit von Geschichte und Gesellschaft einerseits und den Wörtern, der Rede und der Sprache

92 Vgl. BACHTIN, *Ästhetik*, 165.

93 BACHTIN, *Wort*, 281.

94 PFISTER, *Konzepte*, 6.

95 PFISTER, *Konzepte*, 6.

96 KRISTEVA, *Wort*, 346.

97 KRISTEVA, *Wort*, 346.

98 Vgl. PFISTER, *Konzepte*, 4f.

andererseits [...], wird hier der Textbegriff im Sinn einer allgemeinen Kultursemiotik so radikal generalisiert, dass letztendlich alles, oder doch zumindest jedes kulturelle System und jede kulturelle Struktur, Text sein soll.<sup>99</sup> Geschichte und Gesellschaft werden als Texte verstanden, die gelesen werden und als Referenztexte gesehen werden müssen. Referenztexte sind somit allgegenwärtig.

Das Rezeptionsgeschehen ist aber niemals ein „passives Verfahren der Aufnahme, sondern [immer] ein interaktiver Prozess“<sup>100</sup>, bei dem verschiedenste Referenztexte die Lektüre beeinflussen. Die Referenztexte sind dabei nicht an eine festgelegte Form gebunden, wie etwa die Bezeichnung „Text“ nahelegen könnte. Neben den tatsächlichen manifesten Texten, also der festen Zeichenabfolge etwa auf einem Blatt Papier, kommen sehr unterschiedliche „Texte“ zur Sprache. Als Referenztexte können Vermittlungsmedien wie Bilder, Filme oder Musik gelten. Referenztexte sind aber auch nicht darauf beschränkt. Zugespitzt kann man sagen, dass alles als Referenztext verstanden werden muss, was den Lektüreprozess beeinflusst: etwa weltanschauliche, politische, kulturelle, biographische und psychologische Gegebenheiten. Hier findet eine Entgrenzung der Referenztexte statt.<sup>101</sup>

Der enge strukturalistische Ansatz, der eine einlinige Sinnvermittlung von Text zu Rezipient postuliert, wird so radikal aufgebrochen und an dessen Stelle tritt die Vorstellung eines Prozesses, an dem wechselseitig sowohl „Text“ als auch Rezipient beteiligt sind. Dabei ergibt sich letztendlich der „Text“ erst unter der Einwirkung anderer „Texte“, d.h. mit Elementen, die im Rezeptionsprozess sinnkonstituierend wirken. An der Entstehung des Textes ist somit der Rezipient mit seinen „mitgebrachten“ Texten in seiner spezifischen Situation aktiv beteiligt. Welche Referenztexte dabei aufgerufen werden, ist von sehr unterschiedlichen Faktoren der Rezeptionssituation abhängig. Dies bedeutet, dass die Bedeutung bzw. der Sinn eines Textes mit den „Texten“ der Rezeptionssituation korreliert und von diesen abhängig ist. Diese Betonung der Situationsabhängigkeit von Texten ermöglicht es, bei der Textanalyse die Lektüresituation in den Blick zu nehmen und diese in die Textinterpretation einzubeziehen.

Gewonnen wird dadurch „ein Zuwachs an [...] beschreibbaren Beziehungen, die für die Sinngebung eines Textes konstitutiv sind.“<sup>102</sup>

99 PFISTER, Konzepte, 7.

100 AKLIER, Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus, 71.

101 PFISTER, Konzepte, 8.

102 HASSLER, Texte, 17.

Ganz allgemein lässt sich sagen: Je spezifischer die Rezeptionssituation beschrieben werden kann, desto näher kommt man dem Text im jeweiligen Rezeptionsvorgang.<sup>103</sup>

Texte sind dabei eingebunden in ein unendliches Beziehungsgeflecht. Dieses Universum der Texte ist letztlich nicht überschaubar und eine abschließende Textinterpretation somit nicht möglich; denn es gibt nur noch Referenztexte, die auf weitere Referenztexte verweisen.<sup>104</sup> Als Konsequenz ergibt sich die Verneinung der Existenz von isolierten Einzeltexten.<sup>105</sup> Intertextualität ist somit kein spezifisches Phänomen, sondern ein allgemeines Charakteristikum eines jeden Textes. Das allgegenwärtige Phänomen der Intertextualität hat dabei nicht nur Einfluss auf den Rezeptionsvorgang, sondern auch auf die Textgenese. Für Kristeva baut sich *jeder* Text „als ein Mosaik von Zitaten auf, jeder Text ist Absorption und Transformation eines anderen Textes. An die Stelle des Begriffs der Intersubjektivität tritt der Begriff der *Intertextualität*“<sup>106</sup>. In letzter Konsequenz ersetzt im Textentstehungsprozess die „subjektlose[n] Produktivität des Textes“<sup>107</sup> den selbstbestimmten, individuellen Autor. „Das Universum der Texte, in sich selbst bereits in ständiger Bewegung und Veränderung, stellt sich also für jeden einzelnen anders dar, und er partizipiert daran nicht nur, wenn er bewusst und absichtlich bestimmte Einzeltexte, Topoi oder Codes abrufen oder anzitiert, sondern es ist ihm in unbewussten Strukturierungen, halb verschütteten Reminiszenzen und jeder Reflexion vorgängigen Spuren fremder Sprachen und fremden Denkens eingeschrieben. So ist auch der Autor eine ‚Echokammer‘, erfüllt vom Hall und Rauschen fremder Texte“<sup>108</sup>.

## 2.3 Spuren im Text: das textorientierte Modell

Innerhalb der praxisorientierten Ansätze wurde die berechtigte Kritik angemerkt, dass der Begriff Intertextualität der poststrukturalistischen Theorie zu einem Allgemeinplatz mit geringem heuristischem und prag-

---

103 Hier ist explizit auf die Bedeutung der historisch-kritischen Exegese zu verweisen, welche „auf die Notwendigkeit der Frage nach der Situiertheit biblischer Texte aufmerksam“ (AKLIER, Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus, 77) macht und versucht diese zu erhellen.

104 Vgl. GRIVEL, Thèses, 240.

105 Vgl. PFISTER, Konzepte, 12.

106 KRISTEVA, Wort, 348.

107 PFISTER, Konzepte, 8.

108 PFISTER, Konzepte, 21.

matischem Nutzen geworden sei.<sup>109</sup> Gefordert wird ein Intertextualitätsbegriff, „der es ermöglicht, Intertextualität von Nicht-Intertextualität zu unterscheiden und historisch und typologisch unterschiedliche Formen der Intertextualität voneinander abzuheben.“<sup>110</sup> Peter Stocker formuliert die Aufgabe folgendermaßen: „Gegen einen [...] Fatalismus vor der baren Wirklichkeit und Allgegenwart des ‚Intertextuellen‘ muss eine Theorie, wenn sie diesen Namen verdienen soll, antreten mit den Fragen, was *genau* und was *inwiefern* intertextuell ist.“<sup>111</sup>

Kritik wird dabei schon am weiten Textbegriff geübt, der für das poststrukturalistische Modell grundlegend ist: „Text ist hier [im poststrukturalistischen Modell: SZ] also nicht nur die Aktualisierung eines Zeichensystems, sondern auch dieses selbst und ist darüber hinaus auch nicht mehr an das Zeichensystem der Sprache gebunden. Bei einer solchen Ausweitung des Textbegriffs ist natürlich kein Text mehr nicht intertextuell, ist Intertextualität kein besonders Merkmal bestimmter Texte oder Textklassen mehr, sondern mit der Textualität bereits gegeben. Damit ist jeder Text in jedem seiner Teile und Aspekte intertextuell.“<sup>112</sup> Mit dieser grundsätzlichen Kritik findet ein weitreichender Paradigmenwechsel statt, der es ermöglichte, dass sich eine Richtung der Intertextualitätsforschung entwickelte, die textdeskriptiv arbeitet und konkrete textliche Strukturen auf Intertextualität untersucht. Der sich auf dieser Grundlage entwickelte Ansatz kann daher als textorientierte Intertextualität bezeichnet werden. Intertextualität wird hier verstanden als nachweisbarer Bezug eines manifesten Textes auf einen identifizierbaren Prätext.<sup>113</sup> Als Definition bietet Stocker an: „Intertextualität‘ ist die spezifische Eigenschaft eines Textes, der auf einen oder mehrere andere

109 Renate Lachmann fragt an, ob sich „Intertextualität“ in diesem Fall als Kategorie etabliert, „die eine generelle Dimension von Texten, ihre Implikativität benennt?“ (vgl. LACHMANN, Ebenen, 133). Diese Anfrage kann man als Versuch werten, den Begriff „Intertextualität“ im weiten Sinn durch den Begriff „Implikativität“ zu ersetzen (vgl. STOCKER, Theorien, 24).

110 BROICH/PFISTER, Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, X.

111 STOCKER, Theorie, 13.

112 PFISTER, Konzepte, 7f.

113 Hier liegt ein wesentlicher Unterschied zum Methodenschritt der *Traditionskritik* bzw. *Motivkritik*. In dieser steht die Erhellung der Herkunft und Geschichte geprägter Bilder, Vorstellungen und Motive und deren Einordnung in die kulturelle und religiöse Umwelt im Mittelpunkt (vgl. EBNER/HEININGER, Exegese, 244f.). Dabei arbeitet die Traditionskritik natürlich (auch) mit Texten. Der im Folgenden verwendete Intertextualitätsbegriff grenzt sich von der Traditionskritik in sofern ab, als dass er voraussetzt, dass ein Text einen anderen nachweislich aufnimmt. Die Analyse dieser Text-Text-Beziehung ist Gegenstand der folgenden Arbeit.

frühere Texte bezogen ist, wobei die früheren („Prätexte“) zusammen den Intertext des späteren („Posttext“) bilden.“<sup>114</sup>

Den Ursprung intertextueller Bezüge bildet der Autor und dessen Intention, denn grundsätzlich gilt, dass ein Autor „bewusst, intentional und pointiert [auf Prätexte anspielt; Anm. SZ] [...], von denen er möchte, dass sie vom Leser erkannt und als zusätzliche Ebene der Sinnkonstitution erschlossen werden.“<sup>115</sup> Auf Ebene des Rezipienten lässt sich Intertextualität als ein Vorgang beschreiben, bei dem angespielte Prätexte in den Lese- und Aneignungsvorgang einbezogen werden.

Jörg Helbig beschreibt diesen Prozess als eine aufeinander aufbauende Abfolge in sechs Schritten: 1) „Irritation durch Wahrnehmung eines Störfaktors im Verlauf der Rezeption 2) Identifikation des Störfaktors als Referenzmarkierung 3) Identifizierung des Referenztextes 4) Aktualisierung von Konnotationen, die im Zusammenhang mit dem Referenztext freigesetzt werden 5) Übertragung relevanter Konnotationen auf den präsenten Text 6) Schlussfolgerung für die Interpretation“<sup>116</sup>.

Es wird somit ein Erkenntnisprozess beschrieben, der sich auf drei Ebenen untersuchen lässt: Ausgehend von Textsignalen, die der Rezipient als Referenzmarkierungen wahrnimmt, werden Impulse freigesetzt, die zu einer differenzierten Identifikation des angespielten Referenztextes führen. Dadurch wird wiederum ein Vermittlungsgeschehen angestoßen, bei dem der Rezipient für die Deutung und Interpretation des manifesten Textes den Referenztext einbezieht.<sup>117</sup>

## 2.4 Zusammenfassung

Das poststrukturalistische und das textorientierte Modell stellen zwei sehr unterschiedliche Zugänge zum Phänomen der Intertextualität dar. Der poststrukturalistische Ansatz, der aus einer kritischen Haltung gegenüber dem russischen Strukturalismus entstand, versteht Intertextualität nicht als ein spezifisches Phänomen bestimmter Texte, sondern als ein allgemeines Charakteristikum eines jeden Textes. Texte sind dabei

114 STOCKER, Theorie, 15.

115 PFISTER, Konzepte, 23. Ausnahmen sind Plagiate, bei denen der Autor gerade nicht möchte, dass eine textliche Abhängigkeit vorliegt, und „zufällige[n] und oft unbewusste[n] Reminiszenzen des Autors, die zwar in den Text eingehen, deren Aufdecken diesem jedoch keine zusätzliche oder pointierte Bedeutung verleiht“ (PFISTER, Konzepte, 23).

116 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 162.

117 Vgl. auch: HÄSSLER, Texte, 49f.

durch Inspirations- und Assoziationsketten miteinander verbunden und ergeben ein unüberschaubares intertextuelles Netz. Darüber hinaus ist für den poststrukturalistischen Ansatz entscheidend, dass der Begriff „Text“ entgrenzt wird und so ein breites Bedeutungsspektrum erhält. Unter „Text“ kann letztlich alles verstanden werden, was beim Rezeptionsprozess zur Sinnbildung beiträgt.

Gegen den poststrukturalistischen Ansatz wurde kritisch dessen geringer Nutzen für die Analyse konkreter Text-Text-Beziehungen angemerkt. Mit dem textorientierten Ansatz kam es zu einer Rückbesinnung auf textliche Strukturen. Intertextualität wird dabei verstanden als eine spezifische Eigenschaft konkreter Texte, nämlich die textliche Bezugnahme auf Prätexte. Im Gegensatz zum poststrukturalistischen Ansatz werden dabei die Genese des materiellen Textes und damit verbunden auch die Intention des Autors in den Fokus gestellt.

Da in der vorliegenden Arbeit das Markusevangelium auf seine intertextuelle Bezugnahme zum Danielbuch untersucht wird, liegen zwei konkrete Texte vor. Den Ausgangspunkt für die Untersuchung steht die These, dass der Autor des Markusevangeliums bewusst auf das Danielbuch verweist und dieses damit einen wichtigen Horizont für die Interpretation seines Werkes darstellt. Ausgehend von dieser These legt sich als methodisches Fundament der textorientierte Ansatz nahe, da es hier eine grundsätzliche Übereinstimmung im Untersuchungsgegenstand ergibt, nämlich die Analyse einer Text-Text-Beziehung, die sich auf eine bewusste Intention des Autors in der Genese seines Werkes zurückführen lässt.

Folgende Arbeitsschritte bestimmen den weiteren Verlauf der Arbeit: Text-Text-Bezüge können unterschiedlich deutlich ausfallen. Eine Differenzierung soll im folgenden Kapitel *Markierungsdeutlichkeit* erfolgen. Im Kapitel *Textsignale* stehen die konkreten textlichen Zeichen im Fokus, die auf eine Text-Text-Beziehung hinweisen. Das unter der Überschrift *Intertextualität: Zwischen Zitieren und Thematisieren* dargestellte Modell von Stocker soll helfen, das Phänomen Intertextualität in seiner vielfältigen Formen und Ausrichtung differenziert in den Blick zu nehmen.

### 3 Markierungsdeutlichkeit

Die Vertreter des textorientierten Ansatzes gehen grundsätzlich davon aus, dass intertextuelle Bezüge Spuren im manifesten Text hinterlassen. Intertextualität ist somit konkret am manifesten Text nachweisbar. Da bei dem strukturalistischen Ansatz die Analyse der intertextuellen Bezugnahmen an den manifesten Text gebunden ist und an diesem plausibel gemacht werden muss, wird die Beliebigkeit des rezeptionsbezogenen Ansatzes vermieden. Diese Spuren sind von unterschiedlicher Deutlichkeit.<sup>118</sup>

Intensiv mit der Frage der Markierungsdeutlichkeit hat sich Jörg Helbig beschäftigt. Für ihn lässt sich die Deutlichkeit der textlichen Spuren als einen sukzessiven Prozess der Steigerung verstehen.<sup>119</sup> In diesem Prozess erkennt Helbig vier Stufen der Markierungsdeutlichkeit, die abhängig von textlichen Signalen sind. Die Markierungsdeutlichkeit ist dabei immer an die Autorenintention gebunden. Für Helbig ist der Markierungsgrad unabhängig von der Frage, ob der Referenztext im Einzelfall tatsächlich identifiziert wird. Es geht letztlich darum, die vom Autor intendierte Markierungsdeutlichkeit herauszuarbeiten; oder anders ausgedrückt: es geht um die Nachdrücklichkeit mit der ein Autor auf einen Intertext als eine wichtige Erkenntnisquelle für die Deutung des Textes hinweist. Diese – so wird vorausgesetzt – lässt sich anhand der Spuren im Text bestimmen.

#### 3.1 Nichtmarkierte Intertextualität

Mit *Nullstufe* bezeichnet Helbig eine intertextuelle Beziehung, bei der mit keinem Markierungssignal auf den fremden Text hingewiesen wird. Dem Leser, der den Referenztext nicht kennt, bleibt dabei zwangsläufig der intertextuelle Bezug verborgen. Verschiedene Gründe können zum Fehlen der Markierungssignale führen: Zum einen kann ein intertextueller Bezug dem Autor selbst nicht offenkundig sein. Er benutzt den fremden Text unbewusst und eine Markierungsnotwendigkeit bzw. -möglich-

---

118 Bezeichnend ist die Erkenntnis Müllers: „A nice example is Graham Greene’s *Monsignor Quixote*, whose intertextual relation to Cervantes’ novel is almost excessively emphasized [...], whereas the novel’s connection with Guareschi’s *Don Camillo and Peppone* is so weakly marked that it has virtually escaped notice” (MÜLLER, *Interfiguralität*, 115).

119 Vgl. HELBIG, *Intertextualität und Markierung*, 87.

keit kommt ihm gar nicht in den Sinn. Neben diesem nichtintendierten Verzicht auf Markierung kann eine Nichtmarkierung aber auch bewusst vom Autor eingesetzt werden. Das Fehlen der Markierungssignale z. B. in Henry Fieldings *The history of Tom Jones*, in dem auf Thomas Morus' *Utopia* angespielt wird, erklärt Helbig mit stilistischen Gründen: „der Effekt der augenzwinkernden Kommunikation zwischen Eigeweiheten [wäre] zerstört“<sup>120</sup> worden und „unvereinbar mit der hier eingelagerten politischen Anspielung“<sup>121</sup>. Neben stilistischen Überlegungen können aber auch Überlegungen zum Leser- und Adressatenkreis eine Nichtmarkierung nahelegen. Der Autor kann eine „spezifische Referenz für nicht markierungsbedürftig“<sup>122</sup> erachten, etwa dann wenn er bei seinen Lesern das Wissen um den angespielten Referenztext voraussetzt.<sup>123</sup> Der Autor setzt keine textlichen Signale, die auf den intertextuellen Charakter hinweisen. Ist der angespielte Text dem Leser aber nicht bekannt, so bleibt die intertextuelle Bezugnahme verborgen.

Gründe für das Nichtmarkieren bzw. Verschleiern der Abhängigkeit von einem Referenztext können sehr unterschiedlich sein. Unterscheiden kann man dabei zwischen einer generellen und einer punktuellen Verschleierung. Ersteres ist bei Plagiaten der Fall. Die Verschleierung hat hier das Ziel, einer Identifizierung der nichtangezeigten intertextuellen Abhängigkeit und damit der Diskreditierung des Werkes zu entgehen. Eine punktuelle Verschleierung könnte daraus resultieren, dass der Autor bei Identifikation der intertextuellen Zusammenhänge Verfolgung durch eine bestimmte Lesergruppe – etwa eines politischen Machtorgans – befürchtet. So kann besonders bei Satire und Kritik eine intertextuelle Bezugnahme oft versteckt werden, um „dem drohenden Bannstrahl politischer Zensur zu entgehen“<sup>124</sup>. Dies kann zu einer Strategie mit doppelter Ausrichtung führen: Zum einen will der Autor den Bezug vor den kritischen Ohren verbergen. Auf der anderen Seite muss er darauf hoffen, dass die intendierte Lesergruppe den Bezug erkennt. Zum Zweck der Tarnung können auch Transformationen am Referenztext vorgenommen werden, um die intertextuelle Spur zu verwischen. Der fremde Text wird so vom Text absorbiert und der Text-Text-Bezug ist nicht ohne weiteres zu erkennen.<sup>125</sup> Die Nullstufe der Markierungsdeutlichkeit kann also immer nach Gründen, Verschleierungsgrad und

120 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 89.

121 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 89.

122 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 89.

123 Vgl. HELBIG, Intertextualität und Markierung, 89.

124 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 89.

125 Vgl. HELBIG, Intertextualität und Markierung, 89.



dem intendierten Leser, dem potentiell die Identifikation verborgen bzw. offenbar sein soll, differenziert werden.

### 3.2 Markierte Intertextualität

Will ein Autor Intertextualitätssignale setzen, so hat er die Möglichkeit dies *implizit oder explizit* zu tun.

Auf der *Reduktionsstufe* wird Intertextualität implizit markiert. Diese fördert beim Leser eine Rätsel- und Spielspannung,<sup>126</sup> bei dem ein „kompetentes Publikum mit adäquatem literarischem Vorwissen unaufdringlich auf das Vorhandensein eines intertextuellen Bezugs aufmerksam“<sup>127</sup> gemacht wird. Der Autor rückt dabei Intertextualität in den Wahrnehmungsfokus, aber die Markierungssignale bleiben mehrdeutig und fungieren „immer nur als Indiz für Intertextualität [...], niemals jedoch als eindeutiger Beweis.“<sup>128</sup> Ein mögliches Nichterkennen des Referenztextes beim Leser nimmt der Autor in Kauf. Implizite Spuren kann der Autor andeuten, indem er entweder an Schlüsselstellen und/oder häufig auf einen Referenztext anspielt.

Hat der Autor aber die Intention, „jegliche Ambiguität und damit das Risiko des Nichterkennens einer Referenz weitgehend auszuschließen“<sup>129</sup>, so wird er eine explizite Markierung wählen. Diesen Bereich bezeichnet Helbig als *Vollstufe*. Hier wird die „Textoberfläche durchlässig gemacht, um einen fremden Text hindurchscheinen zu lassen.“<sup>130</sup> Durch einen deutlichen Bruch wird der Rezipient auf die intertextuelle Bezugnahme aufmerksam gemacht. Und auch ohne hinreichende literarische Vorkenntnisse kann er den Referenztext als fremden Text identifizieren. Explizite Markierungen gelten dabei als „unwiderlegbarer Beweis“<sup>131</sup> einer intertextuellen Bezugnahme. Die *Potenzierungsstufe* ist der Bereich, in dem eine intertextuelle Bezugnahme unmissverständlich offengelegt wird. Die Markierungsdeutlichkeit hat hier ihre größte Expliziertheit erreicht.<sup>132</sup>

---

126 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 92f.

127 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 95.

128 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 95.

129 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 93.

130 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 111f.

131 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 112.

132 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 131.

### 3.3 Kriterien für eine intertextuelle Bezugnahme

Die Unterscheidung zwischen „nichtmarkierter Intertextualität“ und „markierter Intertextualität“, oder in den etwas differenzierteren Bezeichnungen „Nullstufe“, „Reduktionsstufe“, „Vollstufe“ und „Potenzierungsstufe“ verweist auf die Spannbreite der Deutlichkeit intertextueller Markierungen.

Damit stellt sich aber vor allem in Bezug auf die „Nullstufe“ (nicht-markierte Intertextualität) und die „Reduktionsstufe“ (implizite Markierung) die Frage nach Kriterien, die eine intertextuelle Bezugnahme nahelegen. Richard Hays hat zu dieser Frage sieben Proben zusammengetragen, die eine Annahme einer Text-Text-Beziehung, Hays nennt diese „echo“, rechtfertigen.

Zur Einordnung der Proben schreibt Hays: “There are always only shades of certainty when these criteria are applied to particular texts. The more of them that fall clearly into place, the more confident we can be in rendering an interpretation of the echo effect in a given passage”<sup>133</sup>. Mit den Proben werden somit weniger Beweise für eine intertextuelle Lesart geliefert. Vielmehr handelt es sich um Analysen, die auf Plausibilitätsargumente abzielen.

1. Verfügbarkeit (availability): Dieser erste Test fragt schlicht nach einer möglichen Präsenz des Referenztextes für den Autor und den ersten Leser.<sup>134</sup> Für Hays ist dies vor allem eine Frage nach der Chronologie. Ein angespielter Text muss chronologisch vor dem manifesten Text entstanden sein. Daraus ergibt sich, dass die Analyse nur möglich ist, wenn die chronologische Textfolge bekannt ist („analyses of literary echo are possible only where the chronological ordering of different voices is known“<sup>135</sup>). Daneben subsumiert Hays unter dem Punkt „Verfügbarkeit“ aber auch Argumente, die sich aus einer textinternen Analyse ergeben. Hays diskutiert die „Verfügbarkeit“ für die Frage nach der Intertextualität in den Paulusbriefen. Er schreibt dazu: „His practice of citation [die des Paulus; Anm. SZ] shows that he was acquainted with virtually the whole body of texts that were later acknowledged as canonical within Judaism, and that he expected his readers to share his acknowledgment of these texts as

133 HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 32.

134 Vgl. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 29.

135 HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 30.

Scripture<sup>136</sup>. Aus dieser Aussage lässt sich entnehmen, dass Hays von einer innertextlichen Analyse ausgeht. Dabei rekonstruiert er auf Grundlage des Gesamttextes zum einen die Anspielungs- bzw. Zitationspraxis des Autors, in diesem Fall des Paulus. Die sich daraus ergebenden Erkenntnisse werden dann für die Analyse der konkreten Einzeltextstellen des manifesten Textes angewendet. Zum zweiten betrachtet Hays die impliziten Annahmen des Autors über seine vorgestellten Leser. Als Analysefrage könnte sich hier ergeben: Welche Schriftkenntnis setzt der Autor bei seinen Lesern voraus? Der Punkt „Verfügbarkeit“ umfasst damit die Frage nach der chronologischen Beziehung zwischen Prätext und anspielenden Text und die Analyse des anspielenden Textes mit Blick auf die Zitationsgewohnheiten des Autors und den impliziten Aussagen über den vorgestellten Leser, in Bezug auf dessen Schriftkenntnis.

2. Lautstärke (volume): Hays schreibt zu dieser Probe: „The volume of an echo is determined primarily by the degree of explicit repetition of words or syntactical patterns, but other factors may also be relevant: how distinctive or prominent is the precursor text within Scripture, and how much rhetorical stress does the echo receive<sup>137</sup>.“ Unter dem Punkt „volume“ subsumiert Hays damit alle Faktoren, welche die Präsenz des Prätextes im anspielenden Text beschreiben. Die Übersetzung „Lautstärke“, statt „Umfang“ (wie das englische volume ebenfalls übersetzt werden kann) scheint mir damit gerechtfertigt, obwohl dies natürlich metaphorisch zu verstehen ist und sich nicht auf Akustik bezieht. Es geht im übertragenen Sinn um die Lautstärke, in welcher uns der Prätext aus dem Schatten des anspielenden Text anspricht. Die Probe „volume“ untersucht dabei auf der einen Seite die Grundlautstärke des Prätextes, d.h. die Präsenz des Prätextes in Bezug auf den kulturellen Kontext. Ferner wird die Präsenz dieser Stimme im anspielenden Text untersucht, d.h. wie macht sich der Prätext im anspielenden Text bemerkbar.
3. Wiederholung (recurrence): Die Analysefrage zu dieser Probe lautet: „How often does Paul elsewhere cite or allude to the same scriptural passage?<sup>138</sup>“ Die Wahrscheinlichkeit einer Text-Text-

---

136 HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 30.

137 HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 30.

138 HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 30.

Beziehung verhält sich somit relational zur Häufigkeit der Anspielung eines manifesten Textes zu einem Prätext.

4. Thematische Kohärenz (thematic coherence): Das Kohärenzkriterium setzt die Aussageabsicht des anspielenden Textes mit dem angenommenen Prätext in Beziehung zueinander. Die Analysefrage lautet für Hays hier: „How well does the alleged echo fit into the line of argument that Paul is developing?“<sup>139</sup> Unter diesem Punkt untersucht Hays die Funktion und den Effekt, den ein Autor mit einer Anspielung bei seinen Hörern erreichen will. Dabei nimmt Hays nicht nur Einzelstellen in den Blick, sondern versucht die angespielte Textstelle mit dem Gesamtwerk des Paulus zu korrelieren: „Is its meaning effect consonant with other quotations in the same letter or elsewhere in the Pauline corpus? Do the images and ideas of the proposed precursor text illuminate Paul’s argument?“<sup>140</sup>
5. Historische Plausibilität (historical plausibility): Dieser Punkt dient zur Korrektur der vorangegangenen Analysefrage. Dabei werden die unter 4.) Thematische Kohärenz (thematic coherence) gewonnenen Ergebnisse an den Autor und die impliziten Hörer bzw. Leser in ihrer geschichtlichen Verortung zurückgebunden und überprüft. Hays fragt hier: „Could Paul have intended the alleged meaning effect? Could his readers have understood it?“<sup>141</sup>
6. Geschichte der Interpretation (history of interpretation): Eine Stimulations- und Erkenntnisquelle stellt für Hays die Wahrnehmungen und Erkenntnisse anderer Leser dar.<sup>142</sup> Die Analysefrage hierzu lautet: „Have other readers [...] heard the same echoes?“<sup>143</sup> Zu den Chancen und Grenzen hält Hays fest, dass diese Probe weniger als Disqualifikationskriterium gebraucht werden sollte, um vorgeschlagene Anspielungen auszuschließen, die sich durch andere Begründungen nahelegen. Vielmehr ermöglicht diese Perspektive, das Ausmaß an möglichen Deutungen der intertextuellen Beziehung zu erweitern.<sup>144</sup>

---

139 HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 30.

140 HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 30.

141 HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 30.

142 Vgl. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 31.

143 HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 31.

144 Vgl. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 31.

7. Zufriedenheit (satisfaction): Mit diesem letzten Kriterium werden die Ergebnisse einer Beurteilung unterzogen. Hier wird nach der Plausibilität und dem Nutzen gefragt: „does the proposed reading make sense? Does it illuminate the surrounding discourse?“<sup>145</sup>. “Does it produce for the reader a satisfying account of the effect of the intertextual relation?“<sup>146</sup>.

Zusammenfassend sollte Folgendes festgehalten werden: Mit den sieben Proben, die Richard Hays zusammengetragen hat, kann eine mögliche Text-Text-Beziehung untersucht werden.

Dabei nimmt Hays sehr unterschiedliche Blickwinkel ein, um den Fragen, ob und in wie weit ein Text unter intertextueller Perspektive betrachtet werden kann und sollte, nachzugehen. Er richtet seinen Blick auf den anspielenden Text einschließlich des erweiterten Kanons der Schriften desselben Autors. Hays bezieht so auch die (rekonstruierten) Schreibgewohnheiten des Autors mit ein. Daneben betrachtet er die Charakteristik des angespielten Textes, seine „Lautstärke“ und Präsenz. Er fragt dabei nach der Funktion, die der angespielte Text für den anspielenden Text hat. Neben der Arbeit auf der Textebene nimmt Hays das sozio-kulturelle Umfeld, in dem der anspielende Text entstanden ist, einschließlich der Lesegewohnheiten der impliziten Leser in seine Überlegungen auf.

Die sieben Proben können als eine Arbeitsgrundlage dienen, um die Plausibilität einer Text-Text-Beziehung zu diskutieren und auf mögliche Aufgabenfelder zu sensibilisieren.

---

145 HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 31.

146 HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 31.



## 4 Textsignale

Nachdem mit den sieben Proben von Hays erste Orientierungen für die Diskussion gegeben wurden, soll nun der Blick speziell auf den anspielenden Text gerichtet werden. Es wird nun der Frage nachgegangen, welche Textsignale auf eine intertextuelle Bezugnahme hinweisen.

Die Markierungsdeutlichkeit ist abhängig von Signalelementen. Ein Autor, der den Rezipienten auf den intertextuellen Charakter des Textes aufmerksam machen will, kann dies durch Signale bzw. Markierungen im Text anzeigen.<sup>147</sup> Prinzipiell gilt dabei, dass Text-Text-Bezüge immer Spuren im manifesten Text hinterlassen. Diese können untersucht werden nach den *benutzten Mitteln* (1.4.1.), der *Quantität* (1.4.2.) und der *textlichen Position* (1.4.3.)<sup>148</sup>.

### 4.1 Mittel der Markierung

Der Autor kann unterschiedliche textliche Spuren legen, die den Leser auf eine Text-Text-Beziehung hinweisen. Die Intention des Autors ist es dabei, den Leser zur Identifikation des Referenztextes – mit unterschiedlicher Deutlichkeit (s. o.) – zu führen und den intertextuellen Charakter des anspielenden Textes als notwendige Deutungskategorie aufzuzeigen. Im Folgenden sollen die Markierungsmöglichkeiten aufgeführt werden.

#### 4.1.1 Markierung durch graphemische Interferenzen<sup>149</sup>

Intertextualität kann durch visuelle Signale im Erscheinungsbild des Textes angezeigt werden. Dabei wird durch graphemische Interferenzen

---

147 Neben den Signalen und Markierungen im Text können auch außerhalb des manifesten Textes Anweisungen erfolgen, um auf Text-Text-Bezüge aufmerksam zu machen. So kann ein Autor mündlich auf den intertextuellen Charakter seiner Schrift hinweisen. Eine weitere Möglichkeit sind Leseaufforderungen durch separate Schriftstücke, oder Anweisungen, die durch konventionelle Normen nahegelegt werden.

148 Vgl. dazu die These von Broich: Es gibt für „die Stärke der Markierung [...] zweifellos objektive Kriterien wie etwa die Zahl der marker [...] Neben der Zahl der markers spielt aber auch deren Expliztheit bzw. Lokalisierung im Werk eine Rolle.“ (BROICH, Formen der Markierung, 33.)

149 Vgl. HELBIG, Intertextualität und Markierung, 124–126.

ein Bruch im Erscheinungsbild des Textes hervorgerufen, der den Rezeptionsvorgang stört bzw. unterbricht.

Zur Verdeutlichung für eine Markierung durch graphemische Interferenzen soll ein zufällig gewähltes Beispiel dienen. Als einziges Auswahlkriterium diente dabei die Beobachtung, dass auf einen Intertext verwiesen wurde. Um eine Konzentration zu erreichen, wurde ein Segment separiert.

Aber die Frage, ob „man es als eigentlich *literarische Gattung* bezeichnen“ könne, verneint Bultmann: „Von dem Evangelium als einer literarischen Gattung zu sprechen, ist also kaum möglich; das Evangelium ist eine Größe der Dogmen- und Kulturgeschichte.“<sup>66</sup>

(PILHOFER, Neues Testament, 321)

Die Intertextualität wird in diesem Beispiel durch graphemische Mittel signalisiert. Peter Pilhofer verwendet dazu im ersten Satzteil *Anführungsstriche*, im zweiten Satzteil *Doppelpunkt* mit Anführungsstrichen. Durch die *hochgestellte Zahl* nach den Ausführungszeichen wird ein weiteres Signal gesetzt. Durch jedes dieser graphemischen Mittel wird der Text visuell unterbrochen. Die Häufung dieser Interferenzen wirken potenzierend.

Eine weitere Möglichkeit der Markierung durch graphemische Signale sind Segmentierungen etwa durch *Klammern*, durch *räumliche Abgrenzung* oder die Markierung durch *typographische Codewechsel* (Kursive, Versalien, Unterstreichungen usw.)

Die Formen skriptualer Codewechsel ließen sich noch erweitern: Markierungen etwa durch farbliche Unterlegung oder Hervorhebung durch graphische Elemente (Bilder, Rahmungen usw.).

Allen diesen Formen ist dabei gemeinsam, dass ein Bruch im Erscheinungsbild des Textes hervorgerufen wird. Dieser wird vom Autor genutzt, um den Text-Text-Bezug zu signalisieren. Die Signalwirkung ist dabei abhängig vom Kontrast, der im Erscheinungsbild erzeugt wurde; d.h. je stärker der Kontrast ist, desto deutlicher ist die Markierung. Damit ist die Markierung an die konkrete Erscheinungsform des manifesten Textes gebunden und muss in Korrelation zu dieser untersucht werden. Die Markierungsdeutlichkeit durch graphemische Interferenz ist somit keine feste Größe, sondern immer nur in ihrem relativen Bezug zum manifesten Text zu bewerten.



4.1.2 Markierung durch linguistische Codewechsel<sup>150</sup>

Ein weiteres Signal für Text-Text-Bezüge stellen linguistische Codewechsel (Abweichungen in der Syntaktik, Semiotik usw.) dar. Diese ergeben sich, wenn ein Referenztext – also literarische Einheiten mit einem spezifischen Stil – aufgenommen wird in einen Text – eine literarische Einheit ebenfalls mit einem spezifischen Stil. Bei der Einbettung eines Referenztextes in einen manifesten Text wird ein „ursprünglich *unmarkiertes* [...] Textsegment aufgrund des Transfers in eine neue [...] textuelle Umgebung zu einer *markierten* Spur“.<sup>151</sup>

Folgendes Beispiel soll dies verdeutlichen: Es ist wiederum aus dem Buch „Das Neue Testament und seine Welt“<sup>152</sup> von Peter Pilhofer entnommen. Auf Seite 307 findet sich folgender Ausschnitt, der hier zur Verdeutlichung separiert wurde:

Aber auch römische Historiker nehmen auf dieses Ereignis Bezug. Ich zitiere den Bericht des Sueton:<sup>9</sup>

*et unus ex nobilibus captivis  
Iosephus,*

*cum coiceretur in vincula,  
constantissime asserveravit*

*fore ut ab eodem brevi solveretur,  
verum iam imperatore.*

Und einer seiner adeligen  
Kriegsgefangenen, Josephus,  
versicherte, als man ihn in Ketten legte,  
mit Entschiedenheit,  
daß er bald von ihm freigelassen würde,  
allerdings von ihm als Kaiser

(PILHOFER, Neues Testament, 307)

Auch in diesem Fall ist die Markierung überdeutlich, da schon aufgrund der unterschiedlichen Sprachen der Referenztext separiert werden kann.

Die linguistischen Codewechsel werden als Brüche im Rezeptionsverhalten wahrgenommen. Hier gilt wiederum: je größer der Kontrast zwischen dem Referenztext und dem manifesten Text ist, desto deutlicher ist der Bruch im Lesevorgang und damit die Markierung. Die Markierungsdeutlichkeit nimmt also ab, je näher sich der Stil des aufgenommenen Referenztextes und des manifesten Textes kommen. Die Signalwir-

150 Vgl. HELBIG, Intertextualität und Markierung, 117–121.

151 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 117f.

152 PILHOFER, Neues Testament.

kung ist somit wiederum vom konkreten manifesten Text abhängig und muss in Korrelation zu diesem bewertet werden.

#### 4.1.3 Markierung durch Thematisierung der Intertextualität<sup>153</sup>

Eine intertextuelle Bezugnahme kann im Text ausdrücklich thematisiert werden. Mit der Thematisierung stellt der Autor bei dem Leser einen „notwendigen Rückschluss auf Intertextualität“<sup>154</sup> her; d.h. im Rezeptionsgeschehen wird dem Leser der intertextuelle Charakter des manifesten Textes deutlich. „Gemeinsamer Nenner [...] ist die ausdrückliche und unmissverständliche Offenlegung einer intertextuellen Bezugnahme.“<sup>155</sup> Die Thematisierung erfolgt auf einer meta-kommunikativen Ebene; daher spielen auch Verben wie *rezipieren*, *zitiieren*, *rezipitieren*, *deklarieren*, *lesen*, *vorlesen*, *vergleichen*, *sehen* usw. eine wichtige Rolle. Auch bei dieser Form der Markierung wird im Rezeptionsgeschehen ein Bruch herbeigeführt. Der Argumentations- und Gedankenfluss im Rezeptionsvorgang wird unterbrochen und das Thema Intertextualität metakommunikativ eingetragen.

#### 4.1.4 Identifizierung bzw. Benennung des Referenztextes<sup>156</sup>

Informationen zur Textproduktion des Referenztextes haben ebenfalls Signalwirkung. Gleichzeitig werden Spuren zum angespielten Text gelegt. Zur Identifizierung können die Nennung des Titels, Informationen zum Autor, Angaben zum Erscheinungsjahr bzw. -ort, inhaltliche Näherbestimmungen des Referenztextes usw. verwendet werden. Dabei gilt: je umfangreicher und spezifischer die Informationen zum Referenztext sind, desto eindeutiger ist auch dessen Identifizierung.

Als Beispiel für eine Anspielung auf Autoren (und den sich damit verbindenden Texten) führt Jörg Helbig eine Szene aus *Jude the Obscure* an; hier wird auf die Autoren Jonson, Browning, Swinburne, Shelly und Burton verwiesen. Der Haupttext, bzw. Phänotext dazu lautet:

*„There were poets abroad, of early date and of late, from the friend and eulogist of Shakespeare down to him who has recently passed into silence, and that musical one of the tribe*

153 Vgl. HELBIG, Intertextualität und Markierung, 131–135; (vgl. dazu Stocker, Theorie, 55–60; 65–68).

154 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 131.

155 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 134.

156 Vgl. HELBIG, Intertextualität und Markierung, 135–137.

*who is still among u[...] The Poet of Liberty used to walk here, and the great Dissector of Melancholy there.*<sup>157</sup>

Der konkrete Textbezug ergibt sich hier nur für den Kenner, d.h. für den Eingeweihten, der die Hinweise entschlüsseln und präzisieren kann.

Im Gegensatz dazu sein auf folgendes Beispiel einer Markierung eines intertextuellen Bezuges aufmerksam gemacht: „vgl. Ebner, M./Heininger, B., Exegese des Neuen Testaments<sup>2</sup>, Paderborn 2007. 65.“

Durch die eindeutige Markierung mit Nennung der Autoren, Titel- & Auflagenangabe, Erscheinungsort und -datum und der konkreten Seitenzahl wird der Leser aufgefordert, einen konkreten Referenztext in den Rezeptionsvorgang einzubeziehen.

#### 4.1.5 Onomastische Markierungen<sup>158</sup>

Der Autor eines Textes kann durch onomastische Einschreibungen Signale setzen, welche auf Intertextualität hinweisen. Dies ist möglich, da Namen ein hohes Identifikationspotential in sich tragen: „Names belong to the most obvious devices of relating figures of different literary texts.“<sup>159</sup>

Die Signalwirkung ist wiederum vom Bekanntheits- und Erkennungsgrad des benutzten Namens abhängig; hier spielt die Extravaganz des Namens eine wichtige Rolle. So haben „Allerweltsnamen“ wenig Markierungspotential. Namen wie Harry Potter aber wirken noch in ihrer entstellten Form – etwa Barry Trotter<sup>160</sup> – signalisierend.

Der Wiederauftritt von Personen wird als *figures on loan* bzw. als *re-used figures* bezeichnet.<sup>161</sup> Helbig weist darauf hin, dass es einen Unterschied macht, „ob eine Figur in einen völlig neuen Situationskontext transferiert wird, oder ob sie in ihrem ursprünglichen und lediglich modifizierten Kontext erscheint, wie es gewöhnlich bei Fortsetzungen oder dem Remake der Fall ist.“<sup>162</sup> Dafür verantwortlich ist die Rezeptionshaltung der Leser: „So kann das Lesepublikum von Kriminalliteratur legitimerweise erwarten, einen Father Brown, einen Lord P. Wimsey oder eine V.I. Warshawski in möglichst stereotypen Situationen wiederzufinden.“<sup>163</sup>

157 HARDY, *Jude the Obscure*, 126. 473.

158 Vgl. HELBIG, *Intertextualität und Markierung*, 113–117.

159 MÜLLER, *Interfiguralität*, 102.

160 Vgl. GERBER, *Barry Trotter*, *passim*.

161 HELBIG, *Intertextualität und Markierung*, 113.

162 HELBIG, *Intertextualität und Markierung*, 113.

163 HELBIG, *Intertextualität und Markierung*, 113.

Das heißt aber im Umkehrschluss auch, dass der Auftritt von Figuren in transferierten Kontexten auf das Publikum unerwartet, ggf. verwirrend wirkt. Dient der Wiederauftritt von Personen bei Fortsetzungen als Konstante, die Kontinuität ermöglicht, so lösen in transformierten Zusammenhängen *re-used figures* eher Verblüffung aus. In diesem Fall wird ein Bruch im Rezeptionsgeschehen vom Autor initiiert, welcher Signalwirkung hat. Der intertextuelle Charakter wird dem Leser hier deutlich vor Augen gestellt.

Theodore Ziolkowski macht darauf aufmerksam, dass *re-used-figures* in Spannung zwischen Assimilation und Dissimilation stehen: „Wie das Zitat muss also die Figur auf Pump in einen neuen Zusammenhang eintreten und zugleich so unabhängig bleiben, dass sie dauernd an ihren ursprünglichen Kontext erinnert.“<sup>164</sup>

Eine Sonderform in der onomastischen Markierung stellt das Phänomen des *re-used authors* dar. Dabei wird Intertextualität nicht über die Protagonisten des Referenztextes hergestellt, sondern über den Urheber des Referenztextes. Hier wird ein Grenzbereich zur *Identifizierung des Referenztextes* betreten, „da der Auftritt von Autoren häufig mit einer Thematisierung der Textproduktion einhergeht.“<sup>165</sup>

Das Dargestellte gilt nicht nur für Personennamen, also für das Phänomen der *re-used figures*. Da z. B. auch Ortsnamen eine hohe Signalwirkung haben können, sollte man wohl eher von *re-used names* sprechen.

## 4.2 Quantität

Der Autor kann Spuren, die den Leser auf den angespielten Referenztext und damit auf den intertextuellen Charakter des manifesten Textes aufmerksam machen, im Text mit unterschiedlicher Häufigkeit verteilen. Die Häufigkeit hat dabei direkten Einfluss auf die Markierungsdeutlichkeit: „Eine elementare Strategie der Einflussnahme auf die Deutlichkeit einer intertextuellen Referenz ergibt sich aus der Handhabung ihres quantitativen Gewichtes.“<sup>166</sup>

Mit Hilfe von drei Parametern lässt sich die Qualität näher bestimmen: *Frequenz*, *Proportion* und *Distribution*.

164 ZIOLKOWSKI, Figuren auf Pump, 168.

165 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 116. Als Beispiel führt Helbig folgenden Ausruf aus *A Study in Scarlet* an: Dr. Watson ruft aus: „You remind me of Edgar Allan Poe’s Dupin.“ (DOYLE, A, Study in Scarlet, 24).

166 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 97.

### 4.2.1 Frequenz

Mit Frequenz bezeichnet Jörg Helbig die „Häufigkeit intertextueller Referenzen in einem gegebenen Text“<sup>167</sup>. Die Frequenz steht dabei in einem direkten proportionalen Verhältnis zur Markierungsdeutlichkeit: Je höher die Frequenz ist, desto höher ist auch die Markierungsdeutlichkeit.

Eine Erhöhung der Frequenz kann der Autor durch *Kontamination* erreichen. Als Kontamination bezeichnet Helbig die „relative Häufigkeit der in einem Text enthaltenen Bezugnahmen auf unterschiedliche Referenztexte“<sup>168</sup>. Eine Erhöhung der intertextuellen Markierungen durch Kontamination hat dadurch einen wesentlichen Einfluss auf die Transparenz der Text-Text-Bezugnahmen, da der Leser (bei einer erkannten Spur) auf den intertextuellen Charakter des manifesten Textes sensibilisiert wird.<sup>169</sup> Dadurch wird der Leser veranlasst, „auch nach weniger offen oder gar nicht gekennzeichneten Zitaten und Anspielungen zu suchen.“<sup>170</sup> Diese Leserhaltung hat wiederum Einfluss auf die Markierungsdeutlichkeit: „Eine programmierte intertextuelle Rezeptionshaltung setzt daher die Schwelle der Markierungsbedürftigkeit herauf.“<sup>171</sup>

Eine Erhöhung der Frequenz kann ein Autor auch durch eine „mehrfache Bezugnahme auf einen spezifischen Referenztext“<sup>172</sup> – *Addition* – erreichen. Eine dritte Möglichkeit ist die *Repetition*; dabei wird mehrfach auf „einen spezifischen Referenztext durch Wiederholung ein und derselben intertextuellen Spur“<sup>173</sup> angespielt. Bei der Addition und der Repetition wird der Leser – genau wie Kontamination – auf den intertextuellen Charakter des manifesten Textes sensibilisiert. Diese Sensibilisierung ist bei der Kontamination generell. Bei der Addition erfolgt hingegen eine Lenkung hin auf einen speziellen Referenztext. Bei der Repetition wird der Fokus auf einzelne Textsegmente gerichtet.

### 4.2.2 Proportion

Die Wahrnehmung und damit die Markierungsdeutlichkeit der intertextuellen Spur ist abhängig von der Länge der relativen Erzählzeit im

167 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 98.

168 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 98.

169 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 99.

170 BROICH, Formen der Markierung, 43.

171 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 99.

172 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 98.

173 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 98.

manifesten Text, die sie einnimmt.<sup>174</sup> Dies entspricht der Beobachtung Manfred Pfisters, der schreibt: Das „bloß punktuelle und beiläufige Anzitiern von Prätexten [ergibt] einen nur geringen Intensitätsgrad der Intertextualität, während wir uns in dem Maße dem Zentrum maximaler Intensität nähern, in dem ein Prätext zur strukturellen Folie eines ganzen Textes wird.“<sup>175</sup>

Dabei stellt sich die Frage, welchen Umfang eine intertextuelle Spur haben muss, damit sie als solche identifiziert werden kann. Helbig weist darauf, dass schon Einzellexeme eine Identifikation ermöglichen können, wenn sie eine „hinreichende[r] semantische[r] Prägnanz“<sup>176</sup> besitzen, „die einen Codewechsel im manifesten Text bedingen“<sup>177</sup>.

### 4.2.3 Distribution

Mit der Distribution – d.h. mit der Verteilung der intertextuellen Spur im manifesten Text – stellt Helbig einen weiteren Analysefokus zur Verfügung. Eine intertextuelle Spur kann dabei sowohl weiträumig über den manifesten Text verteilt sein, als auch punktuell auf Textpassagen konzentriert werden.<sup>178</sup> Dabei potenzieren sich nahe beieinanderstehende Spuren und erhöhen die Markierungsdeutlichkeit. Dieser Effekt geht bei einer breiten Streuung verloren,<sup>179</sup> „bis schließlich im Zuge einer sporadischen Distribution jede isolierte Referenz nur den in ihrem jeweiligen Kontext gültigen Signalwert beanspruchen kann.“<sup>180</sup>

## 4.3 Position

Die Position einer intertextuellen Spur stellt einen weiteren Analyse-schwerpunkt dar. Grundsätzlich gilt, dass „[j]eder Text [...] eine Hierarchie unterschiedlich privilegierter Positionen bereit[stellt]“<sup>181</sup>. Dabei steigt der Aufmerksamkeitsfokus mit Zunahme der Exponiertheit der Position. Dieser kausale Zusammenhang gilt sowohl für den manifesten Text, als auch für den angespielten Referenztext.

174 Vgl. HELBIG, Intertextualität und Markierung, 102.

175 PFISTER, Konzepte, 28.

176 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 103.

177 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 103.

178 Vgl. HELBIG, Intertextualität und Markierung, 105.

179 Vgl. HELBIG, Intertextualität und Markierung, 105.

180 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 105.

181 HELBIG, Intertextualität und Markierung, 105.

Mit einer erhöhten Aufmerksamkeit kann beim *Textanfang* gerechnet werden, „da sich der Rezipient aufgrund des kataphorischen Charakters von Textanfängen zunächst konzentriert in die Darstellung einlesen muss.“<sup>182</sup> Eine weitere exponierte Position kann das *Textende* einnehmen: „In Texten, die stark auf den Schluss ausgerichtet sind [...] kann es auch das Textende sein, auf welches die Aufmerksamkeit des Lesers konzentriert und das daher als privilegierte Position zur Verfügung steht.“<sup>183</sup> Jörg Helbig macht mit dieser Aussage deutlich, dass die Hierarchie der Positionen wesentlich vom Text und dessen textlicher Anlage abhängig ist. Die Hierarchie ergibt sich daher aus der Struktur des Textes und muss an dieser geprüft werden.

Durch die formale Zäsur und der damit verbundenen Isolierung vom Haupttext haben *Paratexte* – wie Titel, Motti, Widmungen, Vorwort, Kapitelüberschrift, Fußnoten usw. – eine privilegierte Position.<sup>184</sup> Vor allem der Titel gilt dabei als Ort mit dem „höchstmöglichen Aufmerksamkeitsgrad im Werkkontext“<sup>185</sup>.

---

182 HELBIG, *Intertextualität und Markierung*, 105.

183 HELBIG, *Intertextualität und Markierung*, 106.

184 Vgl. HELBIG, *Intertextualität und Markierung*, 106f.

185 HELBIG, *Intertextualität und Markierung*, 108.





## 5 Intertextualität: Zwischen Zitieren und Thematisieren

Nachdem die Textsignale, die auf einen Text-Text-Bezug hinweisen, dargestellt wurden, soll im folgenden Abschnitt das Phänomen der Intertextualität im Blick auf mögliche Modi und die damit verbundene Intention des Autors untersucht werden.

Intertextualität kann in unterschiedlichen Formen auftreten. Um eine Systematisierung und Präzisierung des Phänomens bemüht sich Peter Stocker.<sup>186</sup> Er differenziert Intertextualität aus, indem er drei Modi herausarbeitet, welche sich wiederum auf Einzeltexte oder Textklassen unterscheiden lassen. Dadurch erhält er sechs mögliche Text-Text-Beziehungen.<sup>187</sup>

Für die Benennung wählt Stocker Kunstwörter. Er bildet dabei Komposita: Dem Wortstamm (-textualität bzw. -textuell) stellt er ein Präfix voran, welches die Beziehungsart näher bestimmt.

### 5.1 Palintextualität bzw. palintextuelle Beziehung & Demotextualität bzw. demotextuelle Beziehung

Das griechische Wort *πάλιν* bedeutet „wiederum, wieder, noch einmal, von neuem“<sup>188</sup>. Angelehnt an die Bedeutung „wieder“ bezeichnet Stocker mit Palintextualität intertextuelle Beziehungen, in welchem ein Referenztext aufgenommen wird. Eine ganz offensichtliche Form palintextueller Beziehung ist das Zitieren, da hier ein Prätext wortwörtlich wiederholt wird. Es gibt hier eine vollkommene Übereinstimmung zwischen Referenztext und Text. Um zwischen Zitat und wörtlichen Übereinstimmungen ohne intertextuellen Bezug unterscheiden zu können, führt Stocker das Kriterium „für den Prätext spezifisch“<sup>189</sup> ein. Eine wörtliche Übereinstimmung ohne intertextuellen Bezug liegt beispiels-

---

186 Hier sei auf das 1982 erschienenen Buch *Palimpsestes* von Gérard Genette hingewiesen; in deutscher Übersetzung erschien es erst 1993. Gérard Genette stellt darin seine Systematisierung des Phänomens Intertextualität dar. P. Stocker baut auf dieses Werk auf und entwickelt es – vor allem in Bezug auf die begriffliche Eindeutigkeit – weiter.

187 Vgl. STOCKER, Theorie, 50.

188 BENSELER, Art. *πάλιν*; 678f.; weiteren Bedeutungen sind: „rückwärts“, „in umgekehrter Richtung“ (vgl. ebd.).

189 STOCKER, Theorie, 54.

weise in der für Märchen typischen Phrase „Es war einmal vor langer Zeit“ vor. Die wörtliche Übereinstimmung ist hier auf eine Gattungs-übereinstimmung und nicht auf einen intertextuellen Bezug zurückzuführen.

Stocker macht dabei darauf aufmerksam, dass eine palintextuelle Beziehung nicht auf die wörtliche Aufnahme eines Referenztextes beschränkt werden darf. Dies veranschaulicht er anhand des Werkes Nekrolog von Karlhans Frank, der sich ganz offensichtlich auf das Apostolische Glaubensbekenntnis bezieht – obwohl in seinem Werk nur wenige wörtliche Übereinstimmungen zu finden sind. Um eine bessere Anschaulichkeit zu ermöglichen, seien hier Text und Referenztext nebeneinander gestellt:

Das Apostolische Glaubensbekenntnis<sup>190</sup>

Ich glaube an Gott,  
den Vater, den Allmächtigen,  
den Schöpfer des Himmels und der Erde.

Und an Jesus Christus,  
seinen eingeborenen Sohn, unserem Herrn,  
empfangen durch den Heiligen Geist,  
geboren von der Jungfrau Maria,  
gelitten unter Pontius Pilatus,  
gekreuzigt, gestorben und begraben,  
hinabgestiegen in das Reich des Todes,  
am dritten Tage auferstanden von den Toten,  
aufgefahren in den Himmel,  
er sitzt zur Rechten Gottes,  
des allmächtigen Vaters;  
von dort wird er kommen,  
zu richten die Lebenden und die Toten.

Ich glaube an den Heiligen Geist,  
die heilige christliche Kirche,  
Gemeinschaft der Heiligen,  
Vergebung der Sünden,  
Auferstehung der Toten  
und das ewige Leben.  
Amen.

Nekrolog<sup>191</sup>

I  
Gestorben  
und wider Erwarten in den Himmel geraten  
Bert Brecht  
wo er sitzt zur Linken Songs schreibt  
für den Jüngsten  
Tag – auch etliche Stücke zur Belehrung von  
Heiligen auf daß  
Nektar gerecht verteilt werde dort oben an  
Christen wie Heiden

II  
Hundert Jahre tot  
und in Mahagonny von Konservativen  
besungen  
Bert Brecht  
dort als Waffe geschwungen gegen  
die neuen linken Schreiber

III  
Tot ist  
Bert Brecht  
Immer noch lebt  
Macky Messer

Karlhans Frank übernimmt den Wortbestand des Credo nur sehr rudimentär. Lediglich „Gestorben [...] Himmel [...] sitzend zur [Heiligen]“ könnte man als wort-wörtliche Aufnahme plausibel machen. Dass ein intertextueller Bezug dennoch deutlich wird, erreicht der Autor a) durch die Aufnahme des dreiteiligen Aufbaus, b) durch die Anknüpfung an ein spezifisches Wortfeld (Leben, Tod, Himmel, Christen, Heilige) und c) die Aufnahme stilistischer Elemente (Weglassen von Hilfsverben, exponierte Partizipien usw.).<sup>192</sup>

An diesem Beispiel wird deutlich, dass sich Palintextualität nicht auf die wort-wörtliche Aufnahme des Referenztextes begrenzen lässt. Vielmehr können auch weitere Elemente eines Textes (Wortfeld, Stil, Struktur) einen palintextuellen Bezug herstellen.

Als Postulat für Palintextualität schlägt Stocker folgendes vor:

„Eine Beziehung zwischen zwei oder mehr Texten, heißt genau dann *palintextuell*, wenn ein Text („Palintext“) spezifische Textelemente eines anderen oder mehrerer anderer dieser Texte („Prätext“) im Wortlaut oder in abgewandelter Form zitiert.“<sup>193</sup>

Werden nicht Einzeltexte, sondern Textklassen in ihren spezifischen Textelementen aufgenommen, so kann man von *Demotextualität* bzw. von einer *demotextuellen* Beziehung sprechen: „Der Bezug eines Textes („Demotext“) auf bestehende Stile, Genres, Schreibweisen oder allgemein auf poetische Muster heißt genau dann *demotextuell* (oder poetologisch), wenn diese Muster demonstrativ angewendet werden.“

Als Beispiel verweist Stocker auf das Werke „Sonett“ von Gerhard Rühm:

sonett<sup>194</sup>

erste strophe erste zeile

erste strophe zweite zeile

erste strophe dritte zeile

erste strophe vierte zeile

zweite strophe erste zeile

190 Hier zitiert in der Form aus: Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherische Landeskirche SachsenLeipzig, 1994. Nr. 804.

191 FRANK, K.: Nekrolog. In: WALLMANN, J.P. (Hg): Von den Nachgeborenen. Dichtungen auf Bertolt Brecht. Zürich, 1970, 28.

192 Vgl. STOCKER, Theorie, 53.

193 STOCKER, Theorie, 54.

194 RÜHM, Sonette, 409.

zweite strophe zweite zeile  
 zweite strophe dritte zeile  
 zweite strophe vierte zeile

[...]

An diesem Beispiel wird besonders deutlich, was mit einer demotextuellen Beziehung gemeint ist: Die intertextuelle Beziehung besteht hier darin, dass eine wesentliche Eigenschaft der Textklasse Sonett, nämlich dessen Struktur, übernommen wurde.

## 5.2 Metatextualität bzw. metatextuelle Beziehung & Thematextualität bzw. thematextuelle Beziehung

Eine *metatextuelle* Beziehung ist dann gegeben, wenn ein Text einen Referenztext thematisiert. In Abgrenzung zur Palintextualität lässt sich sagen, dass „nicht *mit* den Worten eines fremden Textes, sondern über diese gesprochen wird.“<sup>195</sup> Peter Stocker verwendet hier die Begriffe *Gebrauch* bei Palintextualität und *Benennung* bei Metatextualität textlicher Elemente, um auf den kategorialen Unterschied beider intertextueller Beziehungen aufmerksam zu machen.<sup>196</sup> In metatextuellen Zusammenhängen verobjektiviert der Text somit den Referenztext, indem er ihn zum Gegenstand der Betrachtung macht. Der Referenztext wird erklärt, ausgelegt, beschrieben, analysiert usw. Der Text steht damit in gewisser Weise über dem angespielten Referenztext.

Dabei gibt es phänomenologisch insofern Überschneidungen zwischen *Palintextualität* und *Metatextualität*, als dass spezifische Elemente des Referenztextes in den erklärenden Text Aufnahme finden. Formal lässt sich unter Umständen nicht unterscheiden, ob es sich bei einem Textsegment um eine *palin-* oder *metatextuelle* Beziehung handelt; hier kann lediglich das Auftreten metatextueller Verben Indizien liefern s. o.

Ein Unterscheidungskriterium ist für Stocker die Bedeutung der spezifischen Textelemente für den Referenztext. „Metatexte“, so führt er aus, „*können* zwar auf Wortmaterial des Prätextes zurückgreifen, doch müssen sie es nicht zwingend tun. Wo in einem Metatext Wörter aus dem thematisierten Text vorkommen, handelt es sich nicht um einen

195 STOCKER, Theorie, 55. Eine Begrenzung auf „Worte“ ist hier sicher nicht gemeint, gerade da P. Stocker darauf hingewiesen hat, dass sich die palintextuellen Beziehungen nicht auf wörtliche Zitate eingrenzen lässt (s. o.); „Worte“ ist somit wohl eher metaphorisch gemeint.

196 STOCKER, Theorie, 58.

zitierten Gebrauch, sondern um eine metasprachliche Nennung oder Benennung. [...] Definitiv lassen sich Meta- und Palintexualität nun dadurch unterscheiden, dass die Verwendung von Ausdrücken aus dem Prätext für Palintexualität ein notwendiges Merkmal („Zitieren“), für Metatexualität nur ein akzidentielles Merkmal (als Bestandteil des Thematisierens) darstellt.<sup>197</sup>

Als wesentliches Kriterium von Metatexualität ist die thematisierte Bezugnahme auf einen Referenztext. Die Aufnahme von Textelementen dient dabei der Thematisierung und ist somit nicht essentiell, sondern akzidentuell.

Als Postulat für Metatexualität schlägt Stocker folgendes vor:

„Eine Beziehung zwischen zwei oder mehr Texten heißt genau dann *metatextuell*, wenn ein Text (Metatext) einen oder mehrere dieser Texte (Prätext) thematisiert, namentlich indem er Prätexte als ganze oder in Teilen metasprachlich benennt.“<sup>198</sup>

Werden nicht Einzeltexte, sondern Textklassen thematisiert, so spricht Stocker von *Thematexualität*: „Der Bezug eines Textes (Thematext) auf bestehende Stile, Genres, Schreibweisen oder allgemein auf poetische Muster heißt genau dann *thematextuell* (oder poetologisch), wenn diese Muster thematisiert werden.“<sup>199</sup>

### 5.3 Hypertextualität bzw. hypertextuelle Beziehung & Similtexualität bzw. similtextuelle Beziehung

Als Hypertextualität bezeichnet Peter Stocker intertextuelle Beziehungen, die einen Prätext imitieren. Als literarische Gattungen gehören dazu Pastiche, Parodie, Travestie und Kontrafaktur. Wichtig ist, dass der Nachahmungscharakter erkennbar ist und wesentlich zum Werk gehört.

Als Beispiel führt Stocker das Gedicht „Terzinen über die Vergänglichkeit“ von Robert Gernhardt an, welches sich auf die Vorlage „Über die Vergänglichkeit“ von Hugo von Hofmannsthal bezieht.

197 STOCKER, Theorie, 58.

198 STOCKER, Theorie, 58.

199 STOCKER, Theorie, 68.

Prätext	Text
<i>Über Vergänglichkeit</i> <sup>200</sup>	<i>Terzinen über die Vergesslichkeit</i> <sup>201</sup>
Hugo von Hofmannsthal	Nach Kuno von Hofmannsthal
Noch spür ich ihren Atem auf den Wangen:	Noch spür ich ihren Dings auf den Wangen,
Wie kann das sein, daß diese nahen Tage	Wie kann das sein, daß diese nahen Tage
Fort sind, für immer fort, und ganz vergan-	Dings sind, für immer fort und ganz
gen?	vergangen?
Dies ist ein Ding, das keiner voll aussinnt,	Dies ist ein Ding, das keiner voll aussinnt
Und viel zu grauenvoll, als daß man klage:	Und viel zu kommnichtdrauf, als daß man klage,
Daß alles gleitet und vorüberirnt.	Daß alles gleitet und vorüberirnt.
Und daß mein eignes Ich, durch nichts	Und daß mein eignes ... Na! durch nichts
gehemmt,	gehemmt
Herüberglikt aus einem kleinen Kind	Herüberglikt aus einem Kind? Ja, Kind,
Mir wie ein Hund unheimlich stumm und	Mir wie ein Hut unheimlich krumm und
fremd.	fremd.
Dann: daß ich auch noch vor hundert Jahren	Dann: daß ich auch vor Jahren hundert war
war	
Und meine Ahnen, die im Totenhemd,	Und meine Ahnen, die im roten Hemd
Mit mir verwandt sind wie mein eignes Haar,	Mit mir verdingst sind wie mein eignes Haar.
So eins mit mir als wie mein eignes Haar.	So dings mit mir als wie mein eignes Dings.

Als Postulat für Hypertextualität schlägt Stocker folgendes vor:

„Eine Beziehung zwischen zwei Texten heißt genau dann *hypertextuell*, wenn einer dieser Texte (Hypertext) den andern (Prätext) in augenfälliger Weise imitiert.“<sup>202</sup>

Werden nicht Einzeltexte, sondern Textklassen imitiert, so spricht Stocker von *similtextuellen* Beziehungen: „Der Bezug eines Textes (Similtext) auf bestimmte Stile, Genres, Schreibweisen oder allgemein auf poetische Muster heißt genau dann *similtextuell*, wenn diese Muster in augenfälliger Weise imitiert werden.“<sup>203</sup>

200 VON HOFMANNSTHAL, Werke, 21.

201 GERNHARDT, Wörtensee, 172.

202 STOCKER, Theorie, 60.

203 STOCKER, Theorie, 64.

Zusammengefasst und nach Modi und Einzel/ bzw. Textklassen systematisiert, ergibt sich für die unterschiedlichen Möglichkeiten intertextueller Bezugnahmen folgende Tabelle:

Modus Bereich	Zitieren	Thematisieren	Imitieren
Einzeltext	PALIN- TEXTUALITÄT	META- TEXTUALITÄT	HYPER- TEXTUALITÄT
Textklasse	DEMO- TEXTUALITÄT	THEMA- TEXTUALITÄT	SIMIL- TEXTUALITÄT
Bereich Modus	Demonstrieren	Thematisieren	Imitieren

(Tabelle: Stocker, Theorie, 69)





## 6 Fazit

Die Beschäftigung mit dem Phänomen Intertextualität hat ergeben, dass sich diesem mit den beiden Modellen des poststrukturalistischen und des textorientierten Ansatzes sehr unterschiedlich genähert werden kann. Ein wesentlicher Vorteil des poststrukturalistischen Ansatzes ist es, Intertextualität als einen hermeneutischen Prozess zu betrachten, der den Rezipienten mit in den Blick nimmt. Ein entscheidender Nachteil ist aber, dass der Begriff Intertextualität dermaßen ausgeweitet wurde, sodass „Intertextualität“ zu einem unscharfen Allgemeinplatz wurde. Für die Arbeit an und mit Texten geht dies auf Kosten des heuristischen und pragmatischen Nutzens.

Da in der vorliegenden Arbeit mit dem Danielbuch und dem Markusevangelium zwei konkrete Texte analysiert werden sollen, legt sich die textorientierte Perspektive als möglicher methodischer Ansatz nahe. In der textorientierten Perspektive wird der Text in den Fokus genommen und auf sein Potential, den Rezipienten auf intertextuelle Bezüge hinzuweisen, untersucht. Dieses Potential ist dabei von konkreten textlichen Spuren abhängig. Diese lassen somit Rückschlüsse auf das intertextuelle Potential eines Textes zu. Nach der Einteilung von Jörg Helbig können Intertextuelle Beziehungen in einem Spektrum von Nullstufe bis zur Potenzierungsstufe auftreten. Dies zieht die Frage nach sich, welche Kriterien eine mögliche Betrachtung eines Textes unter intertextueller Perspektive rechtfertigen. Hays hat sieben Proben zusammengestellt, die im Zweifelsfall zwar keine abschließende Gewissheit, aber doch Ansätze für eine begründete Argumentation liefern können.

Unter dem Kapitel Textsignale konnten mögliche Mittel der Markierung eruiert werden. Neben konkreten Spuren im Text, die auf eine Text-Text-Beziehung hinweisen, ist dabei die gesamttextliche Struktur im Blick zu behalten, da die Markierungsdeutlichkeit abhängig von der Quantität (Frequenz, Proportion, Distribution) und der Position der textlichen Spuren innerhalb des Gesamttextes ist. Sind die Textsignale identifiziert, so kann mit der Unterscheidung, die Stocker für das Phänomen Intertextualität vorgelegt hat, die Text-Text-Beziehung in sechs unterschiedliche Bereiche ausdifferenziert werden.

Nach diesen methodischen Vorarbeiten soll nun eine mögliche Text-Text-Beziehung zwischen dem Danielbuch und dem Markusevangelium untersucht werden.



## 7 Vorbetrachtungen zum Danielbuch

Im vorangegangenen Kapitel wurden die methodischen Grundlagen für eine Untersuchung intertextuellen Bezüge gelegt. Im Folgenden sind diese auf das Verhältnis zwischen dem Danielbuch und dem Markusevangelium hin anzuwenden. Dabei soll in einem ersten Schritt ein Überblick über das Danielbuch als Referenztext bzw. Prätext gegeben werden, besondere Beachtung erfahren dabei die Visionsberichte. Da das Danielbuch wesentlich vom Gedankengut der Apokalyptik bestimmt ist, soll die Apokalyptik in ihren Grundzügen nachgezeichnet werden. Dies soll der Erhellung und Einordnung des Danielbuches dienen.

Nach den Vorbetrachtungen zum Danielbuch wird das Markusevangelium auf mögliche textliche Spuren, die einen intertextuellen Bezug zum Danielbuch nahelegen, untersucht. Lässt sich eine Anspielung auf das Danielbuch argumentativ begründen, so ist weiter zu fragen, wie sich diese in ihrer Spezifik gestaltet und wie sich dies auf die Interpretation des Markusevangeliums auswirkt.

### 7.1 Die Apokalyptik

Inhaltlich ist das Danielbuch von den Vorstellungen der Apokalyptik bestimmt. Niehr bezeichnet es als „das einzige apokalyptische Buch des AT“<sup>204</sup>. Niehr weist mit seiner Aussage zugespitzt und programmatisch auf den besonderen Charakter des Danielbuches hin, welches in einer besonderen Weise von der Apokalyptik bestimmt ist.

Um das Danielbuch einordnen zu können, soll nun ein kurzer Überblick über die Apokalyptik geboten werden.<sup>205</sup> Es ist dabei an dieser Stelle nur eine ganz kurze Problemanzeige möglich.

Der Begriff Apokalyptik leitet sich vom griech. ἀποκάλυψις („Offenbarung“<sup>6</sup>) ab. Ein wesentliches Merkmal der Apokalyptik ist dabei die „Enthüllung zukünftiger, am Ende einer Weltperiode eintretender Ereignisse“<sup>206</sup>. Die Blütezeit der antiken jüdischen Apokalyptik ist zwischen 170 v. Chr. und 150 n. Chr.<sup>207</sup> Bousset sieht im Danielbuch dabei einen wesentlichen Impulsgeber für die apokalyptische Literatur:

---

204 NIEHR, Daniel, 507.

205 An dieser Stelle sei auf TILLY, Apokalyptik (2012) verwiesen, in welchem in kurzer und prägnanter Form wichtige Grundzüge dargestellt werden.

206 LANCZKOWSKI, Apokalyptik/Apokalypsen I, 189.

207 Vgl. LEBRAM, Apokalyptik II, 203.

„Von dem Verfasser des Danielbuches eingeleitet, begann nun in der jüdischen Literatur die Periode der eschatologischen Schriftstellerei“<sup>208</sup>. Dass insbesondere in der frühen rabbinischen Literatur in der Mitte des 2. Jh. n. Chr. die apokalyptische Literatur zurücktrat, wird meist mit dem Misserfolg des Bar-Kochba-Aufstand und einer eventuellen rabbinischen Intervention gegen ein apokalyptisches Welt- und Geschichtsbild erklärt.<sup>209</sup> Für Böttrich hat die jüdische Apokalyptik ihre „Geburtsstunde“ in der Zeit der syrischen Religionskrise im 2. Jh. v. Chr.<sup>210</sup> Für die Einordnung der Apokalyptik muss beachtet werden, dass aber zahlreiche alttestamentliche Texte (Jes 2,43, Ez 20, Zeph 1,2f. 3,9–20, Mi 4; Gen 49,1; Num 24,14; Dtn 4,30; Jes 2,2 usw.), die nicht genuin zur Apokalyptik gezählt werden, Charakteristika und Motive aufweisen, die man der Apokalyptik zuschreibt.<sup>211</sup> Die Apokalyptik ist somit mit der alttestamentlichen Prophetie und Weisheitsliteratur verwurzelt.<sup>212</sup> Die Entstehung der Apokalyptik muss daher wohl als Prozess verstanden werden, der nicht erst im 2. Jh. v. Chr. einsetzte. Wichtig ist dabei auch, dass die Apokalyptik kein genuin jüdisches Phänomen war, sondern sich in ganz unterschiedlichen Kulturen nachweisen lässt.<sup>213</sup> „Das apokalyptische Denken im antiken Judentum“, so schließt Michael Tilly, „beruht auf einer kreativen Fortentwicklung normativer, narrativer und prophetischer Traditionen der hebräischen heiligen Schrift und ihrer schöpferischen Verknüpfung mit Elementen aus der vielgestaltigen Religion und Kultur der nichtjüdischen Welt“<sup>214</sup>.

Die syrische Religionskrise des 2. Jh. v. Chr. ist aber dennoch ein wesentliches Initial für die Entwicklung und Ausprägung der Apokalyptik. Die Religionskrise ist bestimmt durch die Herrschaft von Antiochos IV. Epiphanes, der ab 175 v. Chr. zum Herrscher im Seleukidenreich avanciert. Dieser versuchte durch ein Religions-Edikt (167 v. Chr.) die Hellenisierung in seinem Reich gewaltsam durchzusetzen. Damit pro-

208 BOUSSET, *Religion des Judentums*, 204.

209 Vgl. JACKSON / LAKE, *Apokalyptisches Denken*, 203; vgl. TILLY, *Apokalyptik*, 83–86.

210 BÖTTRICH, *Apokalyptik*, 102.

211 Vgl. TILLY, *Apokalyptik*, 58.

212 Vgl. TILLY, *Apokalyptik*, 20–26.

213 So kann etwa aus der griechisch-ägyptischen Tradition auf das *Töpferorakel* verwiesen werden, ferner aus der ägyptischen Kultur die Prophezeiung des *Lammes des Bokerhoris*, aus dem iranisch-persischen Raum das *Orakel des Hystaspes*, darüber hinaus findet in der griechisch-römischen Tradition Elemente der Apokalyptik in der Schrift *Politeia* („Der Staat“) von Platon und in Ciceros *De re publica* (vgl. TILLY, *Apokalyptik*, 26–35); vgl. LAMP / MEURER, „Wer vorausschreibt, hat zurückgedacht“, 69; LANCZKOWSKI, *Apokalyptik I*, 190f.).

214 TILLY, *Apokalyptik*, 36.

vozierte er den jüdischen Widerstand. Dabei gabe es unter der jüdischen Bevölkerung nicht nur Gegner, sondern auch Befürworter der Hellenisierung.<sup>215</sup> Durch das Religions-Edikt wurde das Opfer im Jerusalemer Tempel eingestellt, jüdische Feste abgeschafft, die Beschneidung unter Verbot gestellt, Gebote der Tora aufgehoben und der Jerusalemer Tempel wurde zu einem Heiligtum des Zeus Olympios umgestaltet. Diese Eingriffe bedeuteten nichts weniger „als das Ende des jüdischen Volkes in seiner religiösen und nationalen Eigenheit. Sie bedeuten die Auflösung des Judentums in den religiösen Synkretismus“<sup>216</sup>. In dieser massiven Bedrohung des jüdischen Glaubens konnte sich eine Theologie, die mit einem innergeschichtlichen Handeln Gottes rechnete, nicht mehr halten, „sodass sich eine apokalyptische Eschatologie entwickelte, die ein analogieloses, völlig neues Handeln Gottes ‚am Ende der Tage‘ (Dan 2,28) erwartete“<sup>217</sup>. Die Apokalyptik war ein gedankliches Gebäude, das es ermöglichte, in der Krisenzeit den Glauben an Gott zu bewahren: „Es ist das bedrängte Volk, das gegen den Augenschein an der Überlegenheit seines Gottes festhält“<sup>218</sup>. Dabei kommt es zu einer spezifischen Ausprägung in der Welt- und Gottesanschauung. In der Apokalyptik entsteht die Tendenz, dass Gott und Welt auseinanderrücken: So wird die Welt als von widergöttlichen Mächten beherrscht wahrgenommen und in ihrer Geschichte gibt es „keinen Fortschritt [...] auf Erlösung hin“<sup>219</sup>. Welt und Gott stehen somit in Spannung zueinander. Diese Spannung wird mit der Einteilung der Geschichte in ein Zwei-Äonen-Schema aufgelöst. Der unheilvollen Weltzeit folgt eine göttliche Heilszeit. Das erwartete Heil wird somit nicht mehr im Kontext gegenwärtiger Verhältnisse erwartet, sondern in einem universal-kosmischen Neubeginn, der von Gott als Souverän der Schöpfung herbeigeführt wird.<sup>220</sup> Die Herrschaft Gottes setzt sich somit erst nach dem Ablauf der Weltzeit in der Aufrichtung einer neuen Heilszeit durch. Diese wird dabei nicht innerhalb der Geschichte oder durch menschliches Handeln ermöglicht, sondern durch das radikale Eingreifen Gottes aufgerichtet, wodurch ein Umsturz aller weltlichen Verhältnisse heraufgeführt wird. Die sich anschließende Heilszeit ist dabei gekennzeichnet von einem Leben in ewiger Herrlichkeit für die Treuen und mit einer Bestrafung der

215 HENGEL, Jesus und das Judentum, 57–60; siehe auch: BICKERMAN, The God of the Maccabees. In: TROPPEL, Studies in Jewish and Christian History. Bd. 2. 1025–1149.

216 BÖTTTRICH, Apokalyptik, 103.

217 HIEKE, Apokalyptik, 97.

218 LEBRAM, Apokalyptik II, 199

219 MÜLLER, Apokalyptik/Apokalypsen III. 211; vgl. BÖTTTRICH, Apokalyptik, 103.

220 Vgl. BÖTTTRICH, Apokalyptik, 103; vgl. RAJAK, Jewish millenarian expectations, 167f.

Bösen.<sup>221</sup> Ein wesentliches Charakteristikum ist daher der radikale Bruch zwischen gegenwärtigen Weltzeit und zukünftiger Heilszeit.<sup>222</sup> Der Wandel zwischen Weltzeit und Heilszeit ist bestimmt durch einen determinierten Ablauf. Klaus Koch spricht hier von einer „Metahistorie“<sup>223</sup>, die dem Fortgang der Geschichte zugrunde liegt. Am Schnittpunkt der Weltzeiten steht das göttliche Gericht, vor dem sich jeder verantworten muss. Damit „prägt sich im apokalyptischen Denken ein ethischer Dualismus aus, der die Menschheit in Gerechte und Frevler aufteilt“<sup>224</sup>. Die Spezifik der Apokalyptik macht es nötig, diese nicht als Fortführung der Prophetie, sondern als einen gedanklichen Neuansatz in der Welt- und Gotteswahrnehmung zu würdigen.<sup>225</sup> Zwar lassen sich prophetische Vorformen der Apokalyptik ausmachen,<sup>226</sup> dennoch geht sie über diese hinaus. So schreibt Robert Henry Charles: In der Prophetie und der Apokalyptik gehe es „im wesentlichen um dieselben Dinge [...], im großen und ganzen [werden] dieselben Methoden benutzt, [...] aber die Reichweite der Prophetie [war] hinsichtlich Raum und Zeit begrenzt [...], während die der Apokalyptik so weit wie das All und so unbegrenzt wie die Zeit war“<sup>227</sup>.

Zur engeren apokalyptischen Literatur gehört die Textsorte der „Apokalypsen“. Dabei ergibt sich das Problem, dass die apokalyptischen Texte sich selbst nicht als Apokalypsen bezeichnen.<sup>228</sup> Eine Zuordnung erfolgt somit erst sekundär, wobei wiederkehrende Strukturelemente bestimmend sind. Folgende Strukturelemente hat Michael Tilly als Merkmale herausgearbeitet: so die „Vermittlung transzendenten Wissens in Form einer [...] Prosaerzählung“<sup>229</sup>, ferner die Pseudepigraphie,<sup>230</sup> dann die Exklusivität der Offenbarungsmittelteil.<sup>231</sup> Die Offenbarung ergeht dabei an einen ausgesonderten Personenkreis, dem Rettung versprochen wird.<sup>232</sup> Stilistisch sticht die mythologische Sprache hervor.<sup>233</sup> Ein weiteres wiederkehrendes Element sind die *Vaticinia ex eventu*, welche beglau-

221 Vgl. HIEKE, Apokalyptik, 97.

222 Vgl. HIEKE, Apokalyptik, 97.

223 KOCH, Visionsbericht, 438.

224 BÖTTRICH, Apokalyptik, 105.

225 Vgl. HIEKE, Apokalyptik, 97.

226 Vgl. LEBRAM, Apokalyptik/Apokalypsen II, 195–198.

227 CHARLES, Prophetie und Apokalyptik, 184.

228 Zum Problem siehe: TILLY, Apokalyptik, 47f.

229 TILLY, Apokalyptik, 49.

230 Vgl. TILLY, Apokalyptik, 49.

231 TILLY, Apokalyptik, 50.

232 Vgl. TILLY, Apokalyptik, 52.

233 Vgl. TILLY, Apokalyptik, 51.

bigend wirken.<sup>234</sup> Inhaltlich sind die Apokalypsen – wie schon erwähnt – von einem „kompromisslose[n] kosmische[n] Dualismus“<sup>235</sup> bestimmt. Schaut man auf die Funktion der Apokalypsen, so zeigt sich, dass diese dem Leser „Orientierung, Ermahnung, Trost und Ermutigung angesichts seiner akuten Leidens-, Not- und Unterlegenheitserfahrungen“<sup>236</sup> bieten wollen. Der Leser soll dabei zu einem Verhalten veranlasst werden, das im Endgericht bestehen mag.<sup>237</sup>

Folgende Schriften lassen sich gemäß diesen Strukturelementen als Apokalypsen bezeichnen: Als Schriften der antiken jüdischen Apokalyptik lassen sich neben dem Danielbuch noch zuordnen: Das *ἑρμηνευτικὸν βιβλίον*, welches wohl im 1. Jh. n. Chr. zusammengestellt wurde. Einzelne Textstücke scheinen aber, wie es Textfunde aus Qumran vermuten lassen (4Q 208), *ἄλλο δὲ δὸς Δανιὲλ βιβλίον ζυσεῖν*<sup>238</sup> Ferner die *jüdischen Sibyllinen*, welche eine Sammlung von zwölf Büchern sind. Sie beinhalten jüdische und christliche Orakelsprüche, die während des Überlieferungsprozesses immer wieder überarbeitet wurden. Die jüdischen Sibyllinen entstanden wahrscheinlich in einem Zeitraum vom 3. Jh. v. Chr. bis zum 2. Jh. n. Chr. Die abschließende Redaktion fand dabei wohl erst im frühen Mittelalter statt.<sup>239</sup> Das *Jubiläenbuch* lässt sich in das 2. Jh. v. Chr. datieren.<sup>240</sup> Nach der Tempelzerstörung des Jahres 70 n. Chr. ist das *syrische Baruchbuch* entstanden.<sup>241</sup> Diese Schrift stellt dabei „einen Versuch dar, die nationale und religiöse Katastrophe [, die sich mit der Tempelzerstörung im Jahr 70 n. Chr. ergeben hat; Anm SZ] mit dem überkommenden apokalyptischen Welt- und Gerichtsverständnis in Einklang zu bringen“<sup>242</sup>. Hier spielt das Element des *Vaticina ex eventu* eine wichtige Rolle, da in der Fiktion das Ende des Jerusalemer Tempels schon im 7. Jh. v. Chr. prophezeit wird. Als letztes ist noch zu nennen das *4. Buch Esra*. Dieses wurde wahrscheinlich um das Jahr 100 n. Chr. geschrieben.<sup>243</sup> Dass auch das frühe Christentum vom apo-

234 Vgl. TILLY, Apokalyptik, 51.

235 TILLY, Apokalyptik, 51.

236 TILLY, Apokalyptik, 53.

237 Vgl. TILLY, Apokalyptik, 53.

238 Vgl. TILLY, Apokalyptik, 63.

239 Vgl. TILLY, Apokalyptik, 67f.

240 Vgl. TILLY, Apokalyptik, 70.

241 Vgl. TILLY, Apokalyptik, 72.

242 TILLY, Apokalyptik 72.

243 Vgl. TILLY, Apokalyptik, 75f; folgende jüdische Schriften weisen zumindest apokalyptische Elemente auf, auch wenn sie im engeren Sinn nicht als Apokalypsen bezeichnet werden: Die Testamente der zwölf Patriarchen, die Himmelfahrt des Mose, die Apokalypse Abrahams, das Apokryphon Ezechiel, die Apokalypse Ze-

kalypischen Gedankengut durchdrungen ist, lässt sich neben Mk 13 par. an zahlreichen Einzeltexten (vgl. 1Thess 4; 1Kor 15; 2Thess 2; 1Joh 4; Heb 12) und im besonderem Maße an der *Offenbarung des Johannes* verdeutlichen. Anhand dieser Texte lässt sich zum einen die Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung gut nachzeichnen. Ferner bieten sie Vergleichsmaterial, wodurch die Ausrichtung der konkreten Texte etwa in Bezug auf die Betonung einzelner Motive oder in der Frage nach ihrer Textpragmatik eingeordnet werden können.

## 7.2 Das Danielbuch<sup>244</sup>

Eine Besonderheit des Danielbuches stellt seine Zweisprachigkeit dar, wobei zwischen Hebräisch und Aramäisch gewechselt wird (Dan 1,1–24a: hebräisch/Dan 2,4b–7,28: aramäisch/Dan 8,1–12,13: hebräisch). Neben dem Sprachwechsel lässt sich ein Stilwechsel wahrnehmen, insofern Dan 1–6 als Erzählung, Dan 7–12 als Visionsschilderung gestaltet ist.<sup>245</sup> Klaus Koch sieht hier einen Hinweis auf die Entstehungsgeschichte des Danielbuches, wenn er schreibt: „Das Buch besteht aus zwei ungleichen Teilen, die gewiss nicht vom selben Autor noch aus der gleichen Zeit stammen“<sup>246</sup>. Das Danielbuch weist so in der Endkomposition eine deutliche Dreiteilung auf:<sup>247</sup> der in hebräischer Sprache vorliegenden Einleitung (Dan 1,1–2,4a.) folgt der erste Hauptteil (Dan 2,4b–7,28), welcher in aramäisch vorliegt. Das thematische Zentrum des ersten Hauptteiles stellt „die Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes angesichts der einander ablösenden Weltherrschaften mensch-

---

phanja, die griechische Baruchapokalypse (vgl. TILLY, Apokalyptik, 79–81). Apokalyptische Elemente finden sich ferner in der rabbinischen Traditionsliteratur und in der jüdischen Mystik (vgl. TILLY, Apokalyptik, 83–87).

244 Die komplizierte Entstehungsgeschichte des Danielbuches kann an dieser Stelle nicht bearbeitet werden. Die Gemeinsamkeiten und Spannungen im Text wurden dabei sehr unterschiedlich bewertet und haben zu verschiedenen Thesen zur Entstehung geführt (vgl. KOCH, Daniel, 55–77); zur Entstehungsgeschichte siehe: WITTE, Daniel, 509–512; NIEHR, Daniel, 499–505. Dabei ist zu beachten, dass erst gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. der Text, wie er uns vorliegt, abgeschlossen ist (vgl. BROCK, Bibelübersetzung. In: TRE (Bd. VI) 165). D.h. dass zur Entstehungszeit des Markusevangeliums die endgültige Textgestalt des Danielbuches noch nicht abgeschlossen war.

245 Vgl. WITTE, Schriften, 496.

246 KOCH, Universalgeschichte, 14.

247 Vgl. NIEHR, Daniel, 508.



licher Machthaber<sup>248</sup> dar. Dan 8,1–12,13 – wiederum in hebräischer Sprache – wird als zweiter Hauptteil<sup>249</sup> oder als Erweiterung<sup>250</sup> bezeichnet. Dan 7 verbindet beide Teile miteinander: „An der Schnittstelle zum zweiten Hauptteil steht Kap. 7, das wie die hebräischen Kap. 8–12 eine in der 1.P.Sg. abgefasste Visionsschilderung darstellt, jedoch wie die Kap. 2–6 noch in Aramäisch verfasst ist und inhaltlich mit Kap. 2 korrespondiert.“<sup>251</sup> Als griechische Übersetzungen liegen mit Dan<sup>LXX</sup> und Dan<sup>Th</sup> zwei sehr verschiedene Varianten vor. Dabei orientiert sich Dan<sup>Th</sup> mehr am masoretischen Text (Dan<sup>Mt</sup>). Dan<sup>LXX</sup> weicht von diesem an zahlreichen Stellen ab.<sup>252</sup> Diese Beobachtungen lassen die Frage aufkommen, welche Version der Autor des Markusevangeliums verwendete. Dabei scheint es bei Markus grundsätzlich eine Präferenz zum Text der Septuaginta zu geben, so Florian Wilk: „Grundlage der Zitate [bei Markus; Anm. SZ] ist durchweg die Septuaginta“<sup>253</sup>. Trotz dieser grundsätzlichen Orientierung muss dies im Einzelfall geprüft werden.

Im Danielbuch wird in fünf Geschichtsdarstellungen auf zukünftige Ereignisse vorausgeblickt: „Die Vision vom Standbild“ (Dan 2), „Die Vision von den vier Tieren und vom Menschensohn“ (Dan 7), „Die Vision von Widder und Ziegenbock“ (Dan 8), „Die Erklärung der siebenzig Jahrwochen“ (Dan 9) und „Die Schlussvision über die Geschichte“ (Dan 10–12). Zusammengehalten werden die Visionen durch eine Rahmenhandlung, in welcher Daniel als Hauptperson auftritt.

Daniel, dem das Buch seinen Namen verdankt, wird als ein Angehöriger des judäischen Königshauses eingeführt, der toratreu am babylonischen Hof lebte. Diese Charakterisierung des Daniel als eine Idealfigur dient dabei dem Wahrheitsanspruch und der Sicherung der Autorität des Danielbuches. Außerhalb des Danielbuches wird ein Daniel, Sohn des Itamar, im Buch Esra erwähnt (Esr 8,2). Im Buch Ezechiel wird Daniel (neben Noah und Hiob) als überaus gerecht (Ez 14,14) und weise charakterisiert (Ez 28,3). John J. Collins geht daher davon aus, dass der Protagonist Daniel zur Zeit der Entstehung des Danielbuches bereits

248 WITTE, Schriften, 508.

249 Vgl. WITTE, Schriften, 498.

250 Vgl. NIEHR, Daniel, 508.

251 WITTE, Schriften, 498.

252 Vgl. NIEHR, Daniel, Einleitung, 508. Eine genaue Untersuchung zur sprachlichen Gestalt des Dan und das Verhältnis der einzelnen Versionen kann im Rahmen der Arbeit nicht untersucht werden. Zur sprachlichen Gestalt des Danielbuches vgl. NEEF, DANIEL. In: KARRER /KRAUS (Hg.), Septuaginta Deutsch, 3016–3051; COLLINS, Daniel, 2–24.

253 WILK, Schriften, 203.

eine legendäre Figur gewesen sei<sup>254</sup> und vermutet: „the hero himself most probably never existed“<sup>255</sup>.

Durch das gesamte Danielbuch zieht sich das einleitende Element der Datierung der erzählten Ereignisse, welche das Danielbuch chronologisch strukturiert und so eine geschichtliche Verortung der erzählten Ereignisse vermittelt. Durch diese innertextlichen Angaben überspannt das Danielbuch den Zeitraum zwischen der babylonischen Herrschaft – explizit werden die Nebukadnezar (vgl. Dan 1,1; 2,1; 3,1; 4,1) und Baltasar (vgl. Dan 5,1; Dan 7,1; 8,1) genannt – und der persischen Herrschaft unter Kyros (Dan 10,1; 11,1). Damit wird ein Zeitraum von 598 v. Chr. bis ca. 539 v. Chr. überspannt. Als wichtige Ereignisse fallen in diese Zeit die Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar (598 bzw. 587 v. Chr.), mit den sich anschließenden Deportationen, und das Ende des neubabylonischen Reiches (539 v. Chr.). Die erwähnte Herrschaft des Meders Dareios (Dan 6,1; 9,1; 11,1) hat aber außerhalb des Danielbuches keine Spuren hinterlassen, so dass sich die grundsätzliche Frage nach ihrer Historizität stellt. So schreibt Collins: „No such person as Darius the Mede is known to have existed apart from the narrative of Daniel. The Babylonian Empire did not fall to Medes but to Persians“<sup>256</sup>. Eine mögliche Erklärung für diese Spannung entdeckt Collins in einem Zusammenspiel zwischen einer ungenauen Überlieferung der geschichtlichen Ereignisse und im textinternen Schema des Danielbuches.<sup>257</sup> Collins kommt dabei zum Schluss: „This editor, at least, must have lived long after the fall of Babylon when these events were a matter of distant memory“<sup>258</sup>. Dass das Danielbuch im 6. Jh. v. Chr. entstanden sei, gehört somit zur literarischen Fiktion.

Es stellt sich damit die grundsätzliche Frage nach der Entstehungszeit des Danielbuches. Der Verweis auf die Aufrichtung des Greules der Verwüstung als ein signifikantes letztes Zeichen (vgl. Dan 9,27; 11,31; 12,11) legt es nahe, die Danielapokalypse in die Krisensituation um den Herrscher Antiochos IV. Epiphanes zu verorten.<sup>259</sup> Die Referenzstelle

254 Vgl. COLLINS, Daniel, 1f.

255 COLLINS, Daniel, 1.

256 COLLINS, Daniel, 30.

257 Vgl. COLLINS, Daniel, 31f.

258 COLLINS, Daniel, 32.

259 So Collins: „The key to the historical setting lies in the information that the continual burnt offering was taken away and the place of the sanctuary overthrown. This is a clear reference to the desecration of the Jerusalem temple in December 167 B.C.“ (COLLINS, Daniel, 87f.); vgl. KELLNER, „Auf, friß noch viel mehr ...“, 73–75; BAUER, Endlich einer, 76f.; siehe auch: KOCH, Daniel, 136).

ist dabei 1Makk 1,54, wo berichtet wird, dass Antiochus IV. Epiphanes auf dem Brandopferaltar des Jerusalemer Tempels einen Greuel der Verwüstung (βδέλυγμα ἐρημώσεως) errichten ließ. Und tatsächlich ergeben sich bei einer historischen Betrachtung inhaltliche Übereinstimmungen: Antiochos IV. Epiphanes trat als Gewaltherrscher auf, der „den Tempel zu Jerusalem, einem 'hellenisierten' Kult zugeführt und nach Meinung der frommen Israeliten frevlerisch entweiht hatte.“<sup>260</sup> Ferner brachte die Herrschaft Antiochus IV. Epiphanes „die schwerste Judenverfolgung der vorchristlichen Epoche mit sich. Israels Überlebenschance hing damals an einem seidenen Faden.“<sup>261</sup> Außerdem weissagt Daniel (Dan 9,26), „daß Antiochus IV. Epiphanes sich an dem Hohenpriester vergreifen wird. In der Tat setzte Antiochus Hohepriester ab und ein, wie er wollte.“<sup>262</sup> Der Verweis in Dan 9,27 des hebräischen Textes auf die Flügel könnte auf ein astrales Symbol anspielen.<sup>263</sup> Dies korrespondiert mit der Benutzung astraler Symbole auf Münzen des Antiochos.<sup>264</sup> Es ist somit plausibel, das Danielbuch als eine Gegenwartsbewältigung der Krisenzeit um 168/167 v. Chr. zu lesen. Dabei wird nicht nur Gegenwart dargestellt, sondern sie wird als Zeit vor dem Ende der Weltzeit gedeutet. Besonders der Ausblick auf das Ende der Schreckenszeit und auf das zukünftige Heil weist über die eigene Gegenwart hinaus. Da das Ende noch nicht eingetroffen ist, scheint eine Abfassung um 168/167 – also in höchster Drangsal – daher plausibel.<sup>265</sup>

### 7.3 Die Visionsberichte

Das Danielbuch ist von fünf Geschichtsdarstellungen bestimmt, die nun im Weiteren näher zu betrachten sind: „Die Vision vom Standbild“ (Dan 2), „Die Vision von den vier Tieren und vom Menschensohn“ (Dan 7), „Die Vision von Widder und Ziegenbock“ (Dan 8), „Die Erklärung der siebenzig Jahrwochen“ (Dan 9) und „Die Schlussvision über die Geschichte“ (Dan 10–12). Diese Vorauswahl legt sich nahe, da es in den Visionsberichten mit der Vorhersage endzeitlicher Ereignisse eine inhaltliche Parallele zu Mk 13 gibt. Außerdem sind die expliziten Verweise auf das Danielbuch aus den Visionsberichten entnommen (s.u.). Die-

260 KOCH, Daniel, 10.

261 MAIER, Daniel, 296.

262 MAIER, Daniel, 305.

263 Vgl. KOCH, Daniel, 140.

264 Vgl. KOCH, Daniel, 140.

265 Anders Hengel, der auf die Jahre 165/164 datiert (vgl. HENGEL, Schriftauslegung, 46).

ser Schritt dient dazu, eine Basis für den sich anschließenden Vergleich zu legen. Es ist dabei darauf hinzuweisen, dass die Texte „Die Vision vom Standbild“ (Dan 2) und „Die Vision von den vier Tieren und vom Menschensohn“ (Dan 7) in der Auseinandersetzung mit dem Motiv des Menschensohnes nochmals eine Rolle spielen werden. An dieser Stelle werden die Texte auf ihre grundsätzliche Struktur hin untersucht.

### 7.3.1 „Die Vision vom Standbild“ (Dan 2)

Das zweite Kapitel des Danielbuches thematisiert in der Narration zukünftige Ereignisse anhand eines Traumes des Nebukadnezar. In der Rahmenhandlung wird die Weisheit und Klugheit Daniels entfaltet: Er erzählt den Traum des Königs nach (V.25–27), obwohl der König den Traum verschwiegen hatte (V.1–11), und deutet diesen aus. Beides gelang den Beschwörern, Magiern und Zauberern der Chaldäer nicht. Die Weisheit und Klugheit hat dabei seine Quelle in Gott, der die Geschichte lenkt (V.21f) und Daniel Einblicke in zukünftige Ereignisse gewährt. V.28 qualifiziert die Deutung als göttliche Offenbarung. Die erzählten Ereignisse werden in das zweite Herrschaftsjahr Nebukadnezars (Dan<sup>MT</sup> 2,1) bzw. in das zwölfte Herrschaftsjahr (Dan<sup>LXX</sup> 2,1) zeitlich eingeordnet. Diese Differenz weist auf das grundsätzliche Problem hin, dass die Zeitangaben im Danielbuch nicht einheitlich sind.

Der Traum wird in V.31–35 geschildert: Nebukadnezar sieht ein Standbild, dessen Teile aus verschiedenem Material zusammengesetzt ist: „Das Haupt dieses Bildes war von feinem Gold, seine Brust und seine Arme waren von Silber, sein Bauch und seine Lenden waren von Kupfer, seine Schenkel waren von Eisen, seine Füße waren teils von Eisen und teils von Ton“. Dieses Standbild findet ein Ende, als „ein Stein herunterkam, ohne Zutun von Menschenhänden; der das Bild an seinen Füßen traf“ und es völlig zermalmte. Der Stein aber „wurde zu einem großen Berg, sodass er die ganze Welt erfüllte“.

In der Deutung (V.36–45) werden die einzelnen Teile des Standbildes auf Königreiche bezogen, die sich gegenseitig ablösen.<sup>266</sup> Nebukadne-

266 Das Vier-Reiche-Schema ist dabei älter als das Danielbuch. Eine Abhängigkeit ist daher gut möglich. So schreibt Collins: „It is clear that the sequence of kingdoms that we find in Daniel is based on the traditional sequence of Assyria, Media, and Persia, which was of Persian origin but was widely known throughout the Near East. Daniel substituted Babylon for Assyria for reasons obvious in the context of Jewish history“ (COLLINS, Daniel, 168). Bemerkenswert ist, dass sich diese in sehr unterschiedlichen Kulturen entwickelte. Das Thema kann an dieser Stelle nicht ausführlich behandelt werden; vgl. z. B.: KOCH, Universalgeschichte, 18–19; WIE-

zar, der sein Königreich von Gott empfangen hat (V.37), ist das goldene Haupt (V.37f). In einer Verfallsgeschichte folgen Königreiche aufeinander: ein silbernes, ein kupfernes (V.39), ein eisernes, das zermalmt und zerbricht (V.40),<sup>267</sup> und ein gemischtes Königreich aus Eisen und Ton – teils hart, teils schwach, das zwar durch Heirat vermischt, aber nicht fest verbunden ist (V.41–43). Die Königreiche werden über ihre symbolische Akzentuierung hinaus nicht identifiziert. Das Motiv der vier aufeinanderfolgenden Königreiche in Verbindung mit der Darstellung anhand von unterschiedlichen Materialien scheint dabei kulturübergreifendes Gedankengut zu sein.<sup>268</sup> Die Verfallsgeschichte findet in Gottes Eingreifen ein Ende: „Aber zur Zeit dieser Könige wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, das nimmermehr zerstört wird; und sein Reich wird auf kein anderes Volk kommen. Es wird alle diese Königreiche zermalmen und zerstören; aber es selbst wird ewig bleiben“ (V.44). Nach der Deutung bekundet Nebukadnezar dem Gott Daniels Ehre und erhöht Daniel (V.46–48).

### 7.3.2 „Die Vision von den vier Tieren und vom Menschenohn“ (Dan 7)

Das siebente Kapitel des Danielbuches beinhaltet eine Traumvision Daniels (V.2–14). Eine Deutung des Geschauten ist in die Traumvision eingeschlossen (V.15–28).

In der Vision schaut Daniel vier große Tiere, die nacheinander aus dem Wasser steigen.<sup>269</sup> Die Tiere symbolisieren vier aufeinanderfolgende Weltreiche. Das erste Tier ist ein Löwe mit Flügeln wie ein Adler (V.4). Das zweite Tier ist wie ein Bär (V.5). Das dritte Tier gleicht einem Panther (V.6). Diesem folgt ein ganz anderes Tier (V.7) mit zehn Hörnern. In V.8 tritt ein Horn mit Menschaugen und Maul in den Mittelpunkt,

---

SENHÖFER, Weltreiche-Theorie, 66 – 83; COLLINS, Daniel, 162–164.

267 Dan<sup>LXX</sup> fügt hinzu: καὶ σεισθήσεται πᾶσα ἡ γῆ („und die ganze Erde wird beben“).

268 Motivparallelen finden sich etwa in Hesiods works and Days 1.109-201; Ovid Metamorphoses 1,89–150, ferner im persischen Baham Yasht Kap.1 (vgl. COLLINS, Daniel, 162–164; BURKERT, Apokalyptik im frühen Griechentum, 244–251; zu weiteren Parallelen vgl. COLLINS, Scepter and Star, 43f.).

269 Für Koch verweist das Motiv der vier Winde auf einen göttlichen Schöpfungsakt: „Jede einzelne aus dem Völkermeer herausgerufenen Großmacht ist also einem gezielten Schöpfungsakt entsprungen. [...] Die Verteilung auf vier Weltviertel demonstriert sicherlich einen Zug ‚göttlicher Gerechtigkeit‘: Kein Teil der Erde bleibt auf Dauer ohne Großmacht“ (KOCH, Universalgeschichte, 25).

das großmäulig (στόμα λαλοῦν μεγάλα) redet.<sup>270</sup> Ihm folgt in V.9–14 eine Gerichtsszene, abgehalten von „einem, der uralt war“ (V.9). Dieses Gericht ist für die Tiere und das Horn das Ende (V.12). Die Geschichtsperiode, in welcher die Weltreiche ihre Herrschaft ausüben, findet somit ein Ende. In V.13 wird das Kommen des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels (ἐπὶ τῶν νεφελῶν του οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο) geschildert. Dieser wird zu einem ewigen Reich eingesetzt, dem alle Völker aus vielen verschiedenen Sprachen dienen sollten.<sup>271</sup>

Diese anbrechende Königsherrschaft unter dem Menschen(sohn) ist dabei kategorial von der Herrschaft der Tiere bzw. der Weltreiche unterschieden. „Die universalgeschichtliche Perspektive des Buches mündet in eine eschatologische Weissagung aus“, so schreibt Klaus Koch, „nach der sämtliche menschliche Herrschaftssysteme durch eine schlagartige göttliche Intervention ausgelöscht und stattdessen, im Unterschied zum tierischen Charakter bisheriger Machtgebilde, ein durch den ‚Menschensohn‘ (bar änasch) als den schlechthin Menschlichen geprägtes und zugleich gottunmittelbares Reich kommen wird.“<sup>272</sup> Der Begriff „Menschensohn“ hatte somit ursprünglich die Funktion, den Kontrast zu ver-

270 Dan<sup>LXX</sup> ergänzt ἐποίει πόλεμον πρὸς τοὺς ἁγίους und nimmt damit kataphorisch auf V.25 Bezug. Dieses vierte Tier identifiziert Keel als Kriegerelphant. Dafür spricht die Beschreibung, dass das Tier, was übrig blieb mit den Füßen zertrampelte (7,7) und „dass er schreckeinfößend und sehr stark und von den vorhergehenden Tieren verschieden war“ (KEEL, Tiere, 51). Problematisch daran ist, dass Elefanten keine Hörner haben, sondern Stoßzähne. Möglich wäre vielleicht auch, dass das Nashorn als Vorbild für das endzeitliche Tier diene. Zur Herkunft des mythologischen Materials siehe: KEEL, Tiere, 39–42).

271 Dan<sup>LXX</sup> paraphrasiert: πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα.

272 KOCH, Universalgeschichte, 32; ähnlich Keel, der die Menschlichkeit der Herrschaft charakterisiert: „Die Herrschaft des ‚Menschen‘ ist im Gegensatz zu jener der Tier-Könige (Dan 7,17) bzw. Tier-Herrschaften (Dan 7,23) eine Herrschaft ohne Überheblichkeit, welche die Souveränität des höchsten Gottes voll anerkennt, sich in allem ihm verpflichtet weiß, die Götzenbilder ablehnt, Gerechtigkeit übt und Mitgefühl mit den Armen zeigt (Dan 4,24).“ (KEEL, Tiere, 60); Keel sieht dabei das zugrundeliegende Konzept Tier-Mensch von der hellenistischen Philosophie abhängig. (vgl. KEEL, Tiere, 60f): „Es war diese [...] griechische Welt, von der das aramäisch-jüdische Danielbuch ein entscheidendes Philosophoumenon übernommen hat, nämlich den grundlegenden Unterschied zwischen Tier und Mensch und die Erwartung einer menschlichen Herrschaft.“ (KEEL, Tiere, 61). Bousset identifiziert den „Menschensohn“ mit dem jüdischen Volk, wenn er in Bezug auf Dan 7,27 schreibt: „An Stelle des Reiches Gottes ist das Reich der Heiligen getreten. Diese Beobachtung läßt sich nun fast durch die gesamte jüdische Apokalyptik hindurch verfolgen. Der wesentliche Punkt der Zukunftshoffnung bleibt die Herrschaft des Volkes Israel“ (Bousset, Religion des Judentums, 216).

deutlichen, der zwischen den bestehenden Herrschaftssystemen und der noch ausstehenden Gottesherrschaft besteht.

In der Deutung des Geschauten werden die großen Tiere vier zukünftigen Königreichen zugeordnet (V.17). Das letzte Tier wird identifiziert mit einem vierten Königreich, das „Länder fressen, zertreten und zermalmen wird“ (V.23). Aus ihm werden zehn Könige hervorgehen, dem ein letzter König folgt, der dem Höchsten lästern, der die Heiligen des Höchsten vernichten und der Festzeiten und Gesetze ändern wird (V.25). Dessen Herrschen ist allerdings auf „eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit“ beschränkt (V.25). Danach folgt das Gericht, an dessen Ende die Herrschaft dem „Volk der Heiligen des Höchsten“ gegeben wird. Wichtig ist in der Geschichtsschau der Ausblick auf die Salbung bzw. Weihung des Allerheiligsten in Dan 9,24.<sup>273</sup> Für Koch weist dies auf die Bedeutung des Tempels hin, der auch in der zukünftigen Heilszeit „offenbar unentbehrlich [...]“<sup>274</sup> ist.

### 7.3.3 „Die Vision von Widder und Ziegenbock“ (Dan 8)

Das achte Kapitel des Danielbuches beinhaltet eine Traumvision. Daniel sieht Aufstieg und Fall eines Widders (V.3–7). Danach schaut Daniel einen Ziegenbock (V.5–8), auf den ein Horn (V.9) folgt, das sich groß macht bis zum Heer des Himmels (V.10).<sup>275</sup> Dieses warf einige vom Heer und von den Sternen zur Erde und zertrat sie; das geschichtliche Drama erhält hier eine kosmische Dimension.<sup>276</sup> Dan 8,11f berichtet, dass in der Macht und Herrschaft des Horns das Tamidopfer<sup>277</sup> beseitigen und der Tempel (τὸ ἄγιον) verwüsten (ἐρημωθήσεται) wird.<sup>278</sup> Die Vision

273 Abweichend Dan<sup>LXX</sup> (εὐφραῖναι), was wohl auf die Lesart לשמח statt למשח zurückzuführen ist (vgl. NEEF, Daniel, 3036).

274 KOCH, Universalgeschichte, 32.

275 Durch den Hinweis auf den „Fürsten des himmlischen Heeres“ wird deutlich, dass sich der Frevel gegen Michael richtet, der hinter dem Jerusalemer Kult steht (vgl. KOCH, Visionsbericht, 422). Dan<sup>LXX</sup> deutet „bis zu den Sternen des Himmels“ und lässt daher „von den Sternen her“ weg.

276 Dan<sup>LXX</sup> weicht hier vom hebräischen Text ab: „bis zu den Sternen des Himmels erhöht wurde.“

277 Das Tamidopfer ist ein tägliches Opfer, das „hauptsächlich aus den zwei Schafen, von denen eins am Morgen und das andere am Abend als Brandopfer dargebracht wurde“ (MAIER, Daniel, 306).

278 In Dan<sup>MT</sup> wird die Zerstörung nicht explizit genannt (והשלך מכוון מקדשו) שלך im Hoph. (niederwerfen) ist im AT nur spärlich bezeugt; als Parallele kommt am ehesten Jes 14,19 in Frage. Der Hinweis auf die Zertretung in Dan 8,13 (s.o.) weist ebenfalls in diese Richtung. Die Übersetzung in Dan<sup>LXX</sup> und Dan<sup>Th</sup> aber ma-



endet mit der Zusammenfassung καὶ ἐποίησεν καὶ εὐδοώθη, wodurch die Hoffnungslosigkeit ins Grenzenlose gesteigert wird: Es gibt nichts, was dem Bösen nicht gelingt. Die trostlose Zukunft provoziert die Frage nach dem Zeitpunkt und der Dauer der Ereignisse (V.13); dabei wird die Unheilssituation um das Motiv „Sünde der Verwüstung“ (ἡ ἁμαρτία ἐρημώσεως)<sup>279</sup> erweitert. Dabei wird an Dan 8,11 angeknüpft.<sup>280</sup> Die Akteure bleiben eigenartig unbestimmt – „ein anderer Heiliger“ spricht zu einem „Soundso“<sup>281</sup> (εἶπεν ὁ ἕτερος (ἅγιος) τῷ φελλμουλι<sup>282</sup>). Dan 8,14 beantwortet die Frage mit einer Zeitangabe (2300 Tage) und der Ankündigung der Reinigung des Heiligen (καθαρισθήσεται τὸ ἅγιον). Mit diesem tröstlichen Ausblick überwindet V.13f das trostlose Szenario von V.9–12.

### 7.3.4 „Die Erklärung der Siebzig Jahrwochen“ (Dan 9)

Das neunte Kapitel des Danielbuches beinhaltet ein Bußgebet Daniels (V.4–19) und eine Rede Gabriels (V.22–27). In der literarischen Fiktion bedenkt Daniel dabei „in den Büchern die Zahl der Tage, als eine Anordnung des HERRN an den Propheten Jeremia“ (V.2); konkret werden 70 Jahre genannt.<sup>283</sup> Dies rekurriert auf Jer 25,11f und Jer 29,10. Mit dem Infinitiv ἐγείραι findet sich in Dan<sup>LXX</sup> die Anweisung zum „Wachsam sein“. Das fiktive Setting macht deutlich, dass das Jeremia-Wort Autorität und Relevanz hat. Dass Daniel über das Wort nachdenken

---

chen deutlich, dass dies auf die Zerstörung des Tempels gedeutet werden konnte. Dan<sup>LXX</sup> ergänzt τὰ ὄρη τὰ ἀπ’ αἰῶνος.

279 Hengel nach den Beobachtungen früherer stellt heraus, dass die unterschiedlichen Formen von „Greuel der Verwüstung“ (8,13: הפשע שמום; 9,27: משמים משקים; 11,31: השקין משומם; 12,11: שקין שמום) auf den semitischen Namen (Baal Samem) Bezug nimmt. Dieser konnte mit Zeus gleichgesetzt werden (vgl. HENGEL, *Judentum*, 542).

280 Dan<sup>LXX</sup> nimmt mit καὶ τὰ ἅγια ἐρημωθήσεται εἰς καταπάτημα die Tempelzerstörung aus Dan 8,11 auf – eingebaut in eine Ereigniskette und im Pl. Ähnlich Dan<sup>Th</sup> (τὸ ἅγιον καὶ ἡ δύναμις συμπατηθήσεται). Dan<sup>MT</sup> nimmt inhaltlich auf 8,11 bezug, verwendet aber anderes Vokabular (מְרַמֵּס וצבא מרמס) (קדש וצבא מרמס). In allen drei Varianten wird die Tempelzerstörung als Zertretung beschrieben.

281 Vgl. KRAUS, LXX, 1451.

282 Φελλμουλι ist eine Transliteration von heb. פלמוני.

283 Dabei weicht Dan<sup>LXX</sup> von Dan<sup>MT</sup> Text und von Dan<sup>Th</sup> ab. Während der hebräische Text und Dan<sup>Th</sup> die 70 Jahre auf die Erfüllung der Zerstörung Jerusalems (להרבות ירושלם bzw. εἰς συμπλήρωσιν ἐρημώσεως Ἱερουσαλημ) bezieht, deutet Dan<sup>LXX</sup> die siebzig Jahre auf das Vollwerden des Spottes über Jerusalem (εἰς ἀναπλήρωσιν ὀνειδισμοῦ Ἱερουσαλημ).



muss, zeigt, dass der Sinn nicht (mehr) offensichtlich ist, sondern einer Erschließung bedarf; Situation und Wort Gottes stehen damit in Spannung zueinander. Nach einem Bekenntnis zu Gott in V.4 folgt ein Rückblick auf die (Schuld-)Geschichte Israels, an dessen Ende die Zerstörung Jerusalems und des Tempels (V.16) im Jahr 587/6 v. Chr. steht. Die Zerstörung wird dabei auf die Schuld Israels und das angekündigte Zorngericht Gottes zurückgeführt (V.12–14); der prophetische Tun-Ergehen-Zusammenhang steht hier klar vor Augen. Das Gebet endet mit der Bitte an Gott, sein Antlitz wieder über das verwüstete Heiligtum leuchten zu lassen (V.17). Auf dieses Gebet hin folgt die Rede Gabriels – im hebräischen Text deutlich als Lehrrede (להשכילך בינה) charakterisiert; die Anweisungen in V.23 (ובין בדבר והבן במראה) und in V.25 (וחדע ותשכל) weisen ebenfalls in diese Richtung.

Die Lehrrede Gabriels beginnt mit dem Ausblick auf das hoffnungsvolle Ende (V.24): neben Versiegelung der Sünde, Bedeckung der Schuld und ewige Gerechtigkeit fällt das Salben eines Hochheiligen auf (Dan<sup>Th</sup> *χρῖσαι ἅγιον ἄγιων*)<sup>284</sup>; dies bezieht sich auf die (Wieder-)Weihung des Tempels.<sup>285</sup> Bis zum Ende aber gestaltet sich der Geschichtsverlauf tragisch: In V.26 wird eine Königsherrschaft (βασιλεία) angekündigt, die Stadt und Tempel mit dem Gesalbten (τὸ ἅγιον μετὰ τοῦ χριστοῦ) vernichten wird.<sup>286</sup> Darauf folgt eine Zeit des Krieges. V.27 sagt eine „Herrschaft des Bundes gegen viele“<sup>287</sup> voraus. Nach Dan<sup>LXX</sup> folgt ein Greuel der Verwüstung auf dem Tempel (ἐπὶ τὸ ἱερόν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται).<sup>288</sup> Die Aufrichtung des Greuels der Verwüstung bil-

284 Der hebräische Text ebenso: קדש קדש קדשים ולמשח קדש קדש. Dan<sup>LXX</sup> weicht hier ab: εὐφραῖναι ἅγιον ἄγιων.

285 Vgl. PLÖGER, Daniel, 134.

286 Hier weichen die Varianten voneinander ab: Dan<sup>LXX</sup> benutzt das Verb φθεῖρω; dies bedeutet „vernichten/zerstören“ oder „ruinieren“ aber auch „verführen/schänden“. In Dan<sup>Th</sup> wird die „Zerstörung“ mit dem Kompositum διαφθερεῖ/gesteigert. Dabei wird statt χριστός der Herrscher ὁ ἡγούμενος genannt und eine Flut (κατακλυσμός) als Mittel der Zerstörung ergänzt. Dan<sup>Heb</sup> verwendet כרת im Niph. (umhauen/ausrotten/beseitigen) und שחת im Hiph. (verderben/zerstören aber auch im moral. Sinn verschlimmern). Die Bedeutungsspanne der verwendeten Worte lässt verschiedene Verstehensmöglichkeiten zu: So könnte eine Zerstörung im substanzialen Sinn aber auch im moralischen Sinn gelesen werden. Die Bezo-genheit auf Dan 8,11.13 legt allerdings ersteres nahe.

287 Im hebräischen Text zeigt sich noch deutlich die religiöse Konnotation: והגביר ברית.

288 Dan<sup>LXX</sup> und Dan<sup>Th</sup> weichen an dieser Stelle vom Dan<sup>Mt</sup> ab. Im hebräischen Text liegt der Fokus auf einem Verwüster, der näher beschrieben wird als einer, der auf Flügeln von Greulen kommt (ועל כנף שקוצים משמם).

det den Höhepunkt der Unheilszeit.<sup>289</sup> In der Deutung von Klaus Koch ist dies ein Akt, der nicht nur auf der Erde Relevanz besitzt, denn es ist „der Kult auf dem Zion als einzig legitime Jahwäkultstätte auf Erden aufs engste mit der Engelwelt verbunden [...]. Wer Heiligtum und Begehungen antastet, wirft Sterne zur Erde.“<sup>290</sup> Danach kommt überraschend das Ende – „überraschend“ in zweifacher Weise: Das Ende wird nur genannt, nicht aber ausgemalt. Und „überraschend“ auch, weil es unerwartet ohne eine geschichtliche Entwicklung hereinbricht. Die (Wieder)Weiheung des Tempels wird in V.27 nicht explizit genannt, muss aber von V.24 her mitgedacht werden.

Eine Besonderheit der Offenbarung zukünftiger Ereignisse von Dan 9 stellen die Zeitangaben dar, mit welcher die Geschichte näher beschrieben wird. Dabei nimmt das Danielbuch direkt auf Jeremia Bezug (Dan 9,2). Ausgangspunkt für die zeitlichen Angaben des Danielbuches ist die Aussage der Vollendung der Zerstörung nach 70 Jahren (Jer 25,11f.).

Der Verweis auf das Jeremiabuch qualifiziert Dan 9 als Schriftauslegung. Als hermeneutisches Instrument dient die Offenbarung. Damit erhält das offensichtlich Sichtbare bzw. Lesbare aus dem Jeremiabuch einen tieferen Sinn und eine apokalyptische Bedeutung. Die Offenbarung vermittelt ein transzendentes Wesen, der als Engel Gabriel identifiziert wird (Dan 9,21). Das Lehrgespräch ist also bestimmt durch die Vermittlung transzendenten Wissens. Hengel sieht hier einen Neuansatz in der Schriftauslegung: „Das Neue an dieser ‚Schriftauslegung‘ des Danielbuches ist, dass die spekulative Erkenntnis, es handle sich nicht um 70 Jahre, sondern um 70 Jahrwochen, d.h. 490 Jahre, nicht dem eigenen Forschen in prophetischen Schriften zugeschrieben wird, sondern der Offenbarung des Engels Gabriel.“<sup>291</sup>

Daniel wird somit ein periodisierter Geschichtsablauf, der sich in Jahrwochen strukturiert, offenbart. Ein Schlüssel für diese Umdeutung liegt in der Zahl sieben als geschichtsgliedernde Einheit: „Schöpfung und Geschichte sind auf geheimnisvolle Weise nach der göttlichen Sieben-Zahl strukturiert.“<sup>292</sup> Die 70 Jahre aus dem Jeremiabuch werden damit konkret ausgedeutet und als Jahrwochen, d.h. 7 x 70 Jahre, also 490 Jahre interpretiert: „490 Jahre Bedrängnis und Fremdherrschaft

289 KOCH, Buch Daniel, 136.

290 KOCH, Buch Daniel, 144f.

291 HENGEL, Schriftauslegung, 46.

292 MAIER, Daniel, 342. Collins sieht hier eine Anlehnung an das Sabbatjahr in Lev 25: „The particular schema of seventy weeks of years is most probably suggested by the system of sabbatical years in Leviticus 25, which stipulated a jubilee after seven weeks of years“ (COLLINS, Daniel, 91).

für die Stadt (Jerusalem) und das Heiligtum; danach wird Sünde endgültig beseitigt und ewige Gerechtigkeit sowie ein neues Allerheiligstes geschaffen<sup>293</sup>. Die 490 Jahre sollen vom Wiederaufbau Jerusalems (Dan 9,24–27) gezählt werden. Dabei bot sich der Erlass Artaxerxes I. mit der Beauftragung Esras (Esr 7) oder Nehemias (Neh 2) als Fixpunkt an. Der Beginn liegt somit im Jahr 458 oder 445 v. Chr.<sup>294</sup> Dies bedeutet, dass „der Endpunkt mit der Aufrichtung ‚des vernichtenden Greuels‘ durch die Weltmacht nur in der Römerzeit“<sup>295</sup> liegen konnte.

### 7.3.5 „Die Schlussvision über die Geschichte“ (Dan 10–12)

Die Kapitel zehn bis zwölf sind durch eine umfangreiche Geschichtsdarstellung bestimmt. In Dan 10 wird der narrative Rahmen entfaltet.<sup>296</sup> Die offenbarende Gestalt wird dabei als ein Mann in leinenen Kleidern und mit goldenem Gürtel (V.5) beschrieben, der mit dem Engelfürsten Michael gegen den Engelfürsten von Persien (V.13) und den Engelfürsten von Griechenland (V.20) entgegensteht.<sup>297</sup> Die Offenbarung hat zum Inhalt „wie es deinem Volk gehen wird am Ende der Tage; denn das Gesicht geht auf ferne Zeit“ (V.14).

Die Offenbarung setzt im elften Kapitel ein. Dan 11,2–20 berichtet von weltpolitischen Ereignissen: Königreiche lösen sich ab (V.2.5) und stehen im Krieg gegeneinander (V.15), Bündnisse werden durch Heirat geschlossen (V.6)<sup>298</sup>, Könige erheben Abgaben (V.20).<sup>299</sup> In Dan 11,21–45 rückt ein „verächtlicher Mensch“ in den Mittelpunkt, der „tut, was weder seine Väter noch seine Vorväter getan haben“ (V.24)<sup>300</sup>. Ihm steht der Thron nicht zu und er ist durch Intrigen an die Macht gekommen (V.21). Doch seine Herrschaft ist von befristeter Zeit (V.24). Er wendet sich gegen den Heiligen Bund (V.28), wobei seine Herrschaft als erfolg-

293 KOCH, Daniel, 149.

294 Vgl. KOCH, Universalgeschichte, 21f.

295 KOCH, Universalgeschichte, 22.

296 Dabei unterscheiden sich in der zeitlichen Angabe Dan<sup>LXX</sup> „im ersten Jahr“ von Dan<sup>MT</sup> und Dan<sup>Th</sup> „im dritten Jahr“. Vermutlich versucht Dan<sup>LXX</sup> 10,1 in Übereinstimmung mit 1,21 zu bringen; eine zweite Erklärungsmöglichkeit wäre ein Abschreibfehler (vgl. Neef, Daniel, 3038).

297 Im Hintergrund steht die Vorstellung, dass jede Nation ihren eigenen Engel hat (vgl. Dtn 32,8f; Sir 17,17; äthHen 89,59; Jub 15,31f).

298 So Dan<sup>Th</sup> „sie werden sich verbinden“ und Dan<sup>MT</sup> „sie werden sich vermischen“.

299 Die Darstellung ist dabei so ausgeformt, dass historische Situationen unproblematisch zugeordnet werden können. Die Darstellung reicht dabei von Alexander dem Großen bis zu Antiochos IV. Epiphanes (vgl. KOCH, Daniel, 142f.; 189).

300 Dan<sup>LXX</sup> ergänzt: ἐξάπινα ἐρημώσει πόλιν (Plötzlich wird er die Stadt verwüsten).

reich beschrieben wird (V.22.28.36.41.43). Dabei wird er das Heiligtum (τὸ ἅγιον τοῦ φόβου) entweihen und das tägliche Opfer abschaffen und das Greuel der Verwüstung (βδέλυγμα ἐρημώσεως) aufrichten (V.31). Er wird gegen Gott Ungeheuerliches reden (V.36), die Kultgemeinschaft spaltet er (V.32). Die Verse 32–35 beschreiben die Verfolgungssituation: Die Verfolgten werden als „Verständige“ bezeichnet, denen in der Verfolgung „eine kleine Hilfe zuteil wird“.<sup>301</sup> An dieser Stelle kommt das Selbstverständnis des Apokalyptikers, der sich in Besitz von endzeitlichem Wissen wähnt, zum Ausdruck. Die Verfolgung wird als befristete Zeit der Läuterung für „die Zeit des Endes“ charakterisiert.<sup>302</sup> Dan 11,45 leitet zur letzten Etappe über: Sie wird kommen, wenn der Gwalt herrscher „seine prächtigen Zelte aufschlagen wird zwischen dem Meer und dem herrlichen, heiligen Berg“, was Israel meint.<sup>303</sup> Dan 12,1–3 beschreibt das Ende, das in die „Zeit so großer Trübsal, wie sie nie gewesen ist“<sup>304</sup>, hereinbricht. Das Ende ist bestimmt durch einen Endkampf: Michael wird eingreifen und Rettung bringen,<sup>305</sup> für alle, die im Buch geschrieben stehen. Ihm folgt das Gericht der Entschlafenen.<sup>306</sup> Dabei werden die „Verständigen“ und „die, die viele zur Gerechtigkeit weisen“ wie „die Sterne leuchten immer und ewig“. Dass die Vorstellung eines endzeitlichen Sieges mit anschließender Herrschaft durch den Engel Michael nicht nur auf das Danielbuch beschränkt ist, sondern eine weite Rezeption erfahren hat, bezeugen auch die Schriften aus Qumran. Dort heißt es in 1QM XVII, 5–8:

301 Die „kleine Hilfe“ referiert wahrscheinlich auf Matthias und Juda, „Klein“, da beide erschlagen wurden (vgl. COLLINS, Daniel, 386).

302 Dan<sup>LXX</sup> weicht von Dan<sup>MT</sup> und Dan<sup>Th</sup> ab. Beabsichtigen im ersteren die Verständigen sich zu reinigen und ausgewählt zu werden (εἰς τὸ ἐκλεγῆναι καὶ εἰς τὸ καθαρῶσθαι), so wird in Dan<sup>MT</sup> und Dan<sup>Th</sup> vorhergesagt, dass einige der Verständigen fallen werden.

303 Vgl. COLLINS, Daniel, 389.

304 Dan<sup>LXX</sup> (ἐκεῖνη ἡ ἡμέρα θλίψεως) weicht hier von Dan<sup>Th</sup> und Dan<sup>MT</sup> ab (καὶ ῥὸς θλίψεως/אִיְהוָה תַּעֲבֹד).

305 Michael wird als Großfürst der Engel (εἰς τῶν ἀρχόντων τῶν πρώτων) bezeichnet. Entspricht dies dem „Fürst des Heeres“ und dem „Fürsten der Fürsten“, so steht „er für das Db über dem Jerusalemer Tempel und seinem Kult“ (KOCH, Buch Daniel, 207).

306 Dan<sup>LXX</sup> ἀναστήσονται (sie werden auferstehen); Dan<sup>Th</sup> ἐξεγερθήσονται (sie werden auferweckt werden). Hier ist der einzige Beleg für Auferstehung in der hebräischen Bibel (vgl. COLLINS, Daniel, 392). Als Ursache der Entwicklung des Auferstehungsglaubens sieht Schwankl vor allem zwei Gründe: Die beiden Hauptfaktoren sind zum einen politisch-soziale Katastrophen des Volkes und zum anderen die zunehmende Individualisierung des vordem kollektiv gearteten Menschenbildes“ (SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 155f.).

„Heute ist Seine Zeit, nieder zu zwingen und zu erniedrigen den Fürsten der Herrschaft des Frevels und Er sendet ewige Hilfe dem Lose Seiner [Er]lösung durch die Macht des prachtvollen Engels, für Michaels Herrschaft [7 mm leer] in ewigem Licht. Um leuchten zu lassen in Freude die Er[wählten Is]raels, Friede und Segen für Gottes Los, um aufzurichten unter Göttlichen die Herrschaft Michaels und die Herrschaft Israels unter allem Fleisch.“<sup>307</sup>

Das apokalyptische Schema Weltzeit-Heilszeit ist in dieser Darstellung der Geschichte deutlich: Weltpolitische Ereignisse (Dan 11,2–20) gipfeln in einem erfolgreichen Gewaltherrscher (Dan 11,21–45). Darauf folgt eine Zeit ganz neuer Qualität: Transzendente Mächte setzen dem Gewaltherrscher ein Ende (der Engel Michael tritt für sein Volk ein)<sup>308</sup>, dem folgt ein allumfassendes Gericht, was Gerechtigkeit wiederherstellt (Dan 12,1–3).

Nach der Darstellung werden die zukünftigen Ereignisse zeitlich konkretisiert (Dan 12,5–12). In (V.6) fragt einer „Wann sollen denn diese großen Wunder geschehen?“<sup>309</sup> Die erste Antwort, die durch einen Schwur beteuert wird (V.7), ist zweigeteilt: „eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit“ und „wenn die Zerstreung des heiligen Volkes ein Ende hat“. In der zweiten Antwort (V.11) wird eine konkrete Tageszahl (1290) genannt. Dabei dienen die Abschaffung des täglichen Opfers und die Aufrichtung des Greuels der Verwüstung als Fixpunkt. Gelobt wird dabei der, der über das Ende hinaus wartet; wieder wird eine konkrete Zeitangabe (1335 Tage) gemacht.

307 Übersetzung nach: MAIER, Qumran-Essener, 152; vgl. auch COLLINS, Daniel, 319.

308 Das in Dan<sup>MT</sup> Verb עמד mit על bedeutet dabei „über etwas stehen“/„verteidigen“ (vgl. COLLINS, Daniel, 390).

309 Dan<sup>LXX</sup> ergänzt: καὶ ὁ καθαρισμὸς τούτων (und die Reinigung dieser).



## 8 Danielrezeption auf der Potenzierungsstufe: Mk 13

Nachdem das Danielbuch nun in seinen Grundzügen mit besonderer Konzentration auf die Visionsberichte dargestellt wurde, soll im folgenden Arbeitsschritt untersucht werden, mit welchen Markierungen der Autor des Markusevangeliums in Mk 13 auf das Danielbuch als Inter-text verweist. Darüber hinaus wird zu fragen sein, welche Funktion seine Referenzstrategie und Markierungspraxis im konkreten Text hat und welche Intention der Autor damit verfolgt.

Das NTG<sup>28</sup> identifiziert neun Stellen, an denen das Markusevangelium auf das Danielbuch anspielt.<sup>310</sup> Dabei fällt eine Konzentration intertextueller Bezüge in Mk 13 auf. Dies scheint darauf hinzuweisen, dass vor allem für die Endzeitrede des Markusevangeliums das Danielbuch von entscheidender Bedeutung ist.

Dabei gilt es, unter Textkritik und Textabgrenzung den Textbestand zu sichern. Ferner soll analysiert werden, welcher Gattung die Endzeitrede zuzuordnen ist. Danach wird Mk 13 unter strukturellen Gesichtspunkten betrachtet. Die strukturellen Besonderheiten provozieren die Frage nach textlichen Vorstufen der Endzeitrede. Dies soll unter dem Kapitel Tradition und Redaktion diskutiert werden. Für eine historische Einordnung der Endzeitrede wird in der Wissenschaft eine große Spannweite diskutiert. Mögliche Ansätze werden unter historischer Einordnung gegeneinander abgewogen.

Nach diesen grundsätzlichen Vorarbeiten soll eine synchrone Analyse von Mk 13 erfolgen, in welcher speziell die Anspielungen auf das Danielbuch in den Blick genommen werden.

### 8.1 Mk 13: Der Text<sup>311</sup>

<sup>1</sup> Und als er aus dem Tempel hinausgeht, sagt ihm einer seiner Schüler: Lehrer, sieh, was für Steine und was für Bauten!

310 Vgl. ALAND/ALAND/KARAVIDOPOULOS/MARTINI/METZGER (Hg.), *Novum Testamentum Graece*, 865f.

311 Zur Kritik am Versuch einer Rekonstruktion des markinischen Urtextes vgl. CHARLESWORTH, S.D.: *The Gospel Manuscript Tradition*. In: HARDING, M./NOBBS, A. (Hg.): *The Content and Setting of the Gospel Tradition*. 28–61.

<sup>2</sup> Und Jesus sagte ihm: Du siehst diese großen Bauten? Nicht wird hier<sup>312</sup> ein Stein auf dem anderen gelassen, der nicht zerstört wird.<sup>313</sup>

<sup>3</sup> Und als er auf dem Ölberg gegenüber dem Tempel saß, fragten ihn für sich allein (privat) Petrus und Jakobus und Johannes und Andreas:

<sup>4</sup> Sage uns: Wann wird dieses sein und was (ist) das Zeichen, wann dieses alles sich vollenden wird?

<sup>5</sup> Jesus aber begann zu ihnen zu sprechen: Seht (zu), dass nicht einer euch irreführt!

<sup>6</sup> Viele werden kommen in meinem Namen und sagen: Ich bin (es), und sie werden viele irreführen.

<sup>7</sup> Wenn ihr aber von Kriegen und Kriegsgerüchten hört, erschreckt nicht! Es muss geschehen, doch noch nicht (ist es) das Ende.

<sup>8</sup> Denn aufstehen wird Volk gegen Volk und Königtum gegen Königtum, Erdbeben werden überall sein, (es) werden Hungersnöte sein,<sup>314</sup> (der) Anfang (der) Wehen (ist) dieses.<sup>315</sup>

<sup>9</sup> Seht aber ihr auf euch selbst;<sup>316</sup> übergeben werden sie euch in Synhedrien, und in Synagogen werdet ihr geprügelt werden, und vor Statthalter und Könige werdet ihr gestellt werden meinetwegen, ihnen zum Zeugnis.

<sup>10</sup> Und allen Völkern muss zuerst verkündet werden das Evangelium.

<sup>11</sup> Und wenn sie euch abführen und übergeben, sorgt euch nicht vorher, was ihr reden sollt, sondern was euch gegeben wird in jener Stunde, das redet. Denn nicht ihr seid es, die reden, sondern der Heilige Geist.

312  $\omega\delta\epsilon$  fehlt in A K  $\Gamma$  1241.2545. Die wichtigen Ausgaben  $\aleph$  B D L W u. a. bezeugen dagegen das Adverb. Aufgrund der besseren Bezeugung ist diese Lesart wahrscheinlich ursprünglich. Durch  $\omega\delta\epsilon$  wird das Jesuswort mit der Situation in Beziehung gesetzt; das Adverb gehört daher wahrscheinlich schon ursprünglich zum Markusevangelium. Der Wegfall könnte eine Angleichung an Lk 21,5 darstellen.

313 D W ergänzen  $\kappa\alpha\iota$   $\delta\iota\alpha$   $\tau\rho\iota\omega\upsilon$   $\eta\mu\epsilon\rho\omega\upsilon$   $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$   $\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon$   $\chi\epsilon\iota\rho\omega\upsilon$ . Collins vermutet hier eine innermarkinische Inspiration aus Mk 14,58 (vgl. COLLINS, Mark, 591). Möglich wäre auch eine Angleichung aufgrund von Joh 2,19–21.

314 Einige Handschriften (A (W  $\Theta$ ) fl.13 u. a.) ergänzen  $\kappa\alpha\iota$   $\tau\alpha\rho\alpha\chi\acute{\alpha}\iota$ ; andere (2542  $\rho\epsilon$ )  $\kappa\alpha\iota$   $\lambda\omicron\iota\mu\omicron\iota$  wieder andere ( $\Sigma$   $\rho\epsilon$ ) bringen beide Ergänzungen in Kombination. Diese Varianten stellen Ergänzungen dar und sind daher als sekundär zu bewerten.

315 A fl u. a. lesen statt des Sg.  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  den Pl.  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\iota$ , wodurch grammatisch an die Aufzählung angeglichen wird. Daher ist diese Lesart als sekundär zu bewerten.

316 D W  $\Theta$  fl streichen diesen Satz evtl. unter dem Einfluss von Lk 21,12.



<sup>12</sup> Und übergeben wird ein Bruder den Bruder zum Tod und ein Vater das Kind, und aufstehen werden Kinder gegen Eltern und sie töten;

<sup>13</sup> und ihr werdet von allen Gehasste sein wegen meines Namens. Der aber durchhält bis ans Ende, dieser wird gerettet werden.

<sup>14</sup> Wenn ihr aber den Greuel der Verwüstung stehen seht, wo er nicht darf – der Lesende soll (es) begreifen –, dann sollen die in Judäa in die Berge fliehen,

<sup>15</sup> wer aber auf dem Dach ist, soll nicht herabsteigen<sup>317</sup> und nicht hineingehen, um etwas aus seinem Haus wegzutragen,

<sup>16</sup> und wer auf dem Acker ist, soll nicht zurückkehren nach hinten, um sein Gewand wegzutragen.

<sup>17</sup> Wehe aber den Schwangeren und den Stillenden in jenen Tagen!

<sup>18</sup> Betet aber, dass es nicht im Winter geschehe.<sup>318</sup>

<sup>19</sup> Denn jene Tage werden sein eine Bedrängnis, wie eine solche nicht geschehen ist von Anfang der Schöpfung, die Gott schuf, bis jetzt und nicht mehr sein wird.

<sup>20</sup> Und wenn der Herr die Tage nicht abgekürzt hätte, würde kein Fleisch gerettet werden. Aber wegen der Auserwählten, die er auswählte, hat er die Tage abgekürzt.

<sup>21</sup> Und dann, wenn einer zu euch spricht: Sieh, hier (ist) der Christus! Sieh, dort!, glaubt (es) nicht!

<sup>22</sup> Denn aufstehen werden Lügenchristusse<sup>319</sup> und Lügenpropheten und werden Zeichen und Wunder geben<sup>320</sup>, um – wenn möglich – die Auserwählten irrezuführen.

---

317 A D W Θ u. a. ergänzen εις την οικιαν. Dieser Zusatz dient der Klärung und ist somit als sekundär zu bewerten.

318 Diese Variante ist stark bezeugt durch **ℵ\*** B W u. a. In einigen Handschriften finden sich Ergänzungen (Θ f13 u. a. γεινηται ταυτα χειμ.; **ℵ2** A u. a. γεινηται η φυγη υμων χειμ.; L sams bom s u. a. ergänzt den Sabbat χειμ. ταυτα γινεται η σαββα του). Diese Varianten stellen Explikationen bzw. Zusätze dar und sind daher als sekundär zu bewerten.

319 D p e i k streicht ψευδόχριστοι και. Diese Variante ist sicher durch die theologische Entscheidung, dass Jesus der einzige Christus ist, beeinflusst und damit sekundär.

320 D Θ f13 u. a. bezeugen das gebräuchlichere ποιησουσιν statt des semitischen Idioms δώσουσιν (vgl. COLLINS, Mark, 592). Diese Varianten sind entweder als sprachliche Glättungen oder als Angleichung an Mt 24,24 als sekundär zu bewerten.

<sup>23</sup> Ihr aber seht (zu)! Ich habe euch alles vorhergesagt.

<sup>24</sup> Doch in jenen Tagen nach jener Bedrängnis wird die Sonne verfinstert werden und der Mond wird seinen Schein nicht geben,

<sup>25</sup> und die Sterne werden aus dem Himmel fallen, und die Kräfte in den Himmeln werden erschüttert werden.

<sup>26</sup> Und dann werden sie den Sohn des Menschen sehen, (wie) er kommt in Wolken mit viel Kraft und Herrlichkeit.

<sup>27</sup> Und dann wird er die Engel schicken und wird zusammenführen seine Auserwählten<sup>321</sup> aus den vier Winden, vom Ende (der) Erde bis zum Ende (des) Himmels.

<sup>28</sup> Vom Feigenbaum aber lernt das Gleichnis: Wenn sein Zweig schon weich wird und die Blätter herauswachsen, erkennt ihr<sup>322</sup>, dass der Sommer nahe ist.

<sup>29</sup> So auch ihr, wenn ihr dieses geschehen seht, erkennt, dass nahe es ist vor den Türen!

<sup>30</sup> Amen, ich sage euch: Nicht geht vorüber dieses Geschlecht, bis dieses alles geschieht.

<sup>31</sup> Der Himmel und die Erde werden vergehen, meine Worte aber werden gewiss nicht<sup>323</sup> vergehen.

<sup>32</sup> Was aber jenen Tag oder die Stunde betrifft, so weiß (sie) keiner; auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn<sup>324</sup>, sondern (nur) der Vater.

<sup>33</sup> Seht (zu), wacht!<sup>325</sup> Denn ihr wisst nicht, wann die Zeit (da) ist.

---

321 Diese Variante ist stark bezeugt (ⲛ A B C Θ u. a.). In D L W u. a. fehlt αὐτοῦ. Durch den Wegfall der Näherbestimmung wird der Begriff ἐκλεκτοὶ universalisiert. Dies und die starke Bezeugung sprechen für die erste Variante.

322 B2 D L W bringen die Variante γινώσκειται statt γινώσκετε. Dies stellt eine stilistische Verbesserung dar und ist somit als sekundär zu bewerten (vgl. Collins, Mark, 593).

323 B D\* bringen die Verstärkung μὴ nicht. Die starke Bezeugung spricht gegen diese Variante. Für diese Variante spricht, dass sich eine Streichung nicht ohne weiteres erklären lässt.

324 Einige Handschriften (X 983.1689 u. a.) streichen οὐδε ὁ υἱος. Dies ist theologisch beeinflusst (die Göttlichkeit Jesu wird unterstrichen) und daher als sekundär zu bewerten.

325 Eine starke Bezeugung hat καὶ προσευχεσθε (ⲛ A C L W Θ u. a.). Gegen das Argument der starken Bezeugung spricht die einfachere Lesart. Es ist schwer plausibel zu machen, warum der Zusatz gestrichen worden ist. Der Zusatz allerdings könnte von Mk 13,18 beeinflusst sein.

<sup>34</sup> (Es verhält sich aber so:) Wie ein verreister Mensch (ein Mensch, der außer Landes ging) sein Haus verließ, seinen Sklaven Vollmacht gab – jedem über sein Werk – und dem Türhüter befahl, dass er wache.

<sup>35</sup> Wacht also, denn ihr wisst nicht, wann der Herr des Hauses kommt, ob abends oder zur Mitternacht oder beim Hahnenschrei oder (in der) Frühe,

<sup>36</sup> dass er nicht plötzlich kommt und euch schlafend findet.

<sup>37</sup> Was ich aber euch sage, allen sage ich (es): Wacht!

## 8.2 Textabgrenzung

Das Markusevangelium hat eine klare geographische Gliederung; strukturierende Verse sind dabei Mk 1,14, Mk 10,1 und Mk 11,1. Daraus ergibt sich eine dreigliedrige Struktur: Mk 1–9 Galiläa und Umgebung, Mk 10 Weg nach Jerusalem, Mk 11–16 Ereignisse in Jerusalem und Umgebung.<sup>326</sup> Die Handlungsorte werden dabei inhaltlich unterschiedlich konnotiert: In Galiläa wird die Botschaft Jesu angenommen, hier wirkt Jesus Zeichen und Wunder. Galiläa wird damit zum Ort der Nachfolge. Im Gegensatz dazu wirkt Jesus in Jerusalem (fast) keine Zeichen, wird vom Volk verurteilt und von seinen Jüngern verlassen und verraten. Jerusalem wird somit als Ort der Ablehnung, Bedrängung und des Todes dargestellt. Die Endzeitrede stellt der Evangelist an das Ende des Wirkens Jesu und direkt vor den Beginn der Passionserzählung.

Die Textabgrenzung von Mk 13 scheint „keine größeren Probleme [zu bereiten]“<sup>327</sup>. Das doppelte ἐκ in ἐκπορεύομαι und in ἐκ τοῦ ἱεροῦ (Mk 13,1) lokalisiert die Endzeitrede dabei vor dem Tempel und grenzt sie so örtlich von Mk 11,27–12,44 ab. Durch die Angabe des Ortes ἐκ τοῦ ἱεροῦ wird Mk 13 der vorangegangenen Texteinheit (Mk 11,27–12,44) gegenübergestellt, dessen verbindendes Element der gleiche Handlungsort „im Tempel“ (Mk 11,27; 12,35) ist.

Naheliegend ist, dass die Gegenüberstellung der Orte – „im Tempel“ (Mk 11,27; 12,35) und „aus dem Tempel“ (Mk 13,1a) bzw. „gegenüber des Tempels“ (Mk 13,3a) – auch inhaltliche Implikationen hat. So urteilt Josef Ernst: „Das Verlassen des Tempelbezirks muß [...] als Zeichen

<sup>326</sup> Diese geographische Gliederung wird von den meisten Wissenschaftlern als Grundordnung angenommen, die allerdings meist noch weiter ausgebaut wird; vgl. zur Struktur des MkEv: COLLINS, Mark, 85–93.

<sup>327</sup> REICHARDT, Endgericht, 158.

der endgültigen Trennung verstanden werden<sup>328</sup>. Mit dem Ortswechsel unterstreicht der Autor den Inhalt von Mk 13, da sich die Ankündigung der Tempelzerstörung (Mk 13,2) ja eindeutig gegen den Tempel richtet. Gleichzeitig vollzieht sich ein Wechsel der handelnden Personen. In Mk 11,27–12,44 treten Antagonisten Jesu auf: die Hohepriester, Schriftgelehrten und Ältesten (Mk 11,27), die Pharisäer und Herodianer (Mk 12,13) und die Sadduzäer (Mk 12,18).<sup>329</sup> Dagegen agieren in Mk 13 mit εἰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (Mk 13,1) und Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας (Mk 13,3) ausschließlich Protagonisten aus dem Jüngerkreis.

Auch durch den Charakter der Endzeitrede ist Mk 13 vom Kontext klar abgegrenzt. So ist das Auftreten Jesu im Tempel in einem öffentlichen Raum situiert. Mit dem Verlassen des Tempels findet dagegen eine Veränderung im Modus der Rede statt: Mk 13 ist nicht mehr öffentliche Rede, sondern richtet sich an seine Wegbegleiter und Jünger. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass mit ἐπηρώτα αὐτὸν κατ' ἰδίαν Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας (Mk 13,3) nochmals eine Einengung des Hörerkreises erfolgt. Im narrativen Setting ist die Endzeitrede somit nur vier Jüngern vorbehalten.

Auch die Abgrenzung von Mk 13 zu Mk 14 ist eindeutig. Die Endzeitrede wird durch eine Narration abgelöst. Dabei führt der Autor mit Mk 14,1 wiederum in eine neue Szene ein. Er benennt die Zeit und die Akteure der Handlung. Mit Mk 14,1b (πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν ἔλεγον γάρ· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ) variiert der Autor die Aussage aus Mk 11,18 (πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν. ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτὸν, πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδασχῇ αὐτοῦ) und schließt an den Handlungsfaden aus der Tempelreinigung wieder an. Mk 14,1f. kann dabei als Einleitung in die Passionsgeschichte verstanden werden.<sup>330</sup>

328 ERNST, Markus, 369. Vgl. auch GNILKA: „Dass er [Jesus] aus dem Heiligtum hinausgeht, gewinnt auf dem Hintergrund der vorausgegangenen Gerichts- und Drohworte (besonders 11,12–19; 12,1–12) weitreichende Bedeutung. Er überlässt den Tempel von nun an sich selbst.“ (vgl. GNILKA, Markus, 182). Zu beachten ist aber, dass weder in Mk 11,12–19 noch in Mk 12,1–12 explizit von der Tempelzerstörung berichtet wird. Das Thema Tempelzerstörung wird erst in Mk 13,1f. aufgenommen.

329 Auch wenn diese in Mk 12,28–44 nicht mehr ausdrücklich genannt werden (eine Ausnahme ist in Mk 12,28 εἰς τῶν γραμματέων, der aber nicht als Gegenspieler Jesu dargestellt wird), können diese dennoch als mögliche Zuhörer gedacht werden.

330 GNILKA, Markus, 219.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Die Textabgrenzung von Mk 13 ist eindeutig. Als ein wichtiges Merkmal zeigt sich dabei, dass durch den Orts- als auch durch den Personenwechsel zu Mk 11,27–12,44 zum einen der nichtöffentliche Charakter und zum zweiten die Frontstellung zum Tempel der Endzeitrede unterstrichen wird.

### 8.3 Gattungsanalyse

Mk 13,1f. kann der Gattung biographisches Apophthegma<sup>331</sup> zugeordnet werden. Weniger eindeutig ist die Gattungszuordnung in Blick auf Mk 13,5–37. Egon Brandenburger ordnet Mk 13,5–37 der Gattung Apokalypse zu.<sup>332</sup> Als Argument führt er das „leitende[n] Interesse, eine im apokalyptischen Verstehensrahmen erfaßte Problemlage durch die Enthüllung der eschatologischen Geheimnisse zu klären“. Die paränetischen Teile ordnet er dem unter.<sup>333</sup> Für die Gattungsbestimmung der Endzeitrede als Apokalypse spricht die klare zeitliche Struktur, welche im apokalyptischen Zwei-Äonen-Schema präsentiert wird.<sup>334</sup> Neben den inhaltlichen und formalen Gesichtspunkten muss für die Gattungsbestimmung aber auch die signifikante Stellung der Endzeitrede, nämlich vor der Passionserzählung, Beachtung finden. Der Evangelist lässt mit dem Tötungsbeschluss das Thema des Todes Jesus direkt auf die Endzeitrede treffen (Mk 14,1). Diese Beobachtung hat dazu geführt, dass die Endzeitrede immer wieder mit der Gattung „Testament“ bzw. „testamentarische Rede“ in Verbindung gebracht wurde.<sup>335</sup> Für den testamen-

331 Vgl. BERGER, Formen, 140f.

332 BRANDENBURGER, Markus 13, 13.

333 Vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 13; vgl. Berger, der auf den in Mk 13,5–37 typischen Aufbau verweist: „A: Apokalyptische Ereignisordnung (Tagma). – B. Vaticinien über Nähe des Ende– C. Wachsamkeits-Mahnrede“ (BERGER, Formen, 361) und die Endzeitrede so den frühchristlich apokalyptischen Texte[n]“ zuordnet (BERGER, Formen, 361).

334 Vgl. BERGER, Formen, 361.

335 Den testamentarischen Charakter von Mk 13 haben zahlreiche Autoren erkannt: vgl. Grundmann, der Mk 13 als „Abschiedswort Jesu an seine Jünger“ und als „esoterische Abschiedsrede Jesu“ charakterisiert (GRUNDMANN, Evangelium, 346f.); Schweizer, der Mk 13 als „Abschiedsrede vor dem Tod“ charakterisiert (SCHWEIZER, Evangelium, 143); vgl. Lane, der schreibt: „In form Jesus' words are a farewell address providing instruction and consolation for disciples just prior to his death.“ (LANE, Gospel, 444); auch Dschulnigg: „Abschiedsrede und [...] Vermächtnis“ (DSCHULNIGG, Sprache, 396); vgl. GNILKA, Markus, 180. Die Gattung des Testamentes ist in der Antike weit verbreitet, woraus sich für die Analyse von Mk 13 zahlreiches Vergleichsmaterial bietet (vgl. GRUNDMANN, Evangelium, 347;

tarischen Charakter spricht auch die paränetische Ausrichtung als ein wesentliches Charakteristikum der „testamentarischen Rede“, welches sich ebenfalls in der Endzeitrede wiederfinden lässt.<sup>336</sup>

Ein wesentliches Spezifikum der Endzeitrede ist daher, dass sich diese nicht eindeutig einer einzigen Gattung zuweisen lässt, sondern Elemente verschiedener Gattungen in sich vereint. Im Folgenden soll den gattungsspezifischen Elemente der „Apokalypse“ und der „testamentarischen Rede“ nachgegangen werden. Dabei stellt sich in Bezug auf Mk 13 jeweils die Frage, welche Elemente sich in der Endzeitrede finden lassen und in welchen Punkten sie sich von den Gattungen unterscheidet. Dies dient einer Profilierung des Charakters der Endzeitrede.

### 8.3.1 Der apokalyptische Charakter der Endzeitrede in Mk 13

Die Apokalypsen stellen den literarischen Niederschlag der Apokalyptik dar. Der Begriff Apokalyptik leitet sich vom griech. ἀποκάλυψις („Offenbarung“) ab. Günter Lanczkowski bestimmt die Apokalyptik inhaltlich als „Enthüllung zukünftiger, am Ende einer Weltperiode eintretender Ereignisse“<sup>337</sup>. Innerhalb der Apokalyptik entwickelte sich ein erstaunliches literarisches Potential. So sind aus der frühjüdischen Zeit nicht weniger als 18 apokalyptische Schriften bekannt,<sup>338</sup> wobei sie sich durch eine „bunte Vielfalt auszeichnet und sowohl gattungs- wie formgeschichtlich breit gefächert [ist]“<sup>339</sup>.

Dennoch lassen sich im Blick auf die Apokalypsen zahlreiche „immer wieder begegnenden Eigentümlichkeiten“<sup>340</sup> beobachten. Zum einen ist dabei die narrative Rahmung zu nennen,<sup>341</sup> des Weiteren der pseudepigraphische Charakter<sup>342</sup>, den Michael Tilly beschreibt als „literarische Inanspruchnahme der idealen Autorität des großen Namens ihres angeblichen Verfassers“<sup>343</sup>. Als Pseudonyme dienen dabei myth-historische

vgl. ERNST, Markus, 366); vgl. WALTER, Tempelzerstörung, 40.

336 Vgl. NORDHEIM, Lehre I, 236; vgl. BERGER, Formen, 135; Pesch bestimmt die Endzeitrede als „eschatologische Warn- und Mahnrede“ (PESCH, Naherwartungen, 77), wobei er die paränetische Ausrichtung betont; ähnlich GNILKA, der auf das „paränetisches Anliegen im Kontext der Endzeiterwartung“ (GNILKA, Markus, 179).

337 LANCKOWSKI, Apokalyptik/Apokalypsen I. 189.

338 Vgl. BÖTTRICH, Apokalyptik, 107.

339 UHLIG, Henochbuch, 492.

340 TILLY, Apokalyptik, 49.

341 Vgl. TILLY, Apokalyptik, 49.

342 Vgl. TILLY, Apokalyptik, 49.

343 TILLY, Apokalyptik, 49.

Personen, die in einer besonderen Nähe zu den himmlischen Geheimnissen stehen, wie etwa Henoch (äthHen/syrHen), Elija (ApkEl), Daniel (Dan), Abraham (ApkAbr), Mose (AssMos) oder Esra (4Esra).<sup>344</sup> Die Offenbarungsmittelungen haben ferner einen exklusiven Charakter.<sup>345</sup> Die „enthüllten und gedeuteten Sachverhalte sind nicht innerweltlich bzw. innergeschichtlich begründet, sondern durch phantastische Jenseitsberichte [...], durch Epiphanien, Orakel, Entrückungen, Traum-bilder und ekstatische Visionen im Wachzustand vermittelt“<sup>346</sup>. Klaus Koch erkennt hier vier grundsätzliche Spezifika: 1.) Visionen sind in den Prophetenbüchern eher die Ausnahme, in der Apokalyptik werden sie dagegen zur Regel. 2.) Der apokalyptische Seher ist an der Vision aktiv beteiligt. 3.) Die Engelwelt ist in der Apokalyptik ausdifferenziert. 4.) In den Apokalypsen werden die Visionen gedeutet; d. h. dass diese nicht selbsterklärend sind.<sup>347</sup> Zu den Visionen treten somit Deutungen. Eine wichtige Funktion nehmen hier „Deuteengel“ (angelus interpres) als Mittlergestalten wahr, die durch ihre Zugehörigkeit zur himmlischen Welt Zugang zu geheimen Wissen haben (vgl. Dan 2,47; 7,15; 8,13; 10,5; äthHen I,2; XVII,1; XXI,5.8–10; XXII; XXIII; XLIII; Jub 4,18ff.; 12,27 u. ö.).<sup>348</sup> Damit geht die Tendenz eines Wissensdualismus einher, in welchem „Welt“ mit Nicht-Wissen und „Himmel“ mit Wissen identifiziert wird.<sup>349</sup> Stilistisch sind Apokalypsen durch ein gewaltiges Bildreservoir und eine mythologische Sprache bestimmt.<sup>350</sup> Neben den formalen Besonderheiten fällt der „kompromisslose kosmische Dualismus“<sup>351</sup> auf, von dem die Apokalypsen thematisch durchzogen sind.

344 Vgl. SPEYER, *Verfasserschaft im Altertum* 119–124; vgl. HIEKE, *Apokalyptik*, 98. Im christlichen Kontext konnten als Pseudonyme dabei auch wichtige Personen aus dem Umfeld des Urchristentums benutzt werden, wie etwa Petrus (Offenbarung des Petrus, ApkPetr) oder Paulus (ApkPl) (vgl. HIEKE, *Apokalyptik*, 98).

345 Vgl. TILLY, *Apokalyptik*, 50.

346 TILLY, *Apokalyptik*, 50.

347 vgl. KOCH, *Visionsbericht*, 428f.

348 Vgl. GRÖZINGER, *Engel*, 589. Deuteengel spielen dabei auch in den neutestamentlichen Schriften eine wichtige Rolle (vgl. Offb 17,7–18; 21,9–22,17; Mk 16,5–7 par; Joh 20,12f.; Apg 1,10f.).

349 Vgl. äthHen XVI; 2f.: Und nun zu den Wächtern, die ich gesandt habe, für sie zu bitten, die früher im Himmel waren und nun (sprich): . Ihr seid im Himmel gewesen, aber die Geheimnisse waren euch noch nicht offenbart, doch ein verwerfliches Geheimnis kanntet ihr, und das habt ihr in eurer Hartherzigkeit den Frauen mitgeteilt, und durch dieses Geheimnis vermehren die Frauen und die Männer das Böse auf der Erden.

350 Vgl. TILLY, *Apokalyptik*, 51.

351 TILLY, *Apokalyptik*, 51.

Die Vermittlung des apokalyptischen Wissens steht dabei nicht in Konkurrenz sondern in Kontinuität zur Heiligen Schrift. „Es geht nicht um neue Inhalte“, so Christfried Böttrich, „sondern um das richtige Verständnis der alten, längst bekannten Glaubensurkunden Israels.“<sup>352</sup> Apokalypsen können somit als Formen von Schriftauslegung bezeichnet werden. Die apokalyptische Schriftauslegung geht von zwei Voraussetzungen aus: „(a) The text of Scripture does not, and never die, refer to the prophets' own day, but to this day in which its meaning for the first time is being clearly revealed [...]. (b) The words of the prophets relate to ‚the last times‘“<sup>353</sup>. Russell betont dabei, dass apokalyptische Schriftauslegung sich als Interpretation versteht, die die wahre und einzige Bedeutung der Schrift verkündet.<sup>354</sup> Dieses Charakteristikum könnte einen wesentlichen Hinweis auf eine mögliche Deutung der Parenthese in Mk 13,14 liefern, daher ist darauf später noch einmal einzugehen (s. u.).

In Blick auf die Gattung „Apokalypse“ lässt sich feststellen, dass die Endzeitrede in Mk 13 zahlreiche Parallelen aufweist: So handelt es sich in Mk 13,5–37 thematisch um die Enthüllung endzeitlicher Ereignisse. Auffällig ist auch das typische Äonen-Schema, durch welchen der Geschichtsverlauf strukturiert ist. Die Endzeitrede folgt damit der geschichtshermeneutischen Konstruktion in Weltzeit (Mk 13,7–23) und Heilszeit (Mk 13,24–27). Dass der Endzeitrede auch ein dualistisches Weltbild zu Grunde liegt, wird beispielsweise an der Rede von den Auserwählten (Mk 13,27) deutlich. Darüber hinaus richtet sich die Endzeitrede explizit an einen auserwählten Jüngerkreis (Mk 13,3), womit dem exklusiven Charakter Ausdruck verliehen wird. Da Jesus im Wenn-Dann-Schema Ereignisse nennt und diese ausdeutet (vgl. Mk 13,7f. 14. 21–23), wird deutlich, dass hier ein exklusives Wissen, ein himmlisches Wissen, vermittelt wird. Auch darin entspricht die Endzeitrede der Gattung Apokalypse. Als ein wesentliches Merkmal einer Apokalypse wurde ihr pseudepigrapher Charakter genannt. Gemeint ist dabei, dass ein Autor den Namen einer anderen Person für sein Werk in Anspruch nimmt. Die Endzeitrede als pseudepigraph zu bezeichnen, würde bedeuten, dass Jesus letztlich keinen Anteil an ihr hat und sie damit in ihrem Setting fiktiv sei. Da für einzelne Stellen der Endzeitrede plausibel gemacht werden kann, dass diese auf Jesus zurückzuführen sind (s. u.), ist Mk 13 nicht pseudepigraph. An dieser Stelle sei aber nochmals auf Michael Tilly verwiesen, der Pseudepigraphie beschreibt als „literarische

352 BÖTTRICH, Apokalyptik, 108.

353 RUSSELL, Method, 181.

354 RUSSELL, Method, 181.



Inanspruchnahme der idealen Autorität des großen Namens ihres angeblichen Verfassers<sup>355</sup>. Das, was die Endzeitrede in diesem Sinne mit den Apokalypsen verbindet, ist die Zurückführung auf eine „ideale Autorität“: dies sind in den Apokalypsen besondere Menschen. In Mk 13 dagegen ist es Jesus selbst als der Menschensohn, der Sohn Gottes. Die Vermittlung des endzeitlichen Wissens erfolgt damit nicht über einen Menschen, sondern über den Menschensohn, der im besonderen Maß Anteil und Einblick in die himmlische Welt hat (vgl. Mk 9,2–8).

Neben den Gemeinsamkeiten lassen sich aber auch signifikante Unterschiede finden. Hier ist vor allem auf das für die Apokalypsen konstitutive Element der Vision zu verweisen, was sich in Mk 13 nicht findet. Die Einblicke in endzeitliche Ereignisse werden in Mk 13 nicht durch Visionen vermittelt, sondern durch ein Lehrgespräch. Das apokalyptische Wissen wird dabei durch den irdischen Jesus vermittelt. Die Einblicke in die endzeitlichen Ereignisse gewährt somit kein „himmlischer“ Deuteengel. Da die Offenbarung durch den irdischen Jesus erfolgt, wird (schon der irdische) Jesus als zur „himmlischen Welt“ gehörend charakterisiert, insofern als er über „himmlisches“ Wissen verfügt (vgl. Mk 9,2–8). Betrachtet man die Vorhersage der endzeitlichen Ereignisse in Mk 13,5–27, so ist das Lehrgespräch stilistisch dabei gerade nicht durch eine mythologische Sprache und ein großes Bildreservoir geprägt. Auffällig ist in dieser grundsätzlichen Ausrichtung hingegen Mk 13,14, in welchem in symbolhafter Ausdrucksweise das geheimnisvolle letzte Zeichen präsentiert wird (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα) und diesem die Anweisung ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω, die sich an den Leser/Hörer richtet, folgt. Inwieweit sich hinter dieser Anweisung vielleicht auch die Funktion verbirgt, eine Schriftkontinuität herzustellen (wie es in der apokalyptischen Literatur wesentlich ist), muss noch geprüft werden. Dies ist für die Frage nach der Intertextualität des MkEv (und speziell für die Beziehung zum Danielbuch) bedeutsam, da hier eine grundsätzliche Ausrichtung im Umgang mit der Schrift deutlich wird. Die formale Gestaltung als Lehrgespräch, das Zurücktreten der visionären Anteile und die direkte Sprache (die Geschichtsdarstellung bis Mk 13,14 bedarf keiner Deutungen) lassen dabei die Tendenz des Evangelisten zur Klarheit erkennen. Die angeführten Beobachtungen sprechen dafür, in Mk 13 eine Apokalypse zu sehen, eine Apokalypse aber mit einer spezifischen Ausprägung.

---

355 TILLY, Apokalyptik, 49.

8.3.2 Der testamentarische Charakter der Endzeitrede<sup>356</sup>

Eine herausragende Charakteristik der Gattung „testamentarischen Rede“ ist, dass sie direkt vor den Tod des Protagonisten verortet wird. Die „testamentarische Rede“ wird damit in einen Zusammenhang mit dem Tod gebracht, was inhaltliche Auswirkungen hat. Durch diese konzeptionelle Anordnung ergibt sich die Dynamik, dass in einer testamentarischen Rede eine Persönlichkeit im Angesicht des Todes ihre gesammelten Erfahrungen und Erkenntnisse an ihre Zuhörer (Freunde, Nachfolger, Volk) weitergibt. Die testamentarische Rede kann somit als Höhepunkt der Lehrtätigkeit gelten.<sup>357</sup> Intention der Rede ist es, „letzte Ratschläge für die Bewältigung ihrer Zukunft mit auf den Weg zu geben“<sup>358</sup>. Der Kern der testamentarischen Rede liegt „in dem Appell an den Leser, sich in einer bestimmten, vorher dargestellten Weise zu verhalten, die ihm eine Hilfestellung auf die Bewältigung seines Lebens bieten will“<sup>359</sup>. Die Paränese ist dabei essentieller Bestandteil des Testaments: „Das Herz der Testamentsform schlägt also in der Verhaltensanweisung!“<sup>360</sup> Rückblicke auf die Vergangenheit oder Zukunftsaussagen dienen der Paränese.<sup>361</sup>

Eckhard von Nordheim hat auf den fiktionalen Charakter der testamentarischen Rede hingewiesen und schreibt: „In Wirklichkeit redet der Verfasser der Testamentschrift zu seinen Lesern in der Gegenwart“.<sup>362</sup> Der Verfasser benutzt somit die Autorität einer anerkannten Persönlichkeit, um seinen eigenen Worten Gewicht zu verleihen. Die Vorhersagen innerhalb der testamentarischen Rede dienen dabei dieser Fiktion, indem sie die zeitliche Spanne überbrücken und so „die Leser der Schrift auch zweifelsfrei erkennen, dass in Wahrheit sie heute angeredet sind“<sup>363</sup>. Außerdem werden Geschichtsdarstellungen zur exemplarischen Veranschaulichung benutzt. Für die jüdischen Testamente lässt sich folgendes wahrnehmen: „Die ganze Geschichte Israels wird mehr oder weniger ausführlich aufgerollt bis hin zu Zeit und Situation des Lesers. Nun ist

356 Hier ist die Bezeichnung „testamentarische Rede“ benutzt, um diese von einer „testamentarischen Verfügung“, die eher mit dem Wort „Testament“ assoziiert wird, zu unterscheiden.

357 Vgl. NORDHEIM, *Lehre I*, 237.

358 NORDHEIM, *Lehre I*, 236; vgl. BERGER, *Formen*, 135.

359 NORDHEIM, *Lehre I*, 233.

360 NORDHEIM, *Lehre I*, 233.

361 Vgl. NORDHEIM, *Lehre I*, 233.

362 NORDHEIM, *Lehre I*, 235.

363 NORDHEIM, *Lehre I*, 235.

auch der Leser in die Worte des Patriarchen mit hineingenommen; denn er kann nachverfolgen, ob und inwieweit seine Vorfahren in Israel von Anbeginn bis hin zu ihm sich an den Mahnworten des Ahnherrn ausgerichtet hatten. Da diese Sicht meist negativ ausfällt, ist der Leser nun also aufgerufen, es heute besser zu machen als seine Vorfahren gestern.<sup>364</sup>

Der fiktive Zeitpunkt – kurz vor dem Tod – verleiht der Rede dabei in zweifacher Weise höchste Autorität: Zum einen handelt es sich um die letzte Möglichkeit der Wissensvermittlung. Ferner „stirbt eine allseits anerkannte Person, eine Autorität. Was von ihr erwartet werden kann, ist die Summe eines hochberühmten Lebens. In diesen beiden Aspekten liegt die Funktion des Todes für die Testamentsform.“<sup>365</sup> Der bevorstehende Tod verleiht daher der Rede einen Wert und macht sie zur „qualitativ beste[n]“<sup>366</sup>.

Mk 13 stimmt in wesentlichen Aspekten mit den Charakteristika der Gattung „Testament“ überein: So ist die Rede am Ende des (irdischen) Lebens Jesu und im Angesicht des Todes platziert. Jesus hält diese Rede einem ausgewählten Jüngerkreis. Dabei erfolgt ein „Vorgriff auf die Zeit nach Jesu Tod“<sup>367</sup>. Das Ziel, „letzte Ratschläge für die Bewältigung ihrer Zukunft mit auf den Weg zu geben“<sup>368</sup>, wird durch die zahlreichen auf die Zukunft ausgerichteten Paränesen deutlich.<sup>369</sup> Die Verbindung reine Lehre und Heil bzw. Irrlehre und Unheil kommen besonders deutlich in der Geschichtsdarstellung (Mk 13,5–27) zum Ausdruck: V.5f (Irreführung durch viele), V.9–13 (Not in Verfolgungssituationen, aber Errettung am Ende), V.14–20 (Rettung durch Flucht & durch Gottes Erbarmen wegen der Auserwählten), V.21–23 (Irreführung durch Pseudochristusse/-messiasse und falsche Propheten), V.24–27 (Sammlung der Auserwählten durch den Menschensohn). Aber auch im Gleichnis vom Türhüter (V.33–36) liegt das Thema Heil und Unheil implizit insofern zugrunde, als dass das Gleichnis auf einen doppelten Ausgang (Wachsamkeit & Heil bzw. Schlaf und Unheil) abzielt. Dass die Endzeitrede dabei auf die Zeit des Autors abzielt, wird anhand der

364 NORDHEIM, Lehre I, 235.

365 NORDHEIM, Lehre I, 238.

366 NORDHEIM, Lehre I, 237.

367 BECKER, Markus 13, 101; vgl. Theißen: „In der apokalyptischen Rede spricht er [Jesus] über die äußere Gefährdung der Gemeinde durch Kriege, Katastrophen und Verfolgungen.“ (THEISSEN, Lokalkolorit, 133).

368 NORDHEIM, Lehre II, 236; vgl. BERGER, Formen, 135.

369 Für Walter erschöpft sich der Rat des Evangelisten in der Aufforderung des Wachens: „Wie diese Zeit des Wachens angefüllt sein soll, darüber hat Markus nicht nachgedacht.“ (WALTER, Tempelzerstörung, 40).

Durchbrechung der Fiktion deutlich: etwa in der Zwischenbemerkung ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω in Mk 13,14 und in der Aufforderung ὃ δὲ ὑμῖν λέγω πάνσιν λέγω, γρηγορεῖτε (Mk 13,37), die dezidiert an alle (d. h. an den Leser- bzw. Hörerkreis des MkEv) gerichtet ist.

Die Endzeitrede entspricht damit nicht nur in seiner Platzierung – am Ende des Lebens Jesu – einer testamentarischen Rede, sondern auch in wesentlichen charakteristischen Eigenschaften. Es legt sich somit nahe, dass der Evangelist die Endzeitrede bewusst in Form einer testamentarischen Rede gestaltete. Dem (antiken) Leser wird Mk 13 damit an prominenter Stelle präsentiert. Gleichzeitig stilisiert der Evangelist die Endzeitrede damit nach dem Urteil von Nordheim als „qualitativ beste“<sup>370</sup> Rede Jesu.<sup>371</sup> Dies ist für die Beurteilung der Deutlichkeit der intertextuellen Markierungen bedeutsam, da die Aufmerksamkeit des (antiken) Lesers durch die exponierte Position der Endzeitrede gesteigert ist. Dadurch erhalten Textsignale ein höheres Markierungspotential.

### 8.3.3 Zusammenfassung

Die Endzeitrede lässt sich nicht eindeutig einer Gattung zuordnen, sondern beinhaltet Elemente der Gattung „Apokalypse“ und der „testamentarischen Rede“.

Vor allem die Stellung von Mk 13 im direkten Zusammenhang mit dem Tod Jesu verweist auf die „testamentarischen“ Anteile. Der paränetische Charakter der Endzeitrede und die über den Tod Jesu hinausgehenden Handlungsanweisungen sind hier wesentlich. Dass dabei die textinterne Welt durchbrochen wird (Mk 13,14; Mk 13,37), verdeutlicht das Interesse des Evangelisten, Lebenshilfe für die Hörer/Leser des MkEv zu bieten. Die Charakterisierung der Endzeitrede als „testamentarische Rede“ weist dieser eine prominente Position zu. Intertextuelle Markierungen innerhalb der Endzeitrede stehen somit an exponierter Stelle, was die Deutlichkeit der Textsignale erhöht.

Durch die thematische Ausrichtung („Enthüllung zukünftiger, am Ende einer Weltperiode eintretender Ereignisse“<sup>372</sup>) lässt sich die Endzeitrede als Apokalypse charakterisieren. In der Darstellung des zukünftigen Geschichtsverlaufs folgt Mk 13 dem apokalyptischen Zwei-Äonen-Schema. Die Aussagen über die zukünftigen Ereignisse werden

370 NORDHEIM, Lehre I, 237.

371 Vgl. dazu Lambrecht, der sogar vom „Höhepunkt des Evangeliums“ spricht (LAMBRECHT, Redaktion, 15).

372 LANCKOWSKI, Apokalyptik/Apokalypsen I. 189.

nicht von einer idealen Menschengestalt, sondern von Jesus, welcher der himmlischen Sphäre zugeordnet wird, vermittelt. Auffällig ist, dass Visionen in der Endzeitrede keine Rolle spielen, sondern diese formal als Lehrgespräch gestaltet ist. Dabei wird innerhalb der Geschichtsdarstellung (Mk 13,5–27) lediglich in der Ankündigung des letzten Zeichens (Mk 13,14) eine geheimnisvolle Sprache gewählt und dieser eine Deuteanweisung beigelegt.

## 8.4 Strukturanalyse

Nachdem der Text in seinem Bestand gesichert wurde und durch die Gattungsanalyse erste Einblicke in die Besonderheiten der Endzeitrede gesammelt wurden, soll diese nun in ihrer Struktur analysiert werden.<sup>373</sup>

Grundlegend für die Struktur von Mk 13 ist die szenische Zweiteilung (Mk 13,1f. und Mk 13,3–37). Beide Szenen sind dabei sowohl durch einen lokalen als auch durch einen Wechsel der Protagonisten voneinander abgegrenzt. Trotz der Abgrenzung zwischen Mk 13,1f. und Mk 13,3–37 sind aber beide Einheiten miteinander verbunden. So ist durch das Detail, dass Jesus gegenüber des Tempels sitzt (κατέναντι τοῦ ἱεροῦ), V.3–37 an V.1f. angeschlossen.<sup>374</sup> Die Doppelfrage der Jünger (V.4) stellt für das Verhältnis der beiden Szenen zueinander einen Schlüssel dar.

Die Doppelfrage nach der Zeit und den Zeichen ist durch das Tempelwort motiviert. V.4a (πότε ταῦτα ἔσται) bezieht sich dabei direkt auf die Tempelzerstörung.<sup>375</sup> Dies impliziert, dass die Tempelzerstörung Teil der Eschatologie ist.<sup>376</sup> Die Frage nach dem Zeitpunkt der Tempelzer-

---

373 Für die Strukturanalyse kann dabei auf umfangreiche Vorarbeiten zurückgegriffen werden. Exemplarisch soll hier auf die Arbeiten von Pesch: „Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13“ und Brandenburger: „Markus 13 und die Apokalyptik“ verwiesen werden. Dabei nimmt Brandenburger kritisch auf Pesch Bezug. Anhand beider Arbeiten lässt sich somit ein Stück Wissenschaftsgeschichte ablesen, denn Brandenburger bezieht sich dezidiert auf die Arbeit von Pesch. In ihrer Deutung der Struktur von Mk 13 nehmen sowohl Pesch als auch Brandenburger eine redaktionsgeschichtliche Perspektive ein. Die Analyse der Struktur von Mk 13 dient ihnen als Voraussetzung für ihre Rekonstruktion des von Markus benutzten Stoffes und der redaktionellen und kompositorischen Arbeit des Evangelisten. In beiden Arbeiten fließen strukturelle und redaktionsgeschichtliche Analyse ineinander und bedingen sich gegenseitig.

374 Vgl. COLLINS, Mark, 602.

375 Vgl. COLLINS, Mark, 602; vgl. auch COLLINS, Mark, 616.

376 Vgl. COLLINS, Mark, 602.

störung wird mit der Frage nach dem Zeichen (τὸ σημεῖον) verbunden. Dieser letzte Teil der Doppelfrage wird aber in der Endzeitrede (V.3–37) nicht direkt beantwortet: „Jesus does not name one event as *the* sign, although the occurrence alluded to in v.14a is highlighted as particularly significant by the aside to the audience.”<sup>377</sup> Die Doppelfrage der Jünger und die Endzeitrede stehen somit in einem Spannungsverhältnis zueinander: Denn sowohl die Frage nach der Tempelzerstörung als auch die Frage nach *dem* Zeichen wird von Jesus nicht beantwortet. Adela Y. Collins erklärt dies narratologisch: „the authoritative teacher knows more than the disciples and answers their questions in a way intended to lead them closer to a full understanding of the issues involved.”<sup>378</sup>

Die Szenen haben eine sehr unterschiedliche Charakteristik. Die Verse 1f. charakterisiert Collins als „scholastic dialogue that focuses on a prophetic saying of the Markan Jesus“<sup>379</sup>. V.3–37 dagegen bestimmt Collins als „scholastic dialogue that focuses on an apocalyptic discourse“<sup>380</sup>. V.1f. ist dabei auf die Tempelzerstörung als eine einzelne (prophetische) Aussage konzentriert. Dagegen nehmen die Verse 3–37 eine umfassendere (apokalyptische) Perspektive ein.<sup>381</sup>

In Hinblick auf das Tempelwort (V.1f.) und die Endzeitrede (V.3–37) stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis beide Szenen zueinander stehen und wie dieses zu erklären ist: Hat diese Struktur eine redaktionelle Ursache oder verbirgt sich dahinter ein kompositorisches und damit inhaltliches Anliegen des Evangelisten. Darüber hinaus ist nach der Funktion der Ankündigung der Tempelzerstörung für die Endzeitrede zu fragen. Diese Fragen können an dieser Stelle noch nicht beantwortet werden. Im Weiteren spielen sie aber eine wichtige Rolle.

Die Endzeitrede selbst (V.5–37) beginnt unvermittelt ohne Proömium oder Exordium.<sup>382</sup> Die Rede selbst strukturiert sich in zwei Teilen: 5b–27 und V. 28–37. Diese Zweiteilung legt neben der thematischen Ausrichtung ein Wechsel im Sprachstil nahe. Die Sprache der ersten Einheit (5b–27) ist von einem „mythic-realistic prediction of events“<sup>383</sup> bestimmt, die Verse 28–32 dagegen als „comparison between the sequence of events in nature and the sequence of event in human history“<sup>384</sup>.

377 COLLINS, Mark, 616.

378 COLLINS, Mark, 616.

379 COLLINS, Mark, 600.

380 COLLINS, Mark, 602.

381 Vgl. COLLINS, Mark, 602.

382 Vgl. COLLINS, Mark, 602.

383 COLLINS, Mark, 615.

384 COLLINS, Mark, 615.

Innerhalb von V.5–27 heben sich durch ihre paränetische Ausrichtung – im Unterschied zu den eher darstellenden Stücken (V.7f., 14–20 und 24–27) – drei Teile ab: V.5b–6, V.9–13 und V.21–23. Dabei gleichen sich V.5b–6 und V.21–23 in ihrer Warnung vor Verführern. Die Frage, wie sich die paränetischen Teile zu den drei Etappen der Geschichtsdarstellung verhalten, wird unterschiedlich beantwortet. Collins ordnet die Verse 5b–6 der ersten Etappe (V.7f.)<sup>385</sup> und die Verse V.21–23 der zweiten Etappe V.14–20 zu.<sup>386</sup> Sie deutet die Warnung vor Verführern in V.7f. als aus der Situation des Evangelisten motiviert,<sup>387</sup> welche wiederum Modellcharakter für die Warnung in V.21f. hätten.<sup>388</sup>

Die Darstellung der endzeitlichen Ereignisse ist dabei durch die Zeitangaben ἀρχὴ ὁδίνων ταῦτα (V.8), αἱ ἡμέραι ἐκείναι θλίψις (V.19) und ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην (V.24) klar strukturiert. Die zeitliche Gliederung legt für die Strukturierung der endzeitlichen Ereignisse (V.5–27) damit eine klare Dreiteilung nach dem apokalyptischen Schema der Äonenwende nahe.<sup>389</sup>

In der *ersten Etappe* (V.7f.) – metaphorisch als „Anfang der Wehen“ (V.8) benannt – werden eschatologische Ereignisse dargestellt, die Collins als allgemeine apokalyptische Gemeinplätze („very general apocalyptic commonplaces“) wertet.<sup>390</sup> Sowohl die Bezeichnung „Anfang der Wehen“ als auch die Allgemeinheit der Aussagen lassen die Darstellung als emotional-distanziert erscheinen, im Gegensatz zu V.14–20 (s. u.).

Die *zweite endzeitliche Etappe*: „Höhepunkt der endzeitlichen Drangsal“ (V.14–20) wird parallel zur Konstruktion in V.7 (ὅταν δὲ ἀκούσητε) mit ὅταν δὲ ἴδητε (V.14) eingeleitet.<sup>391</sup> Aber zwischen der ersten (V.7f.) und der zweiten Etappe (V.14–20) lassen sich signifikante Unterschiede wahrnehmen: So wird in der ersten Etappe in V.7 dazu aufgefordert, nicht zu erschrecken (μὴ θροεῖσθε). Als Begründung wird angeführt, dass dies noch nicht das Ziel sei (V.7). Im Gegensatz dazu wird in der

385 COLLINS, Mark, 605.

386 COLLINS, Mark, 613.

387 Vgl. COLLINS, Mark, 604f.; Collins sieht hier Parallelen zu einer ganzen Reihe von historischen „Falschpropheten“ von denen Josephus berichtet: Athrongaeus; Menahem; Eleazar; Johannes von Gischala; Jesus, Sohn des Gamalas und Simon, Sohn des Gioras (COLLINS, Mark, 604f.).

388 Vgl. COLLINS, Mark, 613; dagegen Müller, der motiviert durch die Parallelen zwischen V. 5f. und V.21–23 hier eine Inklusion erkennt (vgl. MÜLLER, Zeitvorstellung, 214f.).

389 Vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 17f. ; COLLINS, Mark, 607. 613f.; Collins gliedert die Verse 5b–27 in drei Etappen (stage): „beginning of the birth-pains“ (5b–13); „tribulation“ (14–20) und „appearance of the Son of Man“ (24–27).

390 Vgl. COLLINS, Mark, 606.

391 Vgl. COLLINS, Mark, 607.



zweiten Etappe von einer nie dagewesenen Bedrängnis (θλιψις) gesprochen (V.19), der man nur in der Flucht begegnen oder besser ausweichen kann. So ergeht an die Leser/Hörer der eindringliche Appell, in die Berge zu fliehen. Das Aufstellen des Greuels der Verwüstung hat hier eine initiiierende Funktion.<sup>392</sup> Lokal kommt Judäa (V.14) in den Blick, wodurch eine örtliche Konkretisierung stattfindet.<sup>393</sup> Legt sich für die erste Etappe (V.7f.) eher eine passive und abwartende Haltung nahe, so fordert der Evangelist für die zweite Etappe von seinen Rezipienten eine hohe Aktivität. Diese wird durch die Aufforderung zur Flucht ohne Zögern, der Weheruf und die Bitte um Gebet ist V.14–20 hoch emotional.<sup>394</sup> Die zweite Etappe ist damit von einer ausgesprochenen Dringlichkeit und Direktheit bestimmt. Collins bewertet so die Verse 14–20 als „immediate relevance to the audience at the time of writing“<sup>395</sup>.

Die Wendung ὁ ἀναγιγνώσκων νοεῖτω ist eine Besonderheit. Formal gestaltet der Autor diese Aufforderung als Einschub bzw. Parenthese. Dabei wird die textinterne Welt verlassen und der Evangelist kommuniziert direkt mit seinen Rezipienten. Für Collins unterstreicht die Parenthese dabei die Bedeutung von V.14.<sup>396</sup>

Eine wichtige Frage für die Interpretation der zweiten Etappe im Gesamtkonzept von Mk 13 ist, ob der Evangelist auf diese zurückblickt oder noch erwartet. Beide Möglichkeiten werden diskutiert. Für Brandenburger hat dabei V.23 eine Schlüsselfunktion: „Aus dem neuen Blickwinkel von V.23 ist das in den Vv.7f. und 14–20 Geschilderte inzwischen *vergangene* Geschichte“<sup>397</sup>. Dagegen sieht Collins die in V. 14–20 beschriebenen Ereignisse noch in der Zukunft liegend: „Apparently, the evangelist imagined that, during the tribulation, a yet greater number of still more impressive and powerful messianic pretenders and popular prophets would arise.“<sup>398</sup> Für Collins stellt V.23 dabei eine Zusammenfassung dar, welche die Funktion hat, die Entscheidungs- und Gestaltungsmöglichkeiten des Menschen während der ersten beiden Akte des apokalyptischen Dramas herauszustellen bzw. zu unterstreichen. Diese Möglichkeit wird der Mensch im weiteren Verlauf nicht mehr haben.<sup>399</sup> Damit markiert V.23 eine Zäsur im apokalyptischen Ablauf und trennt

392 Vgl. COLLINS, Mark, 608.

393 Vgl. COLLINS, Mark, 607.

394 Vgl. COLLINS, Mark, 607.

395 COLLINS, Mark, 610.

396 Vgl. COLLINS, Mark, 616.

397 BRANDENBURGER, Markus 13, 80.

398 COLLINS, Mark, 614.

399 Vgl. COLLINS, Mark, 614.



die ersten beiden Etappen („Anfang der Wehen“ und „Höhepunkt der endzeitlichen Drangsal“) von der letzten endzeitlichen Etappe („Äonenwende“) ab. Die Frage nach dem historischen Standpunkt des Autors wird noch ausführlich zu diskutieren sein (s. u.).

Die *dritte Etappe*: „Äonenwende“ (V.24–27) wird durch die Zeitangabe ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην eingeleitet. Bestimmt ist die Äonenwende von außergewöhnlichen astralen Ereignissen (V.24f.), die in Kontrast zu den beschriebenen Ereignissen in V.7f. und V.14–20 stehen. Denn die vor Augen gestellten Phänomene dienen dem Anzeigen einer göttlichen Intervention am Ende der Zeiten. Das herausragende Zeichen ist dabei das endzeitliche Kommen und Wirken des Menschensohnes (V.26f.), wodurch eine himmlische Gestalt in den Geschichtsablauf eingreift. Dieses göttliche Eingreifen unterscheidet diese Etappe von den vorherigen, welche als innerweltlich verstanden werden.

Wie schon erwähnt, findet zwischen V.27 und V.28 ein Sprach- und Stilwechsel statt. Daneben weisen auch der Themenwechsel und das Strukturelement δὲ auf einen Neueinsatz hin.<sup>400</sup>

Der thematische Kern von V.32–37 ist die Frage nach einer Zeitbestimmung. Damit korrespondiert V.32–37 ausdrücklich mit der Jüngerfrage in V.4 (εἰπὸν ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται). Wodurch konzeptionell ein Bogen zwischen V.4 und V.32–36 geschlagen wird. Darüber hinaus wird durch die Wiederaufnahme des Imperativ βλέπετε (V.5; V.9; V.23) eine textliche Anknüpfung der V.32–37 an die vorangegangene Rede erreicht.<sup>401</sup>

In V.28f. bietet der Evangelist das Gleichnis vom Feigenbaum. Dabei sieht Collins Verlinkungen zu den vorangegangenen Versen. So interpretiert sie das Gleichnis in V.28f. als Erklärung zu V.5b–27: „The argument is that the events described in vv.5b–27 will follow one another just as inevitably.“<sup>402</sup> Das ταῦτα γινόμενα (V.29) bezieht sich dabei anaphorisch entweder auf die Verse 5b–25 (d. h. auf alle drei Teile des apokalyptischen Szenarios) oder auf die Verse 24b–25 (d. h. nur auf den letzten Akt).<sup>403</sup> Die Wendung ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν referiert auf das Ereignis des Kommens des Menschensohnes, also auf V.26f.<sup>404</sup>

400 Vgl. COLLINS, Mark, 615.

401 Vgl. COLLINS, Mark, 617.

402 COLLINS, Mark, 616.

403 Vgl. COLLINS, Mark, 616.

404 Vgl. COLLINS, Mark, 616.

An das Gleichnis (V.28f.) schließen sich mit V.30 und V.31 zwei Pro-  
pheetisierungen an, die jeweils durch eine Legitimation autorisiert wird.  
Diese haben – so Collins – eine bestärkende Funktion: „One should not  
infer the position of opponents of Mark from these saying Rather, they  
may be understood more simply and more in keeping with the rest of  
the speech by taking them as consolation to those who are undergoing  
the hardships described in vv.9–13. Their identity as belonging to Christ  
(cf.13:13a with 9:41) and their teaching will be confirmed, their suffering  
will end, and all this soon, in their lifetime“<sup>405</sup>.

Die Imperative βλέπετε und ἀγρυπνεῖτε dienen als Thema und Im-  
pulsgeber für das sich anschließende Gleichnis in V.34–36. Die Haupt-  
aussage des Gleichnisses ist, dass die Jünger wachsam sein sollen,<sup>406</sup> was  
sich aus dem Nichtwissen der Zeiten ergibt (V.35). Als Vergleich dient  
der Türhüter. Die Aufforderung (γρηγορή) an den Türhüter (V.34) fin-  
det eine wörtliche Entsprechung in der Aufforderung, die Jesus seinen  
Jüngern erteilt (V.35). Die Aufforderung zur Wachsamkeit ist damit  
ein zentrales Anliegen des Evangelisten. Collins vermutet hier weitere  
Verknüpfungen zu V.5b–6 und 21–23: „The function of the doorkeeper  
was to protect the property of the master of the household. This task  
may correspond to the warnings against false messiahs and prophets in  
vv.5b–6 and 21–23“<sup>407</sup>.

Der Vers 37 bildet den Abschluss der letzten Einheit (V.32–36) als  
auch der Endzeitrede insgesamt. Die Verbindung zu V.32–36 wird durch  
die Wiederaufnahme des Lexems γρηγορ\* hergestellt. Durch das Pro-  
nomen ὑμῶν wird bis an den Beginn der Endzeitrede – „back to the four  
disciples of v. 3 whose questions in v. 4 evoke the discourse“<sup>408</sup> – und  
damit auf diese insgesamt verwiesen.<sup>409</sup> Durch V.37 weitet sich über das  
narrative Setting hinaus der Hörerkreis. Adressaten sind nun nicht nur  
die Hörer der textinternen Welt. Die Aufforderung richtet sich vielmehr  
an die Hörer des MkEv insgesamt.<sup>410</sup>

405 COLLINS, Mark, 616f.

406 Vgl. COLLINS, Mark, 618.

407 COLLINS, Mark, 618.

408 COLLINS, Mark, 619.

409 Vgl. COLLINS, Mark, 619.

410 Vgl. COLLINS, Mark, 619.

*Schematische Übersicht über die innere Struktur von Mk 13*

Szene 1 (V.1f.) Vorhersage der Tempelzerstörung

Szene 2 (V.3–37) Endzeitrede

Exposition und Doppelfrage der Jünger:

Frage nach dem endzeitlichen Zeitpunkt

Frage nach dem endzeitlichen Zeichen

Einführung der Rede (V.5a)

Teil A (V.5b–27)

Paränese: Warnung vor Verführern (V.5b; 6)

Erste Etappe: „Anfang der Wehen“ (V.7f.)

Paränese: (V.9–13)

Zweite Etappe: „Höhepunkt der endzeitlichen Drangsal“ (V.14–20)

Paränese: Warnung vor Verführern (V.21–23)

V.23 Erfüllungszitat oder Zäsur in Bezug auf Handlungsmöglichkeit

Dritte Etappe: „Äonenwende“ (V.24–27)

Teil B (V.28–36): Thema endzeitliche Zeiten

Einweisung (V.28–32)

Reflektierende Paränese (V.33–36)

Abschluss der Endzeitrede (V. 37)

## 8.5 Tradition und Redaktion

Nachdem Mk 13 in seiner textlichen Struktur analysiert wurde, soll nun der Frage nach möglichen Vorlagen, die der Evangelist benutzte, und deren Verhältnis zum Endtext nachgegangen werden. Dabei diene die Beobachtung, dass sich in der Endzeitrede textliche Stücke stilistisch und inhaltlich klar abheben, als Ausgangspunkt für die These, dass der Autor für die Endzeitrede auf vormarkinisches Material zurückgegriffen habe. Die strukturellen Beobachtungen bilden damit die Voraussetzung für die Rekonstruktion der redaktionellen Geschichte. Vor allem die klare Struktur der endzeitlichen Darstellung mit den drei Geschichtsetappen „Anfang der Wehen“ (V.7f.), „Höhepunkt der Drangsal (V.14–20) und

Äonenwende (V.24–27) hat dabei zu der These geführt, dass sich diese auf eine apokalyptische Vorlage zurückführen ließe.

Die Frage nach der Tradition und Redaktion ist nicht nur für die Erhellung der Textentstehung von Mk 13 bedeutsam. Vielmehr verbinden sich mit ihr Folgerungen für die Interpretation des Gesamttextes: Es stellt sich die Frage, ob sich strukturelle Besonderheiten des Textes mit Verweis auf die verarbeiteten Vorlagen und deren Struktur erklären lassen, oder ob diese vom Evangelisten intendiert sind und damit inhaltliche Relevanz entfalten. Dies ist vor allem für die innere Struktur der Endzeitrede (Mk 13,3–37), aber auch für die Frage nach dem Verständnis des Tempelwortes (Mk 13,1f.) bedeutsam.

Nach allgemeinen redaktionellen Beobachtungen unter dem Punkt „*Indizien für eine Verarbeitung von Traditionsgut*“ sollen die Ansätze von Rudolf Pesch und Egon Brandenburger näher betrachtet werden. Beide bieten sich insofern an, als dass sie sich dezidiert mit der Frage nach der redaktionellen Geschichte von Mk 13 auseinandersetzen. Sowohl Pesch als auch Brandenburger nehmen dabei die Flugblatthypothese von Gustav Hölscher auf. Diese – welche vor allem durch den im Jahr 1933 erschienenen Artikel „*Der Ursprung der Apokalypse Mrk 13*“ eine breite Öffentlichkeit erreicht hat – soll im Anschluss dargestellt und diskutiert werden.

### 8.5.1 Indizien für eine Verarbeitung von Traditionsgut

Für die These einer vom Evangelisten verarbeiteten schriftlichen Vorlage werden im Wesentlichen fünf Gründe vorgebracht, diese sollen im Folgenden nur angeführt, nicht aber diskutiert werden:<sup>411</sup>

1. Das wichtigste Indiz<sup>412</sup> für eine schriftliche Vorlage wird in der Parenthese in V.14 gesehen. Die Parenthese, die meist als redaktionell eingeordnet wird, würde dabei auf einen vormarkinischen Text verweisen, den der Evangelist für Mk 13 adaptierte. So schreibt Gräßer: „Wie der apokalyptische Hinweis ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω in V.14 zeigt, beruht die ganze Rede auf einer schriftlichen Grundlage, die ursprünglich für Leser, nicht für Hörer

411 Zu den ersten vier vgl. REICHARDT, Endgericht, 175f.; zum fünften Punkt siehe: BECKER, Markus 13, 105f.

412 Vgl. COLLINS, Beginning, 78.

bestimmt war<sup>413</sup>. Hölscher sieht in  $\delta \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega\nu \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\tau\omega$  eine „alte Randbemerkungen zum Manuskript aus zweiter Hand“<sup>414</sup>.

2. Die Beobachtung, dass im ersten Teil der Endzeitrede (Mk 13,5–27) unterschiedliche Stile nebeneinander treten, wurde als weiteres Argument für eine schriftliche Vorlage angeführt. Die Bezeichnung der unterschiedlichen Stücke variiert dabei voneinander. Klostermann nimmt einen Wechsel zwischen ermahrender Anrede und Schilderung wahr.<sup>415</sup> Willi Marxsen schreibt: „Mk 13 [ist] Kompositionsarbeit des Evangelisten. Zwei Stoffgruppen scheiden sich beinahe von Selbst, wenn auch die Abgrenzung offen bleiben muss: apokalyptische Teile und Stoffe aus der synoptischen Tradition im engeren Sinne“<sup>416</sup>. Pesch unterscheidet zwischen einem spätjüdisch-apokalyptischen Stil und einem christlich-paränetischen Stil.<sup>417</sup> Gnilka spricht von einem „Wechsel von der Anrede in einen erzählenden Stil“<sup>418</sup>.

413 GRÄSSER, Parusieverzögerung, 161; Kümmel sieht hier sogar einen Beweis einer schriftlichen Vorlage: „Dazu kommt weiter, dass der Zwischensatz  $\delta \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega\nu \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\tau\omega$  (13,14) zum mindesten für diese Spruchgruppe beweist, dass hier eine literarische Überlieferung verwertet ist.“ (KÜMMEL, Verheißung, 96); vgl. auch Meyer: „Dem entspricht es, dass diese Rede als ein Schriftstück auftritt, das zur Lesung innerhalb der Gemeinde, des Kreises der ‚Auserwählten‘ (v.20) bestimmt ist. Marcus hat sie nicht etwa selbst verfasst, solche Bemerkungen, wie  $\delta \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega\nu \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\tau\omega$  und  $\delta \delta\epsilon \acute{\upsilon}\mu\iota\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ , die unmittelbar an die Apokalypse erinnern, liegen seinem Stil sonst ganz fern“ (MEYER, Ursprung, 129f.); ferner auch Schmid: „Markus beweist vielmehr, dass er wenigstens in diesem Abschnitt einer schriftlichen Quelle folgt“ (SCHMID, Markus, 243.); vgl. auch LOHMEYER, Markusevangelium, 275; vgl. MARXSEN, Evangelist, 110; vgl. KLOSTERMANN, Markusevangelium, 135; vgl. COLE, Mark, 283; vgl. LÜHRMANN, Markus, 215.

414 HÖLSCHER, Ursprung, Sp. 196.

415 Vgl. KLOSTERMANN, Markusevangelium, 131.

416 MARXSENS, Evangelist, 108.

417 Vgl. PESCH, Naherwartungen, 108; ähnlich Kertelge: Es sei „auf das Nebeneinander von überwiegend prophetisch-apokalyptischen Worten (Weissagungen), die weitgehend auf alttestamentlich-jüdische Vorstellungen und Motive Bezug nehmen, und von Mahnworten, die etwa vor einer apokalyptischen Schwärmerie warnen wollen, aufmerksam gemacht. Letztere dürften besonders auf die Redaktion des Markus zurückgehen, während die typisch apokalyptischen Worte, die zum großen Teil übrigens auch in einer vorchristlichen jüdischen Apokalypse stehen könnten, wohl schon eine vormarkinische Sammlung von Weissagungen darstellen, deren Entstehung am besten aus der frühchristlichen Naherwartungen der Wiederkunft Jesu erklärt wird.“ (KERTELGE, Epiphanie. In: PESCH (Hg.): Markus, 268).

418 GNILKA, MarkuTeilband 2, 179.

3. Die Beobachtung, dass in Mk 13 unterschiedliche situative Gegebenheiten in Spannung zueinander stehen, wurde ebenfalls als Argument angeführt. Marxsen schreibt: „V.9 zeichnet das Bild von Diasporagemeinden, spielt nicht im jüdischen Lande, V.14 redet die Leute von Judäa an. Es dürften hier speziell die Jerusalemer gemeint sein, die in der Nähe des Tempels den Greuel sehen. Dagegen setzen V.15f. ländliche Verhältnisse voraus und sind hier ein Fremdkörper“<sup>419</sup>.
4. Das Auftauchen einzelner Stücke aus Mk 13 an anderen neutestamentlichen Stellen Verse 11 (Lk 12,11ff.), 13a (Mt 10,22a), 13b (Mt 10,22b) deutet auf frei fluktuierendes Überlieferungsgut hin.<sup>420</sup> Diese Beobachtung kann auch im eingeschränkten Sinn für Mk 13,1f. in Anspruch genommen werden, so schreibt Adela Y. Collins: „The prophecy in v.2. is probably a variant of a traditional saying attributed to Jesus, which may have some basis in the teaching of the historical Jesus (cf. Mark 14:58; 15:29; John 2:19; Acts 6:14)“<sup>421</sup>. Dieses Argument stellt insofern eine Besonderheit dar, als dass es zwar auf die Verarbeitung von Traditionsgut hinweist, aber eine Aufnahme einer längeren Vorlage sich damit nicht nachweisen lässt. Denn erstens handelt es sich um Einzelverse (ein längerer Textkomplex ist nicht nachweisbar) und zweitens werden gerade diese Verse der Markusredaktion zugerechnet und fallen aus der schriftlichen Vorlage heraus (s. u.). Dieses Argument trägt daher für die These einer längeren schriftlichen Vorlage nichts aus.
5. Die Beobachtung, dass in Mk 13 „verschiedene literarische Einzelformen bzw. Textsorten“<sup>422</sup> begegnen, ist ein weiteres Argument für die Aufnahme vormarkinischen Traditionsmaterials. Als Einzelformen lassen sich bestimmen: Apophthegma (V.1f.); Prophetisches Wort bzw. apokalyptische Vorausankündigung (V.30); Gleichnisse (V.28f.; V.34–36).<sup>423</sup>

419 MARXSEN, *Evangelist*, 111; vgl. GRUNDMANN, *Evangelium*, 348.

420 Vgl. LAMBRECHT, *Redaktion*, 257f.

421 COLLINS, *Mark*, 601. Allerdings ist Collins in der Frage der Rekonstruktion skeptisch: „It is not possible to reconstruct an ‘original form’ of the saying or to determine its ‘original’ significance and historical context.“ (COLLINS, *Mark*, 601); zur Charakterisierung der Gattung Apophthegma bzw. Chrie siehe BERGER, *Gattungen*, 142–144.

422 BECKER, *Markus* 13, 105.

423 Vgl. BECKER, *Markus* 13, 105.

## 8.5.2 Traditions- und Redaktionsanalyse nach R. Pesch

Für die Rekonstruktion des überlieferten Materials sind für Rudolf Pesch pragmatische Gründe bestimmend. So sondert er Stücke aus, „die jeweils für sich sinnvolle Überlieferungseinheiten sind und daher dem Evangelisten aus der mündlichen Tradition oder mittels schriftlicher Vorlagen [...] zugekommen sein können.“<sup>424</sup> Für die Identifizierung der redaktionellen Stücke argumentiert Pesch sowohl auf Grundlage der in-ner-textlichen Pragmatik (Komposition und Theologie)<sup>425</sup> als auch auf Grundlage der von ihm rekonstruierten „apologetisch-paränetischen Absicht des Evangelisten“<sup>426</sup>.

In der Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Redaktion steht für Pesch fest, dass der Autor von Mk 13 auf Überlieferungsgut zurückgegriffen hat; welches der Autor aber „fast ausnahmslos überarbeitet und ergänzt und [...] ganze Stücke neu gebildet“<sup>427</sup> hat. Der Evangelist ist somit in „hohen Graden für die Komposition seines aktuellsten Kapitels verantwortlich“<sup>428</sup>.

Als Vorlage bestimmt Pesch „drei zusammengehörige Verfolgungslogien“ (V.9.11.13a). Diese seien dem Evangelisten als Jesusworte überliefert worden. Ob sie aber tatsächlich auf Jesus selbst zurückzuführen seien, ist fraglich.<sup>429</sup> Ferner lagen, so Pesch, dem Evangelisten ebenfalls die beiden Gleichnisse vom Feigenbaum (V.28b)<sup>430</sup> und das Türhütergleichnis (V.34)<sup>431</sup> vor. Das Feigenbaumgleichnis (V.28b) sei eventuell jesuanischen Ursprungs.<sup>432</sup> Das Türhütergleichnis (V.34) war Markus wohl als „Gleichnis, das die Parusierwartung deutete, bekanntgeworden“<sup>433</sup>. Der Evangelist hätte dieses allerdings „dann nicht für eine Parusie-Verzögerungsthematik in Dienst genommen, sondern zur Erhellung und Präzisierung seiner bzw. seiner Gemeinde Naherwartungen“<sup>434</sup>.

424 PESCH, Naherwartungen, 203.

425 Vgl. PESCH, Naherwartungen, 203f.

426 PESCH, Naherwartungen, 203f.

427 PESCH, Naherwartungen, 203.

428 PESCH, Naherwartungen, 203.

429 Vgl. PESCH, Naherwartungen, 205.

430 Folgende Form schlägt Pesch als Text für das überlieferte Gleichnis vor: ὅταν ὁ κλάδος (τῆς συκῆς) ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφύη τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς τὸ θέρος ἐστίν· (vgl. Pesch, Naherwartungen, 205).

431 Hier scheidet Pesch τὴν ἐξουσίαν aus der Vorlage aus (vgl. PESCH, Naherwartungen, 206).

432 Vgl. PESCH, Naherwartungen, 205.

433 PESCH, Naherwartungen, 206.

434 PESCH, Naherwartungen, 206.

Hinter V.31 vermutet Pesch ein prophetisch-apokalyptisches Einzellogion, welches „des Homoioteleuton wegen sehr leicht merkbar [war].“<sup>435</sup> Ein zweites überliefertes Einzellogion – wohl jesuanisch – ist ein „Spruch von der Unkenntnis, jenes Tages“<sup>436</sup> (V.32). Dieses war ursprünglich wohl eine Antwort auf die Frage nach dem Zeitpunkt des Endes.<sup>437</sup>

Ein Text mit einer klaren Dreiteilung – in folgender rekonstruierter Reihenfolge: V.6.22<sup>438</sup>.7b.8.12.13b//14–17.18?.19–20a.//24–27<sup>439</sup> – stellt für Pesch die größte zusammenhängende Vorlage dar. Die Vorlage bezeichnet Pesch als „apokalyptisches Flugblatt“<sup>440</sup>. Die These eines apokalyptischen Flugblattes begründet er sowohl inhaltlich mit der Aufforderung zur Flucht<sup>441</sup> als auch formal: „Als Flugblatt darf der Text zunächst seines Umfangs wegen angesprochen werden. Denn mit seinen etwa eintausendfünfzig griechischen Buchstaben passte dieser Text bequem auf Vorder- und Rückseite eines normalen Papyrusblattes mittlerer Größe, so dass er leicht flugblattartig verbreitet werden konnte.“<sup>442</sup> Eine jüdische Herkunft des Flugblattes postuliert Pesch und begründet dies mit der dem Text innewohnenden „apokalyptische[n] Erwartung [...], daß Gott [...] für seinen Tempel und sein Volk bald rettend und strafend eingreifen werde“<sup>443</sup>. Als Abfassungszeit diskutiert Pesch die Entstehung des Flugblattes während des Jüdischen Krieges<sup>444</sup> und eine

435 PESCH, *Naherwartungen*, 207; Pesch rekonstruiert: Περὶ τῆς ἡμέρας ἐκείνης οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ, εἰ μὴ εἰς ὁ θεός. Er schreibt dazu: Die Rekonstruktion ergibt einen formal schönen Zweizeiler mit fast gleichlangen Zeilen, einen einprägsamen und wirkungsvollen Spruch.“ (PESCH, *Naherwartungen*, 207).

436 PESCH, *Naherwartungen*, 207.

437 Vgl. PESCH, *Naherwartungen*, 207.

438 Die Umstellung ist für Pesch „besonders wichtig!“ (PESCH, *Naherwartungen*, 208). Aus dieser Umstellung ergibt sich eine Dublette. Siehe hierzu die Kritik Brandenburger, der schreibt: „Problematisch ist die Umstellung von V.22. Dies um so mehr, als sie [...] keinen sinnvollen Text ergibt. Die Vorlage würde praktisch mit einer Dublette beginnen.“ (BRANDENBURGER, *Markus 13*, 26).

439 Vgl. PESCH, *Naherwartungen*, 207–209).

440 Pesch, *Naherwartungen*, 211f; mit dieser These folgt er Hölischer (vgl. HÖLSCHER, *Ursprung*, 193–202), der sich wiederum auf Schürer bezieht (vgl. SCHÜRER, *Geschichte*, 495–506).

441 Vgl. PESCH, *Naherwartungen*, 214; hier nimmt Pesch eine „gewisse aktuelle Erregung, die die Bezeichnung Flugblatt völlig rechtfertigt“ (PESCH, *Naherwartungen*, 216) wahr.

442 PESCH *Naherwartungen*, 214.

443 PESCH, *Naherwartungen*, 218.

444 Vgl. PESCH, *Naherwartungen*, 216f.



frühe Entstehung während der Unruhen der Jahre 38–40 unter dem Kaiser Caligula.<sup>445</sup> Für eine frühe Entstehungszeit spricht für Pesch, dass so „für die Einbürgerung des Flugblattes in christlichen Kreisen Palästinas [...] genügend Zeit blieb.“<sup>446</sup>

Die weitere (redaktionelle) Geschichte des Flugblattes bezeichnet Pesch als Missbrauch durch christliche Kreise<sup>447</sup> und stellt zum weiteren Verlauf folgende Hypothese auf: „Christliche Gemeinden konnten im Blick auf V.26 hier ihre Parusieerwartung ausgesprochen finden. Sodann ist sehr gut denkbar, daß das Flugblatt – ehe es den Evangelisten erreichte oder gleichzeitig – im jüdischen Krieg neue Aktualität erhielt. Gegen Ende des Krieges war wieder der Tempel, diesmal von Zerstörung bedroht. [...] Pseudoprophetische Verführer waren aufgetreten, der Krieg war ausgebrochen, in Jerusalem war es schließlich zum Bürgerkrieg gekommen. Auch die Naherwartungen christlicher Kreise konnte mit einem solchen Flugblatt, das sich nun als alte Weissagung (Jesu?) ausgeben konnte (nach dreißig Jahren!), heißer entfacht und vielleicht auf einen Siedepunkt gebracht werden“<sup>448</sup>. Ferner rekonstruiert Pesch: „Daß (juden-)christliche Propheten [...] nach der Jerusalemer Katastrophe und in einer entsprechenden Katastrophenstimmung ihre Aufgabe zum Schwärmertum<sup>449</sup> hin übertrieben haben, ist sehr wohl denkbar. [...] Das Flugblatt muss sodann von diesen Pseudopropheten vor dem Hintergrund der erfolgten Tempelzerstörung so ausgelegt worden sein, dass nun unmittelbar und zwangsläufig mit der Endvollendung zu rechnen sei. [...] Die Argumentation der Falschpropheten muss etwa so gelautet haben: Der Tempel ist zerstört, also muss jetzt das von Jesus selbst an diese Voraussetzung geknüpfte Ende eintreffen.“<sup>450</sup> Pesch vermutet weiter, dass der Evangelist durch die Autorität, die das Flugblatt – etwa durch die Überlieferung als Weissagung Jesu selbst – erhalten

445 Vgl. PESCH, Naherwartungen, 217f.

446 PESCH, Naherwartungen, 218.

447 Vgl. PESCH, Naherwartungen, 218f.

448 PESCH, Naherwartungen, 218.

449 Neben der euphorischen Endzeitstimmung deutet Pesch noch eine weitere Möglichkeit an, indem er schreibt: „Hier bleibt noch zu bedenken, ob man nicht auch mit der Möglichkeit rechnen muss, dass eine heiße, fiebrige Naherwartungen in sehr kurzer Zeit Enttäuschungen hervorrufen musste. Das würde bedeuten, dass der Missbrauch des apokalyptischen Flugblattes nicht nur eine falsche Naherwartungen hervorrief, sondern auch die notwendig daraus resultierende Enttäuschungen verschuldete, die sich in einer Leugnung der Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft (1,15) und der Ankunft des Menschensohnes (13,26.28–30) äußern mochten“ (PESCH, Naherwartungen, 221).

450 PESCH, Naherwartungen, 220.

hätte, nun gezwungen gewesen sei, das Flugblatt ganz aufzunehmen.<sup>451</sup> Durch die redaktionelle Arbeit aber interpretierte er das Flugblatt um, sodass es nun nicht mehr dem „apokalyptischen Fieber“, sondern einer „eschatologisch gespannte[n] Nüchternheit“ diene.<sup>452</sup> Aus dieser rekonstruierten Geschichte heraus erklärt Pesch die vom Evangelisten redaktionellen Eingriffe:<sup>453</sup> So postuliert er für V.14 folgende ursprüngliche Form: τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ὅπου οὐ δεῖ ἐστηκότα τότε οἱ ἐν [Ἱεροσαλήμ] φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη. An dieser Rekonstruktion wird deutlich, dass Pesch mit starken Eingriffen in den Textbestand rechnet. Die Änderung der Ortsangabe (von οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ zu οἱ ἐν Ἱεροσαλήμ) begründet er mit den in V.15f. vorausgesetzten städtischen Verhältnissen und damit, dass „der Greuel der Verwüstung“ [...] sicher nach Jerusalem an den Tempel [verweist].<sup>454</sup>

### 8.5.3 Traditions- und Redaktionsanalyse nach E. Brandenburger

Egon Brandenburger bezieht sich in seiner Arbeit kritisch auf Rudolf Pesch. Er urteilt: „Verdeutlicht man sich solche Scheidung von Tradition und Redaktion optisch am Text, ergibt sich ein buntgeschicktes Bild. Literaturkritische Operation gerät zum Puzzle – von vornherein ein wenig überzeugender Versuch.“<sup>455</sup> Die Frage nach dem vormarkinischen Material und der Redaktion des Evangelisten bearbeitet Brandenburger unter „stilistische[n], gattungsgeschichtliche[n] und religionsgeschichtliche[n] Gesichtspunkten“<sup>456</sup> Eine ausdifferenzierte Übersicht über die redakti-

451 Vgl. Pesch, *Naherwartungen*, 219.

452 Vgl. PESCH, *Naherwartungen*, 104.

453 Vgl. PESCH, *Naherwartungen*, 208–211.

454 PESCH, *Naherwartungen*, 210.

455 BRANDENBURGER, *Markus 13*, 26; neben dem generellen Urteil setzt sich Brandenburger mit Einzelentscheidungen Peschs kritisch auseinander: „Problematisch ist die Umstellung von V.22. Dies um so mehr, als sie [...] keinen sinnvollen Text ergibt. Die Vorlage würde praktisch mit einer Dublette beginnen.“ (BRANDENBURGER, *Markus 13*, 26). Ferner: „Die parallelen gliedernden Zeitsignale ὅταν δὲ in V.7 und 14 werden der Markus-Redaktion zugeschlagen, der Vorlage abgesprochen. Nun sollte nicht in Zweifel gezogen werden, dass die Vorlage mit diesen Zeitsignalen eine sinnvolle und der Problemlage entsprechende Gliederung aufweist“ (BRANDENBURGER, *Markus 13*, 27f.); außerdem: „Die vier Imperative in Vv.14c [...] und 15f. [...] sind nicht Paränese, sondern Anweisung zur Flucht in der speziellen Situation der Vorlage (V.14–20)“ (BRANDENBURGER, *Markus 13*, 34); zur Kritik Brandenburgers an Peschs Rekonstruktion vgl. BRANDENBURGER, *Markus 13*, 25–30.

456 BRANDENBURGER, *Markus 13*, 41.

onelle Zusammenstellung des Überlieferungsgutes präsentiert Brandenburger im Anhang seines Buches „Markus 13 und die Apokalyptik“. Er unterscheidet zwischen „schriftlicher Vorlage“<sup>457</sup>, „verschiedenartige[m] Traditionsstoff aus der mündlichen Überlieferung“<sup>458</sup> und Texten, deren Zuordnung unsicher ist „sei es in Richtung Tradition oder Redaktion [...] Markus-Redaktion“<sup>459</sup>.

In seiner Analyse kommt Brandenburger zu folgendem Schlüssen: Zur Vorlage gehörten (wahrscheinlich) ein Apophthegma (V.1f.), „mit schwer durchschaubarer Vorgeschichte“<sup>460</sup>. Weiteres Traditionsmaterial sind nach Brandenburger Einzellogien: V.21; eventuell schon in Verbindung mit V.22.<sup>461</sup> Ferner hätte Markus in V. 28–32 Logienstoff verarbeitet,<sup>462</sup> allerdings ist hier „eine genaue Bestimmung zum Teil kaum möglich“<sup>463</sup>. Für die V.33–36 hätte der Evangelist auf „Gleichnisstoff aus dem Zusammenhang urchristlicher Paränese“<sup>464</sup> zurückgegriffen. Die V.7f.14–20.24–27<sup>465</sup> stellen für Brandenburger eine weitere – nicht völlig erhaltene – schriftliche Vorlage dar, die er als „Grundstock“<sup>466</sup> bezeichnet. In einer vormarkinischen Redaktion seien dabei schon die V.9b–13 hinzugewachsen. Außerdem sei auch V.21f. von der Vorlage abzutrennen.<sup>467</sup> Vom Evangelisten selbst wurden ferner die Zeitangabe μετὰ τὴν θλίψιν ἐκεῖνην (V.24)<sup>468</sup> und der Vers 23<sup>469</sup> redaktionell eingefügt.

Den entscheidenden Hinweis für die Entstehungszeit der Vorlage sieht Brandenburger in der auf den Evangelisten zurückgehende redaktionellen Verknüpfung des Tempelwortes (V.1f.) mit der eschatologischen Rede (V.7–24): „Die redaktionelle Verknüpfung beider Szenen und die Leitfrage nach dem Termin der Tempelzerstörung setzen vor-

457 BRANDENBURGER, Markus 13, 166.

458 BRANDENBURGER, Markus 13, 166.

459 BRANDENBURGER, Markus 13, 166.

460 BRANDENBURGER Markus 13, 41; vgl. dazu auch Dschulnigg, der hier ein jesuanisches Logion für möglich hält: „Gerade die Kürze und Prägnanz der Aussage [...] spricht eher dafür, dass sie [...] durchaus auf Jesus selbst zurückgehen kann“ (DSCHULNIGG, Zerstörung, 168).

461 BRANDENBURGER Markus 13, 41.

462 BRANDENBURGER, Markus 13, 41.

463 BRANDENBURGER, Markus 13, 41.

464 BRANDENBURGER, Markus 13, 41.

465 Vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 41.

466 BRANDENBURGER, Markus 13, 41.

467 Vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 167.

468 Vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 41.

469 Vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 167.

aus, dass Markus diese Frage auf jeden Fall in der Vorlage beantwortet gesehen haben muss<sup>470</sup>; dabei ist umstritten, ob Markus in V.7 oder in V.14 die Antwort sah.<sup>471</sup> Für Brandenburger steht fest, dass die Vorlage in die Zeit des Jüdischen Krieges zu datieren sei. Mit Verweis auf die Geschichtsdarstellung des Flavius Josephus (bell VI 250–266 & bell VII 1–3)<sup>472</sup> postuliert Brandenburger dabei: „Das für die unmittelbar bevorstehende Zukunft Befürchtete beziehungsweise Geschaute (V.v.14–20) ist hingegen nicht in dieser Form – wenn auch im wesentlichen nicht ganz unähnlich – geschichtliche Realität geworden. Die V.v.14–20 sind also Teil aktuell gewagter Prophetie *vor* der Zerstörung des Tempels, die durch Feuer und nachfolgende Schleifung erfolgte, die auch die Stadt traf. Der Standort des Verfassers ist damit im Textverlauf der Vorlage *vor* V.14 festzusetzen.“<sup>473</sup> Näher präzisieren ließe sich die Entstehungssituation des vormarkinischen Textes durch V.7 und V.14:<sup>474</sup> „Man wird [...] das ‚Hören von Kriegen und Kriegsmeldungen‘ (V.7a) auf das Näherkommen der römischen Streitmacht zu deuten haben. [...] Achtet man auf die in V.7b.c. sich spiegelnde Betroffenheit der Adressaten der Vorlage, darf man weiter folgern, daß das Kriegsgeschehen sich vermutlich schon bedrohlich über Galiläa hinweg auf Judäa und Jerusalem hin verlagert. Es empfiehlt sich darum, die Entstehung der Vorlage nicht zu Beginn des Jüdischen Krieges zu datieren, sondern nahe an die sich für Jerusalem selbst abzeichnenden Ereignisse heranzugehen.“<sup>475</sup>

Die von Brandenburger rekonstruierte redaktionelle Arbeit des Evangelisten bestand darin, dass dieser „mit mehr oder weniger knappen eingestreuten Einzelbemerkungen, mit eigener Szenenbildung und vor allem auch durch die kompositionelle Anordnung des Traditionsstoffes ein neues Ganzes schuf.“<sup>476</sup>

Der Frage nach dem Standort des Autors im Text misst Brandenburger eine außerordentliche Bedeutung zu: „Eine zutreffende Bestimmung des Standorts des Markus im Textverlauf [*vor* oder *nach* den in V.14–20 geschilderten Ereignissen: Anm. SZ] ist außerordentlich wichtig. Denn die Entscheidung dieser Frage hat erhebliche Konsequenzen

470 BRANDENBURGER, Markus 13, 46.

471 Vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 46.

472 Vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 47.

473 BRANDENBURGER, Markus 13, 47.

474 Vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 46.

475 BRANDENBURGER, Markus 13, 46; Dass die Aufstellung des Greuels der Verwüstung (V.14) eine Anspielung auf Kaiser Caligula sei, lehnt Brandenburger ab. (BRANDENBURGER, Markus 13, 46).

476 BRANDENBURGER, Markus 13, 74.

für die Interpretation der markinischen Konzeption insgesamt.<sup>477</sup> Nach Brandenburger findet dabei zwischen Vorlage und markinischem Text ein Wechsel statt: Ist in der Vorlage der Standort des Verfassers im Textverlauf noch *vor* V.14 zu sehen, so ändert sich dies. Dabei spielt V.23 eine Schlüsselrolle: „Die Aussage V.23b bedeutet also im Blick auf die bisherige Weissagung in V.5b–22 (πάντα!) zunächst einmal [...]: Die Lage ist da, die Weissagung hat sich erfüllt.“<sup>478</sup> Das heißt, dass Markus auf die in der Vorlage noch zu erwartenden Zeichen und Zeiten zurückblickt. Der Standort des Evangelisten im Text befindet sich somit nach V.22. Dies in Verbindung mit der vorangestellten Tempelzerstörung in V.1f. legt für Brandenburger den Schluss nahe, dass Markus im unmittelbaren Rückblick auf die Tempelzerstörung schreibt.<sup>479</sup>

#### 8.5.4 Zusammenfassung

Die Auseinandersetzung mit den Rekonstruktionsversuchen von Rudolf Pesch und Egon Brandenburger hat folgendes erbracht: In ihrer Analyse von Tradition und Redaktion beschreiten Pesch und Brandenburger einen ähnlichen Weg: Beide gehen von strukturellen Beobachtungen aus und ziehen darauf aufbauend Rückschlüsse für die Unterscheidung von vormarkinischem Material und dem redaktionellen Eigenanteil des Evangelisten. Dabei teilen beide die Grundannahme, dass Markus auf vorhandene Texte zurückgegriffen habe. Auch in ihrer Rekonstruktion des Materials kommen sie zu ähnlichen Ergebnissen: So gehen sowohl Pesch als auch Brandenburger davon aus, dass Markus überlieferten Gleichnisstoff verwendete. Außerdem identifizieren sie als Vorlage Einzellogien; deren Bestimmung allerdings im Einzelnen voneinander abweichen. Ein rekonstruierter dreiteiliger Text stellt sowohl bei Pesch und Brandenburger das größte vormarkinische Traditionsstück dar. Eine relative Übereinstimmung gibt es hier in der textlichen Ab-

477 BRANDENBURGER, Markus 13, 76.

478 BRANDENBURGER, Markus 13, 80; vgl. dazu auch: „Für die Frage nach dem Standort des Markus im Textverlauf kann dann folgendes zusammenfassend festgehalten werden. Bemerkungen wie ‚ich habe euch alles vorhergesagt‘ sind samt den zugehörigen Bezugsaussagen – hier die Vv.5b–22 – in aller Regel als vaticinia ex eventu zu betrachten. Das bedeutet, dass Markus am Ende der in den Vv.5–22 geschilderten Gegenwart, also der noch im Gange befindlichen Endgeschichte dieses Äons steht“ (BRANDENBURGER, Markus 13, 81); ferner: „Der Standort des Markus hingegen ist nach den Vv. 14–20 festzusetzen. Das beweist die wichtige, zweifellos redaktionelle Akzentsetzung V.23b“ (BRANDENBURGER, Markus 13, 28).

479 Vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 81.

grenzung (V.(6)7–27). Das vermutete Traditionsstück umfasst damit die gesamte apokalyptische Geschichtsdarstellung. Eine weitere Gemeinsamkeit besteht darin, dass Pesch und Brandenburger zur Rekonstruktion der Vorlage weitere Hypothesen hinzuziehen müssen: Pesch sortiert den Textbestand um, Brandenburger vermutet, dass die Vorlage unvollständig sei. Außerdem gehen beide von redaktionellen Eingriffen des Evangelisten in dem ihm vorliegenden Text aus. Dies impliziert die These, dass Markus eine Vorlage adaptierte und diese aus ihrem ursprünglichen historischen (Sinn)Zusammenhang auf die Situation seiner Hörer transformiert habe.

Die wesentlichen Unterschiede zwischen Pesch und Brandenburger lassen sich in der Rekonstruktion des Transformationsprozesses der Vorlage finden. Pesch nimmt die Flugblatthypothese auf und datiert dieses in die Krisenzeit des Kaisers Caligula (38–40 n. Chr.). Von da aus rekonstruiert er den weiteren Werdegang. In der Entstehungsgeschichte erfährt die Vorlage dabei eine umfassende Transformation, wodurch es nun nicht mehr dem „apokalyptischen Fieber“, sondern einer „eschatologisch gespannte[n] Nüchternheit“<sup>480</sup> diene. Die spannungsvolle Dynamik im Text (Nebeneinander von V.1f. und V.4.5–37) interpretiert Pesch mit der Intention des Evangelisten. Brandenburger dagegen verortet die eschatologische Rede in die Zeit des Jüdischen Krieges; noch vor der Tempelzerstörung. Die Adaption durch Markus erfolgte allerdings nach der Tempelzerstörung. Brandenburger behauptet dabei, dass die Endgestalt von Mk 13 noch beide Perspektiven erkennen ließe, da Markus die Vorlage zum größten Teil unverändert gelassen hätte. Die Dynamik zwischen Tempelwort und eschatologischer Geschichtsdarstellung interpretiert Brandenburger daher redaktionell.

### 8.5.5 Die Flugblatthypothese

Die Flugblatthypothese – von der sowohl Rudolf Pesch als auch Egon Brandenburger beeinflusst sind – hat in der Frage nach der Vorlage von Mk 13 eine große Wirkung entfaltet und erfreut sich auch in der jüngeren Markusforschung eines anhaltenden Interesses.<sup>481</sup> Eine breite Wir-

480 Vgl. PESCH, *Naherwartungen*, 104.

481 Neben den schon genannten Arbeiten von Pesch und Brandenburger, die beide die Flugblatthypothese aufnehmen, wurde die Flugblatthypothese von zahlreichen weiteren Autoren adaptiert: vgl. Grundmann, *Markus*, 267; vgl. ZUNZT, *Evangelium*, 47–71; Walter, *Tempelzerstörung*, 39. SCHMITHALS, *Markus*, 565; Theißen, *Lokalkolorit*, 145–176 u. a.

kung erzielte die Flugblatthypothese durch den Aufsatz „*Der Ursprung der Apokalypse Mrk 13*“ von Gustav Hölscher aus dem Jahr 1933.<sup>482</sup>

Nach Hölscher umfasst das Flugblatt eine dreiteilige Apokalypse (7f.12./14–20//24–27).<sup>483</sup> Der Text folge dabei einer klaren zeitliche Anordnung: Der erste Teil (V.7f.12) ist „für den Verfasser bereits Vergangenheit, die er nur teilweise unmittelbar erlebt hat“<sup>484</sup>. Die Verse 14–20 dagegen spiegeln ein unmittelbares Erleben wieder, welches zum Handeln auffordert: „Jetzt wird sich die Danielweissagung vom βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως erfüllen. Jetzt heißt es in die Berge fliehen.“<sup>485</sup> Der dritte Teil (V.24–27) thematisiert die Zukunft, in welcher Gott eingreift und so die „Wende von der Gegenwart zur eigentlichen Zukunft“<sup>486</sup> ist. V.7b: δεῖ [γάρ] γενέσθαι, ἀλλ’ οὐπω τὸ τέλος, die Parenthese V.14 ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω (V.14) und die strukturierende Wendung ἀρχὴ ὁδίνων ταῦτα (V.8) hält Hölscher für redaktionelle Eingriffe, welche „alte Randbemerkungen zum Manuskript aus zweiter Hand sein“<sup>487</sup> könnten. Mit weiteren redaktionellen Ergänzungen innerhalb des vor-markinischen Textes rechnet Hölscher nicht. Er geht aber davon aus, dass die Vorlage nicht vollständig erhalten sei. So sei der Text „teilweise lädiert“<sup>488</sup> und der Anfang sei weggebrochen.<sup>489</sup> Hölscher vermutet dabei, dass die in Mk 13 verwendete Vorlage eine „Übersetzung eines semitischen Originals, und zwar [...] nicht eines aramäischen, sondern eines hebräischen“<sup>490</sup>. Den Ursprung sieht er in der jüdischen Apokalyptik.<sup>491</sup> Für die historische Verortung ist V.14 (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκεν ὅπου οὐ δεῖ) entscheidend. Eine zeitgeschichtliche Parallele sieht Hölscher in den Ereignissen der Caligulakrise des Jahres 40 n. Chr. und bestimmt damit die Entstehungszeit auf Winter 39/40 und Winter 40/41.<sup>492</sup> Der kryptische Charakter des Flugblattes zeigt, dass es eine

482 Zur Diskussion siehe: PESCH, *Naherwartungen*, 217f.; vgl. ZUNZT, *Evangelium*, 47–71; vgl. SCHMITHALS, *Markus*, 565; GRUNDMANN, *Markus*, 267; THEIßEN, *Lo-kalkolorit*, 145–176.

483 HÖLSCHER, *Ursprung*, Sp. 196.

484 HÖLSCHER, *Ursprung*, Sp. 196; die Distanz zwischen dem Autor der Apokalypse und den historischen Ereignissen kommt durch ὅταν δὲ ἀκούσητε (V.7) zum Ausdruck.

485 HÖLSCHER, *Ursprung*, Sp. 196f; ὅταν δὲ ἴδητε zeigt die Nähe der Ereignisse an.

486 HÖLSCHER, *Ursprung*, Sp. 197.

487 HÖLSCHER, *Ursprung*, Sp. 196.

488 HÖLSCHER, *Ursprung*, Sp. 196.

489 Vgl. HÖLSCHER, *Ursprung*, Sp. 196.

490 HÖLSCHER, *Ursprung*, Sp. 196.

491 HÖLSCHER, *Ursprung*, Sp. 196.

492 Vgl. HÖLSCHER, *Ursprung*, Sp.197.201; vgl. auch Theißen, der „überzufällige



„gefährliche Zeit [sei], in der man den Finger in den Mund legt und nur in leisen Andeutungen zueinander redet. Aber jeder Leser versteht den Sinn seiner Worte“<sup>493</sup>. Mit dem Flugblatt werden die Adressaten zur Flucht aufgefordert. Dies deutet Hölscher folgendermaßen: „Die Aufforderung zur Flucht in die Berge erinnert an das ähnliche Verhalten der makkabäischen Freiheitskämpfer (1Makk 2,28) oder jener galiläischen Freiheitshelden, die sich gegen Herodes in den Höhlen des Gebirges verteidigten [...]. Auch Mrk 13,14 wird ursprünglich so gemeint sein.“<sup>494</sup>

Die Flugblatthypothese ist eng mit der Caligula-Krise verbunden, denn immer wieder wird die Caligula-Krise als Entstehungszeit für das Flugblatt vorausgesetzt.<sup>495</sup> Dabei wird vor allem auf die Parallele zwi-

---

Entsprechungen“ zwischen der Geschichtsdarstellung in Mk 13 und dem Jahr 40 n. Chr. entdeckt und auf eine verarbeitete Tradition aus diesem Jahr schließt (THEISSEN, Lokalkolorit, 145–176). Das Motiv des Aufstellens eines heidnischen Standbildes könnte zu einer weiteren möglichen zeitgeschichtlichen Verortung führen. Unter Pontius Pilatus brachen Unruhen aus, weil dieser mit römischen Feldzeichen nach Jerusalem einrückte (vgl. Bell II.169-174; vgl. Ant XVIII.55–59). Diese Datierungsmöglichkeit wird aber in der Wissenschaft wenig diskutiert.

493 HÖLSCHER, Ursprung, Sp. 197. Ähnlich pathetisch schreibt Zuntz: „Die verschwörerhafte Geheimsprache: nur wer in der prophetisch-nationalen Tradition lebte, konnte – und musste – in dem abstrusen Kennwort τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως das Zitat aus Daniel (und 1.Macc 1,54) erkennen; mithin die Bedrohung des Allerheiligsten durch Caligula [...]. Der Hinweis wird, für Gesinnungsgenossen, vollends gesichert, durch den grammatischen Fehler, gleich danach, in dem Partizip ἐστηκότα: das Maskulinum statt des grammatisch erfordernden Neutrums indiziert τὸν ἀνδριάντα τοῦ βασιλέως. Mit gutem Grund wird also der Leser eben hier zu besonderer Aufmerksamkeit aufgefordert: ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω: was ein römischer Zensor oder Spion als sinnloses Fanatiker-Gefasel erscheinen musste („das Scheusal der Wüstung, der steht wo er nicht soll“), eben darin erkennt der Gläubige das Signal für die Wiederkehr seines Heilands“ (ZUNTZ, Evangelium, 48); ähnlich Casey: „The stage direction ‚let the reader understand‘ refers to the situation when Mark’s Gospel would be read at Christian meetings, and the person who read it out would explain what it meant, including the reference back to Dan. 9.27 and to Caligula crisis, c.40CE“ (CASEY, Jesus, 70); vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 62.

494 HÖLSCHER, Ursprung, Sp.201; vgl. HARDER, Geschichtsbild, 89.

495 Vgl. GRUNDMANN, Markus, 267; PESCH, Naherwartungen, 217f.; ZUNTZ, Evangelium, 47–71; WALTER, Tempelzerstörung, 39. SCHMITHALS, Markus, 565; THEISSEN, Lokalkolorit, 145–176 u. a. Kritisch dazu verhält sich Brandenburger: Er geht von einer Entstehungszeit im Umfeld des Jüdischen Krieges (66–70 n. Chr.) aus (vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 46). Dies begründet Brandenburger mit der thematischen Verknüpfung der Tempelzerstörung mit der eschatologischen Rede (vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 46). Die Indizien seien allerdings nur indirekt. Die Vorlage stelle dabei eine (sich nicht erfüllende) Prophetie dar (vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 47). Als historischen Ort der Vorlage bestimmt Brandenburger daher die Zeit zwischen den sich abzeichnenden Ereignissen in Jerusalem und der



schen V.14 (ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ) und der Bedrohung einer Entweihung des Jerusalemer Tempels durch die Aufstellung eines Kaiserbildes verwiesen. Über die Ereignisse der Caligulakrise berichten Philo von Alexandrien<sup>496</sup> als auch Flavius Josephus<sup>497</sup>. Die Caligulakrise gipfelte in den Ereignissen der Jahre 39/40 n. Chr.

### Exkurs: Die Caligula-Krise

Kaiser Caligula verschärfte in seiner Regierungszeit den Kaiserkult und betrieb einen starken Personenkult für sich und seine Familie. Diese politische Ausrichtung führte zum Konflikt mit den Juden, der in dem Befehl, ein Standbild in den Tempel von Jerusalem aufzustellen, kulminierte. Über die Ereignisse der Caligula-Krise berichtet Philo von Alexandrien in seinen Schriften *In Flaccum* (Gegen Flaccus) und *Legatio ad Gaium* (Gesandtschaft an Gaius).

Ein Ausgangspunkt der Auseinandersetzung war dabei Alexandria. Eine schon länger währende Auseinandersetzung der Juden mit den Bürgern Alexandriens schlug in offene Gewalt um. Zwei Fragen, die miteinander zusammenhängen, standen im Mittelpunkt: Zum einen die Frage, ob die Juden den römischen Kaiser auf angemessene Art und Weise verehrten. Und zum zweiten die Frage, ob die Juden deshalb ihren privilegierten Status (*politeuma*) zu Recht hätten.<sup>498</sup> Provokationen, Spottreden und ein inszeniertes Schauspiel gegen die Juden führten zu einer spontanen Volksversammlung, welche in der Forderung endete, Kaiserbilder in den Synagogen aufzustellen.<sup>499</sup> Philo beschreibt dies folgendermaßen:

Der Pöbel schrie „wie aus einem Munde, in den Synagogen sollten (Kaiser-) bilder aufgestellt werden. Damit verlangten sie einen unerhörten, beispiellosen Bruch des Gesetzes. Das wussten sie auch in ihrem Scharfsinn für das Böse. Aber so ziehen sie geschickt die Person des Kaisers mit hinein und haben damit ihn zum Vorwand, an dem nicht die geringste Ungesetzlichkeit haften darf.“<sup>500</sup>

---

Tempelzerstörung (BRANDENBURGER, Markus 13, 46).

496 LegGai & Flacc.

497 Ant XVIII, 256–309; bell 2,184–203; Differenzen zwischen den Darstellungen betreffen chronologischen Angaben und der Einschätzung, welchen Einfluss Agrippa in der Juden- und Judäa-Politik ausübte (vgl. BERNETT, Kaiserkult, 271).

498 Vgl. BERNETT, Kaiserkult, 273.

499 Vgl. BERNETT, Kaiserkult, 274.

500 Flacc, 41f. Übersetzung nach: GERSCHMANN, Gegen Flaccus, 138.

Monika Bernett entdeckt dabei folgende Argumentation: „Man wollte demonstrieren, welches Defizit die Juden auf dem Gebiet des Kaiserkults und der feierlichen Anerkennung der kaiserlichen Herrschaft aufwiesen [...]. Nun [...] wollte man sehen, ob die Juden dem Kaiser nicht schon die gängigste Form der Ehrung verweigerten, nämlich eine bildliche Repräsentation. Und wie könne der Kaiser dann, wenn die Juden die Bilder nicht zuließen, solchen Leuten Privilegien zugestehen oder sogar ausweiten?“<sup>501</sup> Diese Forderung wurde von Flaccus (seit 32 n. Chr. Präfekt in Ägypten) auf offizielle Ebene gehoben.<sup>502</sup>

Auf Widerstände der Juden reagierte Flaccus mit der Aufhebung der Privilegien der Juden und erklärte sie zu Fremden, „was den Entzug eines von Juden erworbenen oder ererbten individuellen alexandrinischen Bürgerrechts bedeutete“<sup>503</sup>. Außerdem wurde das Wohnrecht der Juden beschränkt und sie wurden in einen Bezirk zusammengedrängt<sup>504</sup>, ihre verlassenen Häuser wurden geplündert<sup>505</sup> und die Juden konnten ihrer gewohnten Tätigkeit nicht mehr nachgehen.<sup>506</sup> Philo fasst die Situation folgendermaßen zusammen:

„Not drückte sie und furchtbarer Mangel an dem, was sie zum Leben brauchten; Frauen und unmündige Kinder sahen sie vor ihren Augen sterben: sie waren zum Hungertod gezwungen, obwohl sonst allerorten Überfluß und Überschuß herrschte“ (Flacc 62)<sup>507</sup>.

Neben dieser existentiellen Not beschreibt Philo das Lebensumfeld der Juden in diesen Tagen als offen feindselig. So berichtet er, dass Juden, die sich außerhalb des zugewiesenen Wohnraums aufhielten, Gefahr liefen, misshandelt und getötet zu werden.<sup>508</sup> Es kam zu Leichenschändungen.<sup>509</sup> Sogar in offiziellen Spielen wurden Juden öffentlich gefoltert und hingerichtet.<sup>510</sup> Der Judenhass wurde damit von Flaccus nicht nur gedeckt, sondern auch gefördert.

Nachdem Flaccus auf Befehl von Caligula verhaftet und nach Rom gebracht wurde, schickte sein Nachfolger Pollio je eine jüdische und

501 BERNETT, Kaiserkult, 274f.

502 Vgl. BERNETT, Kaiserkult, 274; vgl. Flacc 41–43.53.

503 BERNETT, Kaiserkult, 275.

504 Vgl. Flacc 55.

505 Vgl. Flacc 56.

506 Vgl. Flacc 57.

507 Übersetzung nach: GERSCHMANN, Gegen Flaccus, 142.

508 Vgl. Flacc 65–70.

509 Vgl. Flacc 71.

510 Vgl. Flacc 74.84f.; vgl. LegGai 121–135.

eine alexandrinische Gesandtschaft nach Rom, damit der Kaiser über die Statusfrage entscheide.<sup>511</sup> Zur jüdischen Gesandtschaft gehörte auch Philo. Im Jahr 40 n. Chr. kam es dann zu informellen Anhörungen durch Caligula, die aber nicht zu einer Klärung führten.<sup>512</sup>

Ein zweiter Schauplatz in der Auseinandersetzung um den Kaiserkult des Caligula ist die römische Provinz Palästina, wobei vor allem die Stadt Jamnia in den Fokus gerät. In der Stadt Jamnia kam es ebenfalls zu anti-jüdischen Aktionen. Nach Philo gaben dabei folgende Ereignisse den Impuls zum sogenannten Statuenbefehl:

„Da hielten sie den Augenblick zum Angriff für gekommen und errichteten einen primitiven Altar aus dem ersten besten Material, nämlich lehmgeformten Ziegeln, nur um etwas Boshafes gegen ihre Mitbewohner anzustellen. Denn sie wußten, daß diese die Verletzung ihrer religiösen Bräuche nicht hinnehmen würden. Und genau so geschah es auch. Kaum hatten die Juden das bemerkt, strömten sie zusammen, empört, daß man die Weihe des Heiligen Landes schänden wolle, und zerstörten den Altar. Darauf rannten jene unverzüglich zu Capito [...]. Der meinte, den Glücksfund gemacht zu haben, den er schon lange suchte, und teilt dem Gaius den Tatbestand maßlos übertrieben mit. Kaum hat Gaius das Schreiben gelesen, befiehlt er, statt des Ziegelaltars, in Jamnia als Kränkung errichtet, einen Gegenstand auffälliger Überheblichkeit, ein vergoldetes Riesenstandbild im Tempel der jüdischen Hauptstadt zu errichten.“ (LegGai 201–203)<sup>513</sup>

Die Zerstörung des Altars war für die Judenfeinde im Umfeld des Kaisers der geeignete Vorwand, um diesen zum Statuenbefehl zu bewegen.<sup>514</sup> Dabei scheint es, dass die Judenfeinde sehr geschickt die persönlichen Befindlichkeiten des Kaisers für diese anti-jüdische Provokation nutzten. Die persönliche Kränkung forderte eine Wiedergutmachung und die machtpolitische Auseinandersetzung eine Klärung: „Mit der Einführung seines eigenen Kults in Jerusalem im Sinne einer Überlagerung des Jahwekults glaubte Caligula offenbar, die politischen Autoritätsverhältnisse zwischen sich und den Juden sowie die Streitigkeiten, in welcher Form die Juden den Kaiser verehren sollten, klären zu können.“<sup>515</sup>

511 BERNETT, Kaiserkult, 276.

512 BERNETT, Kaiserkult, 277.

513 Übersetzung nach: KOHNKE, Gesandtschaft an Caligula, 227f.

514 BERNETT, Kaiserkult, 278; Josephus erwähnt den Vorfall nicht. Aber in der Rede der Juden vor Petronius heißt es verräterisch: „Dem hielten die Juden ihr Gesetz und die altererbte Sitte entgegen und sagten, dass es ihnen nicht einmal freistehe, eine Abbildung Gottes, geschweige denn die eines Menschen, selbst am erstbesten Orte des Landes, vom Tempel gar nicht zu reden“ (Bell II,195); eine Aussage, die in dieselbe Richtung weist.

515 BERNETT, Kaiserkult, 280; vgl. BERNETT, Kaiserkult, 270.

Im Herbst 39 n. Chr. wird der Legat Petronius beauftragt, eine Statue des Kaisers Gaius im Jerusalemer Tempel als *Zeus Epiphanes Neos Gaios* aufzustellen.<sup>516</sup> Philo beschreibt dies folgendermaßen:

„In seinem [Gaius; Anm. SZ] bitteren Haß gegen es [das jüdische Volk; Anm. SZ] beschlagnahmte er die Synagogen in den anderen Städten, angefangen mit denen in Alexandria, und füllte sie mit Bildern und Statuen seiner eigenen Person.[...] Schließlich traf er Anstalten, den Tempel in der Heiligen Stadt, der noch unberührt geblieben war und als völlig unverletzlich galt, in ein Heiligtum für seine Person umzuwandeln und umzudeuten. Er sollte den Namen des Gaius tragen, des ‚Neuen Zeus Epiphanes‘“ (LegGai 346)<sup>517</sup>.

Eine parallele Überlieferung dieser Ereignisse findet sich bei Josephus:

„Gajus, der in hohem Grade darüber erbittert war, dass die Juden allein ihn so missachteten, schickte den Legaten Petronius [...] nach Syrien und trug ihm auf, mit starker Heeresmacht in Judäa einzurücken und, falls man ihn willig aufnehme, sein (des Cäsars) Standbild im Tempel Gottes aufzustellen, falls er jedoch auf Widerstand stoße, die Juden niederzuwerfen und dann seinem Befehle nachzukommen“ (Ant XIII, 8,261)<sup>518</sup>.

Ein Standbild des Kaisers soll im Jerusalemer Tempel aufgestellt werden. Aus Philons Bericht geht dabei hervor, dass gleichzeitig mit dem Aufstellen einer Kaiserstatue die Umwidmung des Tempels vorgesehen war.<sup>519</sup> Für den ungewöhnlichen Befehl Caligulas lassen sich verschiedene Gründe finden, die einander bedingen. Philo beschreibt Caligula als einen Menschen, der überall als Gott verehrt werden wollte. Bezeichnend dafür ist folgender Bericht:

„Und am Anfang dieser Wahnvorstellung soll er folgende Gedankengänge gebraucht haben: Die Herdenführer vierbeiniger Lebewesen [...] [sind] Menschen, vom Schicksal ausgestattet mit höherer Bestimmung und Anlage. Genauso muß man auch bei mir als dem Herdenführer der bedeutendsten Herde, der des Menschengeschlechts, im Unterschied zu dieser mein Wesen für nicht menschenartig halten, vielmehr im Besitz einer höheren, göttlichen Bestimmung sehen“ (LegGai 76)<sup>520</sup>

Monika Bernett führt den Statuenbefehl auf die biographischen Umstände Caligulas zurück. Caligula war eng mit der Gründergeneration

516 Vgl. LegGai 346.

517 Übersetzung nach: KOHNKE, *Gesandtschaft an Caligula*, 259.

518 Übersetzung nach: CLEMENTZ, *Jüdische Altertümer*, 905.

519 BERNETT, *Kaiserkult*, 277f.; vgl. LegGai 346.

520 Übersetzung nach: KOHNKE, *Gesandtschaft an Caligula*, 194f.; vgl. LegGai 74–85; 93–102; Bell II,184f.

und Dynastie verbunden. Seine nahen Verwandten aber in Macht- und Nachfolgekämpfe verstrickt. Dieser Umstand – so vermutet Bernett – schuf „offenbar ein großes Bedürfnis nach Kompensation und Rache, nach Rehabilitation der anrühigen oder entehrten Familienmitglieder sowie nach persönlicher Anerkennung und Selbstdarstellung.“<sup>521</sup> In den *Antiquitates* führt Josephus als Grund für den Statuenbefehl ein gesellschaftliches Moment an, nämlich die antijüdische Stimmungsmache des Apion.<sup>522</sup> Die persönlichen, gesellschaftlichen und macht-politischen Gründe bedingen einander und führten zu einem unlösbaren Konflikt: Die Auseinandersetzung hatte sich „zwischen Juden und Kaiser um eine öffentliche Anerkennung seiner göttlichen Natur zugespitzt, ohne dass ein Ausweg zu erkennen war. Den Juden war diese Anerkennung unmöglich, und bei Caligula war die öffentliche Anerkennung seiner göttlichen Natur zum zentralen Bestandteil seines herrscherlichen Selbstverständnisses und seiner Beziehung zu Untergebenen geworden.“<sup>523</sup> Zur Durchführung des Befehles verlegte Petronius zwei Legionen mit Hilfstruppen nach Ptolemais, was die politisch-militärische Brisanz der Unternehmung verdeutlicht. Petronius führt Verhandlungen mit jüdischen Delegationen in Ptolemais<sup>524</sup> und später in Tiberias.<sup>525</sup> Die Ankündigung, eine Kaiserstatue in den Jerusalemer Tempel aufstellen zu lassen, versetzte die Juden in Aufruhr: So wurde durch einen landwirtschaftlichen Streik und die damit verbundene Versorgungskrise für das folgende Jahr zum Druckmittel.<sup>526</sup> Darüber hinaus waren die Juden wohl auch zu einem militärischen Widerstand bereit.<sup>527</sup> Zu einer offenen militärischen Eskalation kommt es nicht. Nach Philo löst sich der Konflikt durch eine Bittschrift des Agrippa an Caligula, der daraufhin seinen Befehl zurück nahm, gleichzeitig Petronius aber anweist, für die Ausübung des Kaiserkultes außerhalb Jerusalems (Altäre und Tempel zu errichten

521 BERNETT, Kaiserkult, 264; vgl. auch: „Caligulas Verhalten auf dem Gebiet des Personenkults entsprang [nur zum Teil] einem Rachebedürfnis und einem Sterben nach Rehabilitation der unter Tiberius gestorbenen, ermordeten oder missachteten Familienmitglieder“ (BERNETT, Kaiserkult, 270).

522 Vgl. Ant XVIII,257–261.

523 BERNETT, Kaiserkult, 286.

524 Bell II 192; Ant XVIII 263–268; LegGai 222–243.

525 Bell II 196–198; Ant XVIII 264.266–271.274.287. LegGai 208.215.

526 Vgl. Ant.XVIII 272.274.287; LegGai 249–260.

527 So berichtet Tacitus von einer Bewaffnung der Juden (sub Tiberio quies; dein iussi a C. Caesare effigiem eius in templo locare arma potius sumpsere, quem motum Caesaris mors diremit („Es herrschte Ruhe unter Tiberius. Als sie (aber) auf Befehl des Kaisers Gaius sein Bild im Tempel aufstellen sollten, ergriffen sie die Waffen. Den Aufstand beendete erst des Kaisers Tod“ (Tacitus hist. 5,9,2); vgl. Ant 18,302.

als auch Bilder und Statuen aufzustellen) Sorge zu tragen.<sup>528</sup> In der Darstellung des Flavius Josephus ist Petronius die entscheidende Figur. Sein Mitgefühl und Einsatz für die Juden zögerte die Umsetzung des Befehles hinaus, bis der Tod Caligulas die entscheidende Wende brachte.<sup>529</sup>

Die Caligula-Krise stellt einen tiefen Einschnitt in der jüdischen Geschichte dar. So urteilt Anthony A. Barrett: „But whether through his own doing or not, there can be no doubt that Caligula’s reign does mark a turning point in Roman-Jewish relations. Events showed how difficult the position of the Jews had become and how they could find themselves at the mercy of what they considered an arbitrary tyrant. All of this strengthened the hands of the Jewish nationalists [...] Clearly the difficulties had not disappeared with Caligula’s death. The stage was already set for a final confrontation that would culminate less than thirty years later in the devastating sack of Jerusalem by the Romans.“<sup>530</sup> Die Krise unter Caligula war mehr als eine zeitgeschichtliche Episode. Sie stellt einen Wendepunkt in der jüdischen Geschichte dar, die noch lange nachhallte und die jüdischen Aufstände des ersten und zweiten Jahrhunderts maßgeblich beeinflusste.

### 8.5.6 Kritische Betrachtung der Flugblatthypothese

Die Flugblatthypothese geht von der Beobachtung einer strukturell gestalteten textlichen Einheit innerhalb der Endzeitrede aus. Diese stamme aus einem apokalyptischen Text und wäre von Markus für die Gestaltung der Endzeitrede eingesetzt worden. Methodisch wird dabei von strukturellen Besonderheiten in Mk 13 ausgegangen, welche die Grundlage für die Rekonstruktion der Vorlage bilden. Dabei spielen der klare dreigliedrige Aufbau der geschichtlichen Darstellung mit den Etappen „Angang der Wehen“ (V.7f.), „Höhepunkt der endzeitlichen Drangsal“ (V.14–20) und „Äonenwende“ (V.24–27) eine wichtige Rolle. Diese drei Teile würden den Grundbestand des sogenannten Flugblattes bilden. In einem zweiten Schritt wird nach zeitgeschichtlichen Parallelen gesucht und Text und historische Situation miteinander ins Verhältnis gesetzt. Mit der Caligulakrise (39/40 n. Chr.) wird eine konkrete Entstehungszeit vorausgesetzt. Zu dieser Überlegung führte vor allem die Wendung τὸ

528 LegGai 333f.; Josephus nennt ebenfalls Intervention Agrippas (Ant XVIII 289–301); vgl. auch: Tacitus hist. 5,9.2.

529 Vgl. Bell II 203. Hengel urteilt dazu: „Hätte sich Petronius nicht so klug verhalten, wäre es schon im Jahr 40 zum ersten jüdischen Krieg gekommen und nicht erst 66“ (HENGEL, Jesus und das Judentum, 87).

530 BATTETT, Caligula, 191.

βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ (Mk 13,14), in welcher man eine Entsprechung zum Plan des Caligula eine Kaiserstatue im Jerusalemer Tempel zu installieren im Jahr 39/40 n. Chr. sieht. Im Folgenden soll erst die vorgeschlagene historische Verortung und anschließend die angenommene Form des Flugblattes kritisch geprüft werden.

Betrachtet man das von Gustav Hölscher rekonstruierte Flugblatt auf Grundlage der Ereignisse um 39/40 n. Chr. so ergeben sich Spannungen und Widersprüche zwischen dem Flugblatt und der angenommenen Entstehungssituation. Entscheidend für die historische Verortung ist die Gleichsetzung der befürchteten Aufstellung der Statue im Jerusalemer Tempel mit dem im V.14 erwähnten Greuel der Verwüstung. Durch die metaphorische Sprache ist die Entsprechung zwischen den faktischen Ereignissen und dem textlichen Niederschlag nicht eindeutig. Der Verweis auf eine „verschwörerhafte Geheimsprache“<sup>531</sup> lässt die Unsicherheit erahnen.

Ein weiteres Problem bei der Annahme eines Flugblattes stellt dessen zentrale Absicht dar. Die zentrale Intention des angenommenen Flugblattes wäre der Appell zur Flucht in die Berge (V.14). Dies ist eine Aufforderung zum Rückzug vom Handlungsort. Dies impliziert, dass eine Handlung, die darauf ausgerichtet ist, das Aufstellen eines Standbildes zu verhindern, nicht vorgesehen sei. Doch die von Josephus und Philon berichteten Interventionen der Juden lassen erkennen, dass diese nicht flüchteten, sondern intervenierten: in der Caligulakrise durch Verhandlungen und Protest.<sup>532</sup>

Außerdem muss gefragt werden, wie die Aufforderung zur Flucht zum apokalyptischen Hintergrund des Flugblattes an sich steht. Hölscher erkennt das Problem und versucht dieses durch eine Umdeutung zu lösen: Flucht deutet er als Aufforderung zum Freiheits- bzw. Bandenkrieg in Analogie zu den Makkabäern bzw. den galiläischen Freiheitskämpfern.<sup>533</sup> Die Aufforderung zum Kampf würde zum apo-

531 ZUNZT, *Evangelium*, 48; ähnlich HÖLSCHER, *Ursprung*, Sp. 197.

532 Vgl. Bell II 192–198; Ant XVIII 263–287; LegGai 208–243; aufschlussreich ist hierbei die Parallele zu dem Verhalten der Juden bei den Unruhen unter Pilatus. In der Auseinandersetzung sowohl mit Pilatus als auch mit Caligula berichtet Josephus von einem gewaltlosen, diplomatischen Vorgehen der Juden (vgl. Bell II.169–174; vgl. Ant XVIII.55–59.) Spricht man der Darstellung des Flavius Josephus nicht jede Historizität ab, so lässt dies darauf schließen, dass in beiden Konfliktsfällen politische Lösungen versucht und militärische Interventionen vermieden wurden.

533 Vgl. HÖLSCHER, *Ursprung*, Sp. 198–201.



kalypischen Denkmuster passen.<sup>534</sup> Doch steht das Lexem  $\phi\epsilon\upsilon\gamma^*$  in Spannung zu dieser Deutung:  $\phi\epsilon\upsilon\gamma^*$  bedeutet Flucht und wird nicht für eine kämpferische Handlung verwendet. Auch die mit dem Motiv der Flucht in Verbindung stehenden V.15–20, die meist mit zum Flugblatt gezählt werden,<sup>535</sup> lassen keine kämpferische Haltung erkennen.<sup>536</sup> Die Aufforderung zur Flucht ergeht an die in Judäa ( $\text{o}\acute{\iota} \acute{\epsilon}\nu \tau\eta \text{'}\text{I}\omega\delta\alpha\acute{\iota}\alpha$ ). Das steht in Spannung zur Konzentration der Ereignisse während der Caligulakrise auf die Stadt Jerusalem. Dieser Umstand hat verschiedene Erklärungsversuche hervorgebracht: So postuliert Rudolf Pesch: „In V.14b muss  $\acute{\epsilon}\nu \text{'}\text{I}\epsilon\rho\upsilon\sigma\alpha\lambda\eta\mu$  gelesen werden“<sup>537</sup>. Gustav Hölscher meint dagegen „Der Begriff Judäa umfasst hier wie es scheint nicht ganz Palästina, wie dies Land bis 70 sonst meist genannt wird, sondern wohl das engere Territorium, welches bis 6 nach Chr. unter der Herrschaft des Archelaus und dann bis 41 unter römischen Prokuratoren stand“<sup>538</sup>. Zusammenfassend muss festgestellt werden, dass die Verortung eines angenommenen Flugblattes in die Zeit der Caligulakrise zahlreiche Schwierigkeiten nach sich zieht.

Dies hat Egon Brandenburger zur Überlegung geführt, das Flugblatt mit dem Jüdischen Krieg in Verbindung zu bringen.<sup>539</sup> Doch auch dieser Vorschlag ist problematisch. Eine erste Schwierigkeit dieser These besteht darin, dass die Bedrohung durch das Aufstellen eines Greulbildes während des Jüdischen Krieges weniger deutlich als bei der Caligulakrise hervortritt. Dies ist wohl ein wesentlicher Grund, weswegen die von Brandenburger vertretene These wenig rezipiert wurde. Geht man dennoch von einer Entstehungszeit des Flugblattes innerhalb des Jüdischen Krieges aus, so verschieben sich die Probleme. Zwar scheint es ein wesentlicher Vorteil gegenüber der Verortung innerhalb der Caligulakrise zu sein, dass sich apokalyptische Tendenzen während der Zeit des Jüdischen Krieges nachweisen lassen,<sup>540</sup> wodurch dem Flugblatt ein kon-

534 Vgl. HENGEL, Zeloten, 272–281; vgl. auch: TILLY, Apokalyptik, 43f.

535 Vgl. PESCH, Naherwartungen, 208; ein Ausscheiden dieser Verse ist nicht ohne weiteres möglich, da dadurch die textliche Struktur zerrissen würde.

536 Brandenburger erkennt dieses Problem und versucht es zu lösen, indem er fragt, „ob mit der Aufforderung zur Flucht noch ein anderes Motiv verbunden gewesen sein könnte: das Ausweichen ‚der Auserwählten‘ vor der Nötigung, dem Götzen zu huldigen und damit Gott gegenüber abtrünnig zu werden“ (BRANDENBURGER, Markus 13, 54).

537 PESCH, Naherwartungen, 210; eine Erklärung, wie es aber zur Änderung kam, bleibt Pesch leider schuldig.

538 HÖLSCHER, Ursprung, Sp. 201.

539 Vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 41–46.

540 Vgl. MÜLLER, Apokalyptik, 309f.; vgl. HENGEL, Zeloten, 210f.; dass es einen Zu-



kreter nachweisbarer Trägerkreis zugeordnet werden könnte, doch auch hier stellt sich die Frage, wie die zentrale Intention des Flugblattes, nämlich der Appell zur Flucht in die Berge, mit einem möglichen Trägerkreis, dessen Gedankengut wesentlich von der Apokalyptik geprägt ist, zu vereinbaren sei. Denn der religiösen Bedrohung wurde nicht durch Flucht, sondern durch militärische Aktionen begegnet, was scheinbar eher dem apokalyptischen Denkmuster entspricht.<sup>541</sup> Wobei man immer auch die Möglichkeit von eher auf Passivität ausgerichteten apokalyptischen Gruppen in Betracht ziehen sollte.

Auf ein grundsätzlich logisches Problem hat Ernst Haenchen hingewiesen: „Die Leute in Judäa sollen ja erst fliehen, wenn der Greuel der Verwüstung bereits da steht, wo er nicht stehen soll, also in Jerusalem! [...] Aber auch hier passt die Stelle nicht zur vorausgesetzten Situation: Wozu sollen die Judäer fliehen, wenn der Feind bereits im Tempel steht? Dann wären ja die römischen Heere längst durch Judäa hindurchmarschiert! Die Mahnung käme also viel zu spät.“<sup>542</sup>

Neben den Spannungen, die sich in Hinblick auf die angenommene Entstehungszeit ergeben, weist die Flugblatthypothese auch Schwierigkeiten auf in der Rekonstruktion des ursprünglichen Textbestandes. So zeigt die Tatsache, dass unterschiedliche Varianten des Flugblattes vorgeschlagen wurden,<sup>543</sup> die grundsätzliche Schwierigkeit einer Rekonstruktion. Darüber hinaus lässt sich ein sinnvoller Text aus Mk 13 allein nicht erheben. Die Vertreter der Hypothese ordnen daher entweder den Text neu<sup>544</sup>, oder sie gehen von einem nicht mehr vollständigen Bestand aus.<sup>545</sup> In diesem Zusammenhang ergibt sich die Frage nach der redaktionellen Arbeit des Evangelisten, denn der Umfang und die Art der redaktionellen Arbeit sind in den Rekonstruktionsversuchen mehr als unsicher. Dazu kommt die Frage nach der Autorität des Flugblattes für den Evangelisten: Was sollte ihn bewogen haben, diesen Text aufzunehmen? Pesch ist einer der wenigen, der sich dieser Frage stellt. Doch sein Versuch einer Antwort wirkt sehr konstruiert: So postuliert er, dass das Flugblatt eine Missbrauchsgeschichte erfahren habe, an deren Ende es als Weissagung Jesu erscheine.<sup>546</sup>

---

sammenhang zwischen der Bewegung der Zeloten und der Apokalyptik gab, weist Hengel nach (vgl. HENGEL, Zeloten, 96.108–110.156).

541 Vgl. HENGEL, Zeloten, 272–281; vgl. auch: TILLY, Apokalyptik, 43f.

542 HAENCHEN, Weg Jesu, 444.

543 Vgl. PESCH, Naherwartungen, 208.

544 Vgl. PESCH, Naherwartungen, 208.

545 Vgl. HÖLSCHER, Ursprung, Sp. 196.

546 Vgl. PESCH, Naherwartungen, 218–223.

Selbst die Annahme, dass der Einschub in V.14 ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω auf eine schriftliche Vorlage verweise, ruft bei zahlreichen Autoren Kritik hervor. So beurteilt Friedrich Busch diese Deutung als „willkürlich“<sup>547</sup>. Adela Y. Collins weist auf die logische Spannung hin, die ein stumpfsinniges Übernehmen des Einschubes hervorrufen würde: „Those who use the expression ‚Let the reader understand‘ as evidence for a written source must conclude that the evangelist reproduces these words without realizing the absurdity of attributing this expression to Jesus in the context of a speech to four disciples.“<sup>548</sup> Ähnlich Haenchen, der rhetorisch fragt: „Soll man annehmen, er [der Evangelist] schreibe mechanisch etwas ab, das er vorfindet, einschließlich der Bemerkung: ‚Der Leser merke auf!‘? Wir müssen doch voraussetzen, dass Mk in alledem einen für seine Leser höchst wichtigen Sinn gefunden hat [...]. Besonders ungereimt wäre die Vermutung, dass Mk die Aufforderung, der Leser solle verstehen, übernommen hätte, ohne dass er selbst wusste, worum es geht.“<sup>549</sup>

Eine weitere Schwierigkeit stellt die Textform „Flugblatt“ dar. Eine Gattungsbestimmung wird leider von den Vertretern der Hypothese nicht geführt, sondern vorausgesetzt. Aus dem Textbestand wird geschlossen, dass ein wichtiges „Erkennungszeichen der hinter dem Flugblatt stehenden Gruppe als „Erwählte“ (ἐκλεκτοί) sei.<sup>550</sup> Nach Pesch wäre ein Flugblatt ein beidseitig-beschriebenes Papyrusblatt mittlerer Größe mit ca. 1050 griechischen Zeichen.<sup>551</sup> Dieses sei „flugblattartig“ weiterverbreitet worden.<sup>552</sup> Ob man sich darunter eine persönliche Wei-

547 BUSCH, Verständnis, 93. Er deutet den Einschub als Hinweis auf das Danielbuch; leider liefert er keine näheren Ausführungen zu seiner Vermutung (vgl. BUSCH, Verständnis, 93).

548 COLLINS, Mark, 596.

549 HAENCHEN, Weg Jesu, 444. Der Einwand Schmithals, dass der Evangelist „nach Möglichkeit Eingriffe in den Wortlaut der kleinen Apokalypse [vermeidet]“ (SCHMITHALS, Markus, 565), kann nicht überzeugen; zumal Schmithals selbst zahlreiche redaktionelle Eingriffe in der Vorlage postuliert (vgl. SCHMITHALS, Markus, 557).

550 Vgl. WALTER, Tempelzerstörung, 39.

551 PESCH, Naherwartungen, 214; Schubart äußert sich kritisch zu einer Bestimmung einer Normalblattgröße: „Ebenso wie die Güte war auch das Format ungleich. Man hat vielfach versucht, aus den erhaltenen Rollen und Blättern eine Reihe von Normalgrößen zu ermitteln, und man kann zugeben, dass gewisse Blattgrößen und Blatthöhen in gewissen Zeiten häufiger als andere vorzukommen scheinen. Aber im Grunde ist wenig damit anzufangen. [...] Die Fabriken werden vermutlich aus technischen Gründen ihre Normalmaße gehabt haben, aber gewiss nicht alle und zu allen Zeiten die gleichen“ (SCHUBART, Papyruskunde, 38f.).

552 PESCH, Naherwartungen, 214.

tergabe, oder eine breite Streuung etwa durch Auslage oder Aushang vorzustellen hat, bleibt unklar.<sup>553</sup> Auch die Frage nach der Anzahl der Flugblätter bleibt offen. Hinzuweisen sei in diesem Zusammenhang auf die Einschätzung von Wilhelm Schubart: „Über die Preise des Papyrus wissen wir trotz vereinzelter Angaben ungefähr nichts; billig war er nicht, da man ihn so stark wie möglich ausnutzte [...]. Auch eine Reihe einzelner Äußerungen und vornehmlich der ausgedehnte Gebrauch von Ostraka zeigen, dass Papyrus teuer war.“<sup>554</sup> Für Haenchen sind die Schwierigkeiten, welche die Flugblatthypothese mit sich bringt so gravierend, dass er über die Annahme eines Flugblattes urteilt: Es sei eine „naive Übernahme moderner literarischer Mittel“<sup>555</sup>. Weiterführend ist die Arbeit von Frank-Thomas Ott zur zweiten Philippica des Cicero. Er bestimmt Flugschrift funktional als „Medium der Tages- und Gebrauchsliteratur [...], das sich zunächst in schriftlicher Form an ein größeres Publikum wendet. Die Hauptintention des Verfassers ist es, im Hinblick auf das aktuelle Tagesgeschehen propagandistisch auf sein Publikum einzuwirken“<sup>556</sup>. Dabei kann er plausibel nachweisen, dass mit Flugschriften schon im ersten vorchristlichen Jahrhundert zu rechnen ist. Vorläufer erkennt er schon in der griechischen Literatur des fünften vorchristlichen Jahrhunderts.<sup>557</sup> Ott kommt zum Schluss: „Innerhalb der senatorischen Führungsschicht waren Flugschriften unmittelbarer Bestandteil personalisierter mimetischer Konflikte und Mittel der Politik. Offen bleibt aber, ob es sich dabei um ein Phänomen einer bestimmten elitären Bevölkerungsschicht handelte.“

Geht man von der Möglichkeit einer „Flugschrift“ aus, so bleibt dennoch eine grundsätzliche methodische Frage: Die Beobachtung einer dreiteiligen strukturierten Einheit in Mk 13 ist sicher richtig. Doch der Schluss, dass diese auf eine Vorlage zurückzuführen sei, ist aber weder zwingend noch notwendig. Außerdem verbindet sich mit der Hy-

---

553 Eine Definition legt Ott vor, der in seiner Arbeit zur zweiten Philippica Flugschrift bestimmt als „Medium der Tages- und Gebrauchsliteratur [...], das sich zunächst in schriftlicher Form an ein größeres Publikum wendet. Die Hauptintention des Verfassers ist es, im Hinblick auf das aktuelle Tagesgeschehen propagandistisch auf sein Publikum einzuwirken“ (OTT, Zweite Philippica, 12).

554 SCHUBART, Papyruskunde, 39. Seine Einschätzung steht allerdings in Spannung zur Materialverschwendung zahlreichen Urkunden (vgl. SCHUBART, Papyruskunde, 39). Denkbar wären vielleicht auch andere Schreibmaterialien, wie etwa Ostraka, Leder oder Holztafeln; zu möglichen Materialien siehe: SCHUBART, Papyruskunde, 39–46; vgl. auch SCHUBART, Papyri, 82–84).

555 HAENCHEN, Weg Jesu, 443.

556 OTT, Zweite Philippica, 12.

557 OTT, Zweite Philippica, 19f.

pothese einer Vorlage dann ein Folgeproblem, wenn Spannungen im gesamten Textgefüge von Mk 13 redaktionell aufgelöst werden und eine inhaltliche Auseinandersetzung nicht mehr erfolgt. So urteilt Haenchen: „Wenn man in diesem Zusammenhang von dem ‚Flugblatt eines Propheten‘ gesprochen hat, so verrät das einmal eine Forschungsweise, die nur nach Quellen sucht und, wenn sie welche gefunden zu haben meint, alle Rätsel gelöst glaubt“<sup>558</sup>.

Zusammenfassend lässt sich nun urteilen, dass die Flugblatthypothese nicht überzeugen konnte: Die Zuordnung des Flugblattes in die Zeit der Caligula-Krise hat ihren einzigen Anhalt in V.14. Darüber hinaus aber steht der Text in Spannung zur angenommenen Zeit. Dabei sei vor allem auf das zentrale Motiv der Flucht, statt Intervention, und die Konzentration auf Judaä, statt auf Jerusalem zu verweisen, da dies in Spannung steht zu den historischen Erkenntnissen. Große Schwierigkeiten ergeben sich bei der Rekonstruktion der textlichen Gestalt des Flugblattes. So kann der textliche Bestand nicht eindeutig aus Mk 13 abgeleitet werden, weswegen die Vertreter der Flugblatthypothese entweder Neuordnungen vornehmen, oder aber postulieren, dass Textbestände weggebrochen seien. Grundsätzliche Fragen stellen sich auch in Bezug auf die Gattung „Flugblatt“, was eine bestimmte Vorstellung über Form, Anzahl und Verbreitung impliziert.

Hinter der Flugblatthypothese steht jedoch ein sehr viel größeres hermeneutisches Problem, nämlich die Tendenz, die textliche Struktur von Mk 13 mithilfe der These eines Nebeneinanders verschiedener Texte zu erklären. Damit würde der Evangelist zugespitzt formuliert zum „stumpfen Abschreiber“<sup>559</sup> und die Struktur des Endtextes nicht hinreichend gewürdigt.

In Bezug auf die fünf angeführten Gründe für die Aufnahme vorkonkordistischen Materials ist folgendes festzuhalten: Die mit der Flugblatthypothese verbundene Deutung, *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* sei eine „Randnotiz“ einer Vorlage und sei vom Evangelisten abgeschrieben worden, ist zurückzuweisen.

---

558 HAENCHEN, *Weg Jesu*, 443. Haenchen schlägt daher vor: „Alle die soeben genannten Schwierigkeiten [...] lassen sich nur beseitigen, wenn man nicht dem Mk ein so stumpfsinniges Abschreiben zumutet“ (HAENCHEN, *Weg Jesu*, 444). Dass alle Vertreter der Flugblatthypothese den Evangelisten als „stumpfsinnigen Abschreiber“ qualifizieren würden, ist eine Unterstellung, die besonders in Bezug auf die Arbeit von Pesch hinterfragt werden muss. Die Meinung von Haenchen verweist aber darauf, die textlichen Strukturen von Mk 13 als vom Evangelisten sinnvoll angeordnet zu verstehen und ernst zu nehmen.

559 Vgl. HAENCHEN, *Weg Jesu*, 444.

Damit bleiben für die Frage nach dem vormarkischen Material noch die Beobachtung der Parallelstellen, die auf frei fluktuierendes Überlieferungsgut hinweisen (Mk 13,1f./Mk 14,58/Mk 15,29/Joh 2,19/Apg 6,14; Mk 13,11/Lk12,11ff.; Mk 13,13a/Mt 10,22a und Mk 13,13b/Mt 10,22b), und die Beobachtung, dass sich innerhalb von Mk 13 verschiedene Einzelformen und Textgattungen finden lassen (Mk 13,1f.; Mk 13,30; Mk 13,28f.; Mk 13,34–36). Wichtig ist dabei, dass die Elemente keinen Textkomplex bilden, sondern über Mk 13 verstreut sind. Das legt den Schluss nahe, dass die Endzeitrede eine Komposition aus einzelnen Traditionsstücken darstellt, deren letztendliche Gestalt aber das Werk des Evangelisten ist.<sup>560</sup> Eine sicher Zuordnung oder gar Rekonstruktion schriftlicher und/oder mündlicher Vorlagen<sup>561</sup> scheint aber nicht möglich. „Yet, for a variety of reasons“, so schreibt Collins, „not least among them the use of oral techniques in the composition of Mark 13, it is not possible to reconstruct earlier oral or even written traditions used by the evangelist in this chapter with a reasonable degree of certainty“<sup>562</sup>.

Ist die Übernahme eines Flugblattes durch den Evangelisten höchst unwahrscheinlich, so bedeutet dies im Umkehrschluss, dass Mk 13 als Gesamtkomposition zu betrachten ist, welche auf die bewusste Gestaltung und Intention des Evangelisten zurückgeht. Die Zuordnung der einzelnen Einheiten müssen daher nach ihrer Funktion untersucht werden.

Nachdem die Endzeitrede auf eine mögliche Vorlage hin analysiert wurde, soll nun im nächsten Schritt der Frage nach einer möglichen Vorlage für das Tempelwort (Mk 13,1f.) nachgegangen werden. Nötig ist dies, da sich die Aufteilung von Mk 13 in zwei Szenen (Mk 13,1f. und Mk 13,3–37) als signifikant herausgestellt hat. Eine Beschäftigung mit

560 Vgl. LAMBRECHT, Redaktion, 113f.

561 Vgl. hier Beasley-Murray, der für die Entstehung von Mk 13 die These vertritt, dass der Evangelist Material aus katechetischer Tradition (catechetical tradition) verwendet, damit macht er den mündlich-dynamischen Anteil des überlieferten Materials stark. Vier Diskurse spielen für Markus dabei eine Rolle: „warnings against false messiahs and false prophets, persecutions and sufferings of God’s people, the call to watchfulness in the light of the near but incalculable Parousia [...] Judgement on Jerusalem and its people“ (BEASLEY-MURRAY, Second Thoughts, 415f.; in NTS 29, 414–420); vgl. auch COLE, Mark, 277).

562 COLLINS, Mark, 600; vgl. auch Hengel: „Welche schriftlichen Quellen Markus besaß, könne wir nur vermuten. [...] Sie lassen sich in keiner Weise mehr rekonstruieren. Schriftliche und mündliche Tradition und eigene Redaktion können wir bei ihm nicht mehr fein säuberlich trennen“ (HENGEL, Evangelien, 213); vgl. BECKER, Markus-Evangelium, 84f.

der Redaktionsgeschichte ermöglicht dabei eine Erhellung des Profils von Mk 13 insgesamt. So stellt sich die Frage, ob der Evangelist nur ein Tempelwort in Form von Mk 13,1f. kannte oder ob ihm andere Überlieferungen bekannt waren. Im zweiten Fall ist zu klären, warum Markus gerade die Form von Mk 13,1f. im Zusammenhang mit der Endzeitrede verwendete.

### 8.5.7 Tradition und Redaktion des Tempelwortes (Mk 13,1f.)

Zahlreiche Autoren gehen davon aus, dass Mk 13,1f. auf ein selbständiges Logion zurückgeht, auf welches der Evangelist zugreift.<sup>563</sup> Im Folgenden möchte ich mich auf das Tempelwort in Mk 13,1f. unter redaktionskritischer Perspektive konzentrieren. Dabei sollen zwar die neutestamentlichen Parallelen angeführt, aber nicht diskutiert werden. Die von Mk direkt abhängigen Stellen bleiben dabei unberücksichtigt.<sup>564</sup> Die Gegenüberstellung soll der Erhellung der besonderen Struktur von Mk 13,1f. dienen. Im Neuen Testament lassen sich folgende Versionen des Tempelwortes finden:

Mk 13,1f.:

Und als er aus dem Tempel hinausgeht, sagt ihm einer seiner Schüler: Lehrer, sieh, was für Steine und was für Bauten!

Und Jesus sagte ihm: Du siehst diese großen Bauten? Nicht wird hier ein Stein auf dem anderen gelassen, der nicht zerstört wird.

(βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς; οὐ μὴ ἀφεθῆ ὠδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῆ)

Mk 14,57f.:

Und einige standen auf und zeugten falsch gegen ihn und sagten:

Wir haben gehört, dass er sagte: Ich werde diesen Tempel zerstören, den von Händen gemachten, und nach drei Tagen werde ich einen anderen, einen nicht von Händen gemachten, bauen.

(τι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω)

563 Vgl. GNILKA, Markus, 181; vgl. SCHMITHALS, Evangelium nach Markus, 667.

564 Zur ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Tempelwort siehe: PAESLER, Tempelwort, Göttingen, 1999.

Mk 15,29f.:

Und die Vorbeigehenden lästerten ihn, schüttelnd ihre Köpfe und sagend: Ha, du wolltest den Tempel zerstören und nach drei Tagen wieder aufbauen,

(ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις)

rette dich selbst und steig vom Kreuz herab!

Joh 2,18–22:

Es reagierten nun die Juden [nach der Tempelreinigung] und sprachen zu ihm: Welches Zeichen zeigst du uns, dass du dieses tust?

Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Löst diesen Tempel auf, und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten.

(λύσατε τὸν ναὸν τούτου καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν)

Da sagten die Juden: Sechsendvierzig Jahre wurde dieser Tempel gebaut und du wirst ihn in drei Tagen aufrichten?

Jener aber redete über den Tempel seines Leibes.

Als er von den Toten auferweckt wurde, erinnerten sich seine Schüler daran, dass er dies gesagt hatte und sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus sprach.

Apg 6,12–14:

Und sie [Juden: SZ] brachten das Volk auf und die Ältesten und die Schriftkundigen und traten hinzu und packten ihn [Stephanus] und führten ihn ins Synedrion,

und sie stellten falsche Zeugen auf, die sagten: Dieser Mensch hört nicht auf, gegen den heiligen Ort und das Gesetz zu reden

denn wir haben ihn sagen hören: Jesus, der Nazoraier wird diesen Ort zerstören und er wird die Sitten, die uns Mose übergeben hat, verändern.

(Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τούτου καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς)

Stellt man die Tempelworte gegenüber, so fällt auf, dass verschiedene Formen tradiert wurden. Besonders aufschlussreich ist dabei, dass sich die Tempelworte in der Frage nach dem Verhältnis Jesu zur Tempelzerstörung (aktiv oder passiv) und der Aussage einer Wiedererrichtung des Tempels inhaltlich unterscheiden.

Dabei ergibt sich folgendes Bild:

	Mk 13,2	Mk 14,58	Mk 15,29	Joh 2,19	Apg 6,14
Aktive Beteiligung Jesu an der Tempelzerstörung		x	x		x
Wiederaufbau des Tempels		x	x	x	

In dieser Gegenüberstellung wird folgendes deutlich: Die Vorhersage der Tempelzerstörung mit einer direkten Beteiligung Jesu ist im MkEv und der Apg bezeugt. Wichtig ist hierbei, dass dies als falsche Zeugenaussage stilisiert wird. Dies bedeutet, dass sich die Autoren gegen diese Varianten abgrenzten. Dabei scheint Apg 6,12–14 von Mk 14,57f. abhängig zu sein und ist somit für die Frage nach einer vormarkinischen Vorlage nur bedingt relevant.<sup>565</sup>

Das Tempellogion in der Variante Zerstörung und anschließender Wiederaufbau ist sowohl im MkEv als auch im JohEv bezeugt. Das heißt, Markus kannte ein Tempelwort, welches die aktive Zerstörung durch Jesus und einen Wiederaufbau des Tempels beinhaltet. Beachtenswert ist dabei die Dynamik, die sich innerhalb des MkEv ergibt: Der Evangelist bietet im MkEv drei Stellen, an denen die Vorhersage der Tempelzerstörung mit Jesus in Verbindung gebracht wird (Mk 13,1f.; 14,58; 15,29). Inhaltlich entsprechen sich Mk 14,58 und Mk 15,29 in wesentlichen Punkten: So wird unter Aufnahme gleicher Wortkombinationen die Tempelzerstörung (*καταλυ\* τὸν ναόν*) und der Wiederaufbau des Tempels in einer Frist von drei Tagen (*οἰκοδομ\* δια τριῶν ἡμερῶν/ἐν τρισὶν ἡμέραις*) vorhergesagt. In beiden tritt Jesus als Akteur auf; in Mk 14,58 wird dies sogar durch *ἐγὼ* betont.

Innerhalb der Komposition des MkEv stehen die drei Tempelworte in Spannung zueinander: So ist Mk 13,2 in Differenz zu Mk 14,58 und Mk 15,29 gestaltet. Außerdem präsentiert Markus Mk 13,2 als authentisches Jesuswort, was im Gegensatz zu Mk 14,58 und Mk 15,29 steht, welche als Entstellungen charakterisiert werden: So wird Mk 14,58 ausdrücklich als Falschzeugnis (Mk 14,57) qualifiziert und das Tempelwort in Mk 15,29 ist nach Markus Lächer- bzw. Spottrede. Die Tempelworte sind somit als Jesuswort (Mk 13,1f.), welches nur die Tempelzerstörung beinhaltet, und als Lügenwort (Mk 14,58 und Mk 15,29) mit der An-

565 Vgl. PERVO, Acts, 168f.; vgl. PESCH, Apostelgeschichte I, 236.



kündigung der Tempelzerstörung und des -wiederaufbaus einander gegenübergestellt.

Dabei ist aufschlussreich, wie im JohEv mit einem Tempelwort, welches die Zerstörung und den Wiederaufbau beinhaltet, umgegangen wird. So deutet Johannes das Tempellogion in Joh 2,19–21 metaphorisch. Auch für ihn verbinden sich somit Probleme mit einem wörtlich verstandenen Tempelwort. Johannes begegnet ihnen, indem er das Tempelwort durch den Verweis auf das Sterben und Auferstehen Jesu auflöst. Durch die Überlieferung des JohEv lässt sich plausibel machen, dass ein Tempellogion mit Zerstörung und Wiederaufbau (hier allerdings metaphorisch aufgelöst) nicht generell abgelehnt wurde.

Die breite Bezeugung des Tempelwortes lässt den Schluss zu, dass dieses auf Jesus zurückgeführt werden kann. Ein weiteres textinternes Argument führt Ådna an, wenn er schreibt: „Nur die letzteren [Hohenpriester und Schriftgelehrten; Anm. SZ] sind beim Verhör in der Nacht davor anwesend gewesen, als Jesus der Darstellung der Evangelisten zufolge überhaupt zum ersten Mal seinen Messiasanspruch öffentlich zugab (Mk 14,55.61f.). Die breite Masse der anderen Anwesenden unter dem Kreuz spielt aber auf das Tempelwort an, das sie aus anderer Quelle als der nächtlichen Zeugenaussagen gegen Jesus kennen müssen [...]. Dem Leser des Markusevangeliums drängt sich der Eindruck auf, daß sie sich tatsächlich auf eine frühere öffentliche Äußerung Jesu beziehen. Denn nur durch die Anknüpfung an ein authentisch von Jesus gesprochenes Wort, in dem er sich große Macht angemahnt hat, konnten die Spötter wirkungsvoll ihr Ziel erreichen, den Kontrast zwischen dem erbärmlichen Zustand des nun Gekreuzigten und seinen früheren Machtanspruch, an dem er jämmerlich gescheitert ist, herauszustellen“<sup>566</sup>.

Deutlich wird aber sowohl am MkEv als auch am JohEv, dass es bezüglich des Tempelwortes Klärungsbedarf gegeben hat. Die Evangelisten bearbeiten dieses dabei unterschiedlich: Johannes ordnet es in einen erweiterten Verstehenshorizont ein und Markus stellt einem „fal-

566 Vgl. Scornaienci: „Es ist nicht auszuschließen, dass der Spruch Jesu über die Zerstörung des Tempels, der in Markus und in Matthäus als sein falsches Zeugnis im Prozess erwähnt wird (Mk 14,58/Mt 26,61), wirklich von Jesus stammt (siehe Joh 2,19 und ThEv 71)“ (SCORNAIENCI, *Der umstrittene Jesus*, 147). Für Harder handelt es sich dabei um ein „prophetisches Drohwort gegen den Tempel, wie es auch im AT begegnet, Micha 3,12; Jerem 26 (LXX 33), 6,12, 7,14. Auch gehört zur alttestamentlichen prophetischen Vorstellung die von der Vernichtung Jerusalems mit dem Ziel Gottes, ein neues Jerusalem zu errichten, Ezechiel 36–48; Joel 3,18; Haggai 2,9“ (HARDER, *Geschichtsbild*, 72); dies spricht aber nicht dagegen, das Tempelwort auf Jesus zurückzuführen.

schen Tempelwort“ (Mk 14,57; 15,30) ein authentisches Tempelwort“ (Mk 13,2) entgegen.<sup>567</sup> Für die Frage nach einem von Markus benutzten Tempellogion ist folgendes möglich: Das Tempellogion aus Mk 13,2 wurde neben einem Tempellogion, wie es Mk 14,57; Mk 15,30 und Joh 2,19 bezeugt, tradiert. Dabei stellt sich die Frage, warum der Evangelist gerade Mk 13,2 als authentisches Tempelwort einordnet, aber gegen ein anderes Tempelwort polemisiert. Möglich wäre aber auch, dass Mk 13,2 auf eine Gestaltung bzw. Umgestaltung durch den Evangelisten zurückgeführt wird.

### 8.5.8 Zusammenfassung: Tradition und Redaktion

Fünf Gründe werden für die These, dass in Mk 13 vormarkinisches Material verarbeitet wurde, angeführt: 1.) die Wendung ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω/2.) die unterschiedlichen Stile innerhalb der endzeitlichen Darstellung (Mk 13,5–27)/3.) die unterschiedlichen situativen Perspektiven vor allem zwischen V.9, V.14 und V.15f./4.) Parallelstellen, die sich nicht durch eine Abhängigkeit von Mk 13 erklären lassen/5.) Einzelformen und Textgattungen innerhalb von Mk 13.

Die Aufnahme eines Flugblattes lässt sich nicht plausibel machen. Sowohl formkritische als auch Spannungen, die sich aus der vermuteten Entstehungszeit ergeben, sprechen gegen die Flugblatthypothese. Besonders problematisch wird die These dann, wenn sie eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Mk 13 abkürzt bzw. verhindert. Dies bedeutet für die inhaltliche Auseinandersetzung mit Mk 13 vor allem, dass von einer Gesamtkomposition ausgegangen werden muss. Das heißt auch, dass die auf Grundlage der Flugblatthypothese gedeuteten Beobachtungen – 1.) die Wendung ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω/2.) die unterschiedlichen Stile innerhalb der endzeitlichen Darstellung (Mk 13,5–27)/3.) die unterschiedlichen situativen Perspektiven vor allem zwischen V.9, V.14 und V.15f. – nach ihrer inhaltlicher Relevanz befragt werden sollten.

Für die Überlieferung von Mk 13,1f. ist wichtig, dass ein Tempellogion, welches Tempelzerstörung und Wiederaufbau beinhaltete, tradiert wurde. Dieses ist in Mk 14,57 und Mk 15,30 als Lügenzeugnis und Spottrede bezeugt. Damit aber polemisiert Markus (anders als das Joh-Ev) gegen dieses, wobei sich seine Widerstände gegen eine Beteiligung Jesu an der Tempelzerstörung und die Aussage des Wiederaufbaus des Tempels richten.

567 ÄDNA, Stellung zum Tempel, 114.

## 8.6 Der Standpunkt des Evangelisten

Wichtig für die Interpretation von Mk 13 ist die Frage nach dem Standpunkt des Evangelisten im Text. Bei dieser Frage gerät vor allem Mk 13,14 in den Fokus. Diskutiert wird dabei, ob Markus die Ereignisse, die in Mk 13,14 benannt werden, noch erwartet, oder ob er auf diese zurückblickt.

Für die Verortung des Evangelisten nach V.14 wird auf die inhaltlichen *Parallelen zwischen V.14 und den Ereignissen des Jüdischen Krieges* hingewiesen. So schreibt Schottroff, dass die Ereignisse aus Mk 13,14–20 für den Evangelisten Vergangenheit sind, denn aus „13,2, aber auch aus 13,14–20 spricht unmittelbare Betroffenheit über die Zerstörung des Tempels; hier wird nicht gedroht, Gericht angekündigt, sondern (wenn auch in Form einer Weissagung) geklagt“<sup>568</sup>. Gegen dieses Argument bewertet Theißen die Bezugnahme auf die Kriegsereignisse als „nicht so auffällig“ und „indirekt“<sup>569</sup>. Ähnlich urteilt auch Martin Hengel, der schreibt: Es sei extrem unwahrscheinlich, „dass Markus nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschrieben hätte, ohne deutlicher darauf Bezug zu nehmen“<sup>570</sup>. Aber nicht nur das Fehlen inhaltlicher Bezüge merkt Hengel an. Für ihn steht Mk 13,14–20 in Spannungen zu den Ereignissen um die Eroberung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels: „Der Einbruch des Unheils geschieht viel schneller, als beim anrückenden römischen Heer eines Cestius Gallus, Vespasian oder Titus und erst recht eines Petronius im Jahr 39/40 n. Chr. zu erwarten war (Mk 13,15.16). Auf der anderen Seite erscheint das Datum der Katastrophe noch als völlig ungewiss, so dass man Gott bitten kann, diese möge nicht auf einen ungünstigen Zeitpunkt fallen“<sup>571</sup>. Hengel kommt damit zu dem Schluss: „Erst recht ist in der apokalyptischen Rede ab Mk 13,2ff. selbst kein überzeugender Hinweis auf die zurückliegende Zerstörung Jerusalems zu finden, im Gegenteil, der hier gerne angeführte Abschnitt Mk 13,14–19 passt durchaus nicht in die Situation bei oder nach der Eroberung des Tempels und der Stadt von Juli bis September 70. n. Chr. Die Einnahme und Zerstörung der Stadt war schon längst die schrittweise Besetzung von Judäa – mit Ausnahme der Festung Hero-

568 SCHOTTROFF, *Gegenwart*, 708; ähnlich Fander, die im Markusevangelium eine Traumabewältigung sieht und konstatiert: „Das Markusevangelium hat ein Theodizeeproblem“ (Fander, *Mein Gott*, 117).

569 THEIßSEN, *Lokalkolorit*, 272.

570 HENGEL, *Entstehungszeit*, 31.

571 HENGEL, *Entstehungszeit*, 27; vgl. HARTMAN, *Prophecy*, 152f.

deion und Masada – vorausgegangen. [...] Eine Aufforderung an seine Bewohner zur Flucht in ‚die Berge‘ der Wüste Juda mußte schon damals als unsinnig erscheinen<sup>572</sup>.

Für Adela Y. Collins stellt sich die prinzipielle Frage, wie die Zerstörung des Tempels mit der Wendung τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστηκότα ins Verhältnis gesetzt werden kann: „Some argue that the desolating sacrilege is the destruction of the temple as such, but this theory cannot explain the shift from the neuter noun to the masculine participle or why the sacrilege or abomination is said to be ‘standing’”<sup>573</sup>. Die parallelen Bezüge zwischen Mk 13 und dem Jüdischen Krieg scheinen dabei nicht auszureichen, um eine Verortung des Evangelisten nach Mk 13,14 plausibel zu machen. Ein anderer Ansatzpunkt ist, anhand *inner-textlicher Beobachtungen* der Frage nach der Verortung des Evangelisten nachzugehen. So sieht Egon Brandenburger in der Wendung ὑμεῖς δὲ βλέπετε· προείρηκα ὑμῖν πάντα eine Zäsur, durch welche der Evangelist eine Trennung zwischen Vergangenheit und Zukunft anzeigt.<sup>574</sup> Allerdings ist diese Deutung nicht zwingend. So interpretiert Peter Müller V.23 anders: Die „erfolgte Rede Jesu (Perfekt in V.23) setzt die Jünger als Adressaten der Rede in die Lage, in ihrer Gegenwart wachsam und aufmerksam für die Anzeichen der gegenwärtig schon möglichen Zukunft zu sein“<sup>575</sup>. In diesem Fall dient V.23 dem paränetischen Anliegen. Außerdem wird durch V.23 die Zuverlässigkeit der Vorhersagen unterstrichen und hat somit die Charakteristik einer Beteuerungsformel.

Eve-Marie Becker untersuchte die Endzeitrede unter *sprachlich-syntaktischen und grammatikalischen Aspekten* und kommt zum Schluss, dass der Evangelist nach V.14 zu verorten sei. Ein Schlüssel stellt dabei die Verwendung der ὅταν-Konstruktion in Mk 13,14 dar. Diese hat entweder eine eventuale oder iterative Funktion.<sup>576</sup> In Bezug auf die Verwendung von ὅταν in der Endzeitrede schreibt Becker: „Nur in Mk 13,4 wird in einem eventualen Sinne nach einem futurischen Geschehen gefragt. Alle anderen Belege zu ὅταν haben im Sinne von ‚jedesmal wenn‘ eine iterative Funktion. Unter Abzug der besonderen Funktion im Feigenbaum-Gleichnis verweisen daher alle übrigen ὅταν-Belege in 13,7.11.14 in einer Art Aufzählung auf Ereignisse, die in der Geschichte stattgefunden haben und sich wiederholen“<sup>577</sup>. Sie kommt daher zu dem Schluss: „Auf

572 HENGEL, Entstehungszeit, 25.

573 COLLINS, Mark, 608.

574 Vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 80f.

575 MÜLLER, Zeitvorstellungen, 222.

576 BECKER, Markus 13, 109.

577 BECKER, Markus 13, 110.

der Basis des vorliegenden Endtextes liegen diese in Geschichtsabläufen erzählten Ereignisse nicht in der Zukunft (Eventualis), sondern sie wiederholen sich in der Geschichte (Iterativus)<sup>4578</sup>. Weiter schreibt sie: „In Mk 13,14–23 wird also der Übergang von der geschichtlichen zur eschatologischen Zeit vorbereitet. Dieser Übergang vollzieht sich in drei Schritten: 13,14 selbst nennt das letzte der iterativ eintretenden Ereignisse, von dem eine temporale Folge (τότε) ausgeht, und leitet damit von der erzählten zurückliegenden Geschichte zur Gegenwart, besser: zur zuletzt erlebten Vergangenheit des Evangelisten über. Die gegenwärtige Erfahrungswelt der vorliegenden apokalyptischen Geschichtenerzählung ist also in V.14 eingeholt. Daran schließen sich Handlungsappelle an (Mk 13,15–20), die die Erzählung weiterer Ereignisfolgen zunächst unterbrechen und ein retardierendes Moment darstellen. Die mit den Appellen verbundenen Handlungen können auf der Basis des Endtextes bereits eingetreten sein<sup>4579</sup>. Becker bestimmt so Mk 13,5–14a als „iterative und zukünftig-inneregeschichtlich erzählte Ereignisfolge der vergangenen Geschichte“<sup>4580</sup>, Mk 13,14 als „Einsatzpunkt der zuletzt erlebten Geschichte auf der Ebene der Erzählung“<sup>4581</sup>, Mk 13,14b–23 als „davon abhängige Ereignisfolgen in der zuletzt erlebten Geschichte auf der Ebene der Erzählung“<sup>4582</sup> und Mk 13,24ff. als „zukünftig-endzeitliche Ereignisfolgen“<sup>4583</sup>.

Für Becker ist Mk 13,14 dabei „auf der Ebene des MkEv auf die Zerstörung und Entweihung des Tempels im jüdisch-römischen Krieg zu beziehen“<sup>4584</sup>. Für das endzeitliche Zeichen heißt dies, dass mit „dem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως [...]“ die Zerstörung und ggf. die Entweihung des Tempels – nämlich vielleicht in der Form eines römischen Siegesopfers im Heiligtum – gemeint [ist]<sup>4585</sup>. Die Schlussfolgerungen von Becker sind aber nicht zwingend. Hinzuweisen ist auf die Analyse von Peter Müller, der ebenfalls von sprachlich-syntaktischen und grammatischen Beobachtungen ausgeht, aber zum Schluss kommt, dass Markus

578 BECKER, Markus 13, 110.

579 BECKER, Markus 13, 112.

580 BECKER, Markus 13, 115.

581 BECKER, Markus 13, 115.

582 BECKER, Markus 13, 115.

583 BECKER, Markus 13, 115.

584 BECKER, Markus 13, 109.

585 BECKER, Markus 13, 113; vgl. auch Grundmann: „Mit der construction ad sensum (βδέλυγμα neutr. ἐστηκότα masc.) könnte dann der für die Tempelzerstörung verantwortliche Feldherr, der nachmalige Kaiser Titus, gemeint sein“ (GRUNDMANN, Markus, 358).

textlich vor V.14 zu verorten ist. Zwar erkennt auch er, dass sich Mk 13,24–27 zeitlich abhebt und ausdrücklich auf die Zukunft ausgerichtet ist.<sup>586</sup> Müller sieht aber im Abschnitt Mk 13,5–23 eine differenzierte Zeitstruktur. Zur Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Mk 13,14 und dem Standpunkt des Evangelisten macht er folgende Ausführungen: Es sind „mehrere Imperative festzustellen, die meisten von ihnen im Aorist. Der Imp. Aor. hebt die momentane Aktionsart hervor. Diese Beobachtung trifft sich mit der Wendung im Konj. Aor. ὅταν δὲ ἴδῃτε V.14. Sie gehört sinngemäß als Protasis zu den verschiedenen bis V.16 folgenden Imperativen hinzu: Wenn ein bestimmtes Ereignis eintritt und sichtbar wird (V.14a), sind bestimmte Konsequenzen zu ziehen. Προσεύχεσθε in V.18 betont demgegenüber wieder stärker den durativen Aspekt: Man soll (anhaltend) darum beten, dass dieses Ereignis nicht in den Winter falle. Das Futur in VV.19f. hält fest, dass die Zeit, in der dies geschieht, zukünftig ist“<sup>587</sup>. Die Wendung ὅταν δὲ ἴδῃτε in V.14 verweist für ihn damit auf ein initiiertes Ereignis, welches noch in der Zukunft liegt. Für den Zeitvorstellung der Endzeitrede bedeutet dies: „Es gibt aber auch eine Zukunft, die bereits in der Gegenwart eintreten kann, die gewissermaßen in die Gegenwart hineinreicht. In dieser gegenwärtigen schon möglichen Zukunft wiederum gibt es Ereignisse, mit denen wiederholt zu rechnen ist (VV.5–8; 9–13; 21–23), die eine längere Zeitspanne bestimmen und deshalb andauernde Aufmerksamkeit, Wachsamkeit und einen langen Atem erfordern [...]. Es wird aber auch ein bestimmtes Ereignis geben, das punktuell eintritt und dann ebenfalls bestimmte Verhaltensweisen notwendig macht (VV.14ff.). Ob nun dieses bestimmte Ereignis oder jene vielfachen, sie sind alle relational gefasst und bleiben mit ihren verschiedenen Zeitsignalen in der Schwebe. Sie weisen in eine gegenwärtig schon mögliche Zukunft [...] und unterscheiden sich damit grundlegend von der absoluten Zukunftsansage in VV.24–27.“<sup>588</sup> Die Argumente, die sich aus der sprachlich-syntaktischen Analyse ergeben, müssen als nicht eindeutig bewertet werden. Es muss daher nach weiteren Ansätzen zur Klärung gesucht werden.

Für eine Verortung des Evangelisten vor den Ereignissen, die in V.14 geschildert werden, lässt sich anführen, dass der Spannungsbogen der endzeitlichen Geschichtsdarstellung in V.14–20 textpragmatisch seinen Höhepunkt erreicht. So wird hier das entscheidende endzeitliche Zeichen gegeben und mit diesem eindringlich zur Flucht aufgefordert.

586 Vgl. MÜLLER, *Zeitvorstellungen*, 219.

587 MÜLLER, *Zeitvorstellungen*, 216f.

588 MÜLLER, *Zeitvorstellungen*, 219.

„Die Flucht“, so schreibt Joachim Gnilka, „zu der das Ereignis die Leser zwingt, legt nahe, dass es ein zukünftiges ist. Da ihm der entscheidende Charakter des Zeichens zukommt, ist sein noch in der Zukunft liegendes Eintreffen unausweichlich“<sup>589</sup>. Ähnlich beurteilt Gerd Theißen V.14: „In der Tat weisen die Ereignisse von 13,14ff. an Merkmale auf, die nur bei echt zukünftigen Geschehnissen vorstellbar sind. So steht noch nicht fest, zu welcher Jahreszeit die große Drangsal eintritt. Sonst wäre die Aufforderung sinnlos, man solle darum beten, daß sie nicht in den Winter falle (V.18) [...] Ferner haben die Ereignisse ab V.14 eine kosmische Dimension: Sie übertreffen alle Notsituationen seit Anfang der Schöpfung“<sup>590</sup>. Gerade die Eindringlichkeit dieser Paränese spricht für eine Verortung des Markus vor V.14. Denn hier liegt das paränetische Hauptgewicht der Endzeitrede. Damit kommt in V.14–20 die pragmatische Funktion der Endzeitrede als Testament am deutlichsten zum Tragen. Daneben muss die Stellung dieser Geschichtsetappe beachtet werden: Ihr folgt mit dem Erscheinen des Menschensohnes eine kategorial andere Zeit. Würde also Markus im Rückblick auf V.14ff. schreiben, so hätte er sich selbst widerlegt, da das Kommen des Menschensohnes nicht eingetroffen wäre.<sup>591</sup> Ein weiteres Argument für eine Verortung vor V.14 könnte sich auch aus der Wendung βδέλυμα τῆς ἐρημώσεως selbst ergeben. So weist für Hahn der unbestimmte Charakter des letzten Zeichens auf ein zukünftiges Geschehen: „Das βδέλυμα τῆς ἐρημώσεως ist für ihn [den Evangelisten: SZ] ein noch bevorstehendes rätselhaftes Geschehen, dessen genaue Erscheinungsform unbekannt ist“<sup>592</sup>.

Fasst man die Argumente zur textlichen Verortung des Evangelisten zusammen, so ergibt sich folgendes: Die These, dass Markus nach V.14 zu verorten sei und der Evangelist mit dem „Greuel der Verwüstung“ auf die Tempelzerstörung anspielt, scheint wenig plausibel. Die behaupteten Anspielungen in Mk 13,14–20 auf den jüdischen Krieg sind nicht eindeutig und werden von zahlreichen Wissenschaftlern zurückgewiesen. Die sprachlich-syntaktische Analyse liefert zwar Argumente für diese These, diese sind aber nicht zwingend. Der Befund kann auch anders interpretiert werden. Ferner steht die These, dass der Evangelist auf Mk 13,14–20 zurückblickt, in Spannung zur Charakterisierung der Endzeitrede als Testament, da gerade die eindringlichste Paränese schon

589 GNILKA, Markus II, 195

590 THEISSEN, Lokalkolorit, 140f.

591 Vgl. DSCHULNIGG, Zerstörung, 169.

592 HAHN, Parusie des Menschensohnes, 255; ähnlich Hengel: „Das in Mk 13,14 ausgesprochene Ereignis ist so noch nicht eingetreten“ (HENGEL, Entstehungszeit, 30).



in der Vergangenheit liegen würde, die pragmatische Funktion des Testaments aber in die Zukunft ausgerichtet ist. Ein weiteres Problem stellt die Näherbestimmung des Greuels als „stehend“ dar, da sich dies nicht recht in die Situation eines zerstörten Tempels einpasst. Schwierig erscheint mir auch die Formulierung ὅπου οὐ δεῖ, da in dieser umständlichen lokalen Näherbestimmung der Tempel umschrieben, oder gar vermieden wird. Dabei stellt sich die Frage, warum der Evangelist eine Umschreibung bzw. Vermeidung wählte.

Die textliche Verortung des Evangelisten muss daher so beurteilt werden, dass sich dieser vor den in Mk 13,14–27 beschriebenen Ereignissen befindet und dass er das Greuel der Verwüstung und das Wiederkommen des Menschensohnes noch erwartet. Gleichzeitig erscheint eine Deutung, die Mk 13,14 mit der Tempelzerstörung in Verbindung bringt, als nicht plausibel.

## 8.7 Ertragssicherung

Aus der *Strukturanalyse* hat sich gezeigt, dass Mk 13 wesentlich von der Zweiteilung (Mk 13,1f. und Mk 13,3–37) bestimmt ist. Dabei wird deutlich, dass sich zwischen den beiden Szenen ein ambivalentes Verhältnis ergibt: Zwar gibt es eine klare szenische Abgrenzung zwischen beiden, auf der anderen Seite aber ist Mk 13,1f. eng mit der Endzeitrede Mk 13,3–37 verbunden. Die Doppelfrage der Jünger nach den Zeiten und Zeichen korrespondiert mit der Zweiteilung der Endzeitrede in V.7–27, in welchem die Frage nach den endzeitlichen Zeichen thematisiert wird, und in V.28–37, in welchem die Frage nach den Zeiten eine Antwort findet. Die Darstellung der endzeitlichen Ereignisse entspricht dem apokalyptischen Zwei-Äonen-Schema. Es ist klar in drei Etappen, die dem apokalyptischen Schema folgen, strukturiert. Der endzeitlichen Darstellung werden drei paränetische Teile beigelegt. Dabei nimmt die Warnung vor Verführung eine große Präsenz ein. Das Eingreifen des Göttlichen in die Geschehnisse trennt die dritte Etappe „Äonenwende“ (V.24–27) von den ersten beiden Etappen ab. Ein wesentlicher Unterschied besteht dabei in den vorstellten menschlichen Handlungsmöglichkeiten, der in den ersten beiden Etappen (V.5b–13 und V.14–20) noch gegeben ist. In der letzten Etappe (V.24–27) kommen diese dagegen nicht mehr zum Tragen. Die Etappen „Anfang der Wehen“ (V.7f.) und „Höhepunkt der endzeitlichen Drangsal“ (V.14–20) sind katabatisch aufgebaut. Die nachdrückliche Aufforderung zur Flucht und die damit verbundene Emotionalität lässt die Darstellung der endzeitlichen



Etappe „Höhepunkt der endzeitlichen Drangsal“ (Mk 13,14–20) für den Rezipienten als besonders relevant erscheinen. Als Initial für diese endzeitliche Etappe dient das „Aufstellen des Greuels der Verwüstung“ in V. 14, dem eine erhöhte Aufmerksamkeit zukommt. Im Gegensatz zur geforderten Aktion war die erste Etappe von der Intention bestimmt, die Hörer zu beruhigen. Eine Besonderheit stellt die Parenthese  $\acute{\omicron}$  ἀναγινώσκων νοεῖτω dar, da hier der Evangelist die textinterne Welt verlässt und direkt mit dem Hörer/Leser kommuniziert.

Das leitende Thema des zweiten Teiles (V.28–37) ist die Frage nach den endzeitlichen Zeiten. Die Hauptaussage von V.28–37 besteht darin, dass genaue Zeitangaben nicht gemacht werden können und der daraus folgenden Aufforderung zur Wachsamkeit.

In der Beschäftigung mit der Frage nach der *Redaktion und Tradition* ergibt sich für das Tempelwort, dass Markus ein zweiteiliges Tempelwort mit den Inhalten Tempelzerstörung und Tempelwiederaufbau kannte, dieses aber als Falschaussage qualifizierte. Mk 13,1f. stellt insofern eine Schlüsselrolle dar, als dass hier nach dem Zeugnis des Markus das „wahre Jesuswort“ präsentiert wird.

Dass der Evangelist auf Material zurückgegriffen hat, ist sehr wahrscheinlich. Dies gilt neben dem Tempelwort auch für weitere Teile innerhalb der Endzeitrede. Dass aber der Evangelist Material lediglich nebeneinander stellte, scheint wenig plausibel. Vor allem die Aufnahme eines apokalyptischen Flugblattes, überzeugt wenig und stellt sich bei genauerer Betrachtung als haltlose Hypothese dar. Die strukturellen Besonderheiten sind damit nicht Resultat eines Nebeneinanders verschiedener vormarkinischer Texte, sondern auf die konzeptionelle Arbeit des Evangelisten zurückzuführen und damit für die Interpretation von Mk 13 inhaltlich relevant.

Anhand der *Gattungsanalyse* hat sich gezeigt, dass die Endzeitrede Elemente der Gattungen „Apokalypse“ und „testamentarischen Rede“ enthält. Konzeptionell positioniert der Evangelist die Endzeitrede als „testamentarische Rede“ an einer prominenten Stelle innerhalb des MkEv, wodurch sich eine Erhöhung der Markierungsdeutlichkeit intertextueller Signale innerhalb von Mk 13 ergibt. In ihrem Thema und Aufbau aber lässt sich die Endzeitrede als „Apokalypse“ charakterisieren.

Betrachtet man Mk 13 als textliche Einheit, so ergeben sich zahlreiche inhaltliche Besonderheiten. Mk 13,1f. ist in die Auseinandersetzung um das wahre Tempelwort (gegen die Lügenworte in Mk 14,58 & Mk 15,29) eingebunden. Mk 14,58 und Mk 15,29 unterscheiden sich dabei hauptsächlich in ihren apokalyptischen Motiven (Wiederaufbau des Tempels durch den Messias) von Mk 13,1f. Wichtig ist hier, dass der Evangelist

zwar die Vorhersage der Tempelzerstörung verteidigt, aber gegen die apokalyptische Aussage eines Wiederaufbaus durch den Messias polemisiert.

In diesem Zusammenhang ist das besondere Verhältnis zwischen Mk 13,1f. und der Endzeitrede Mk 13,3–37 auffällig. Wie schon erwähnt, sind beide Szenen durch die Doppelfrage der Jünger miteinander verbunden. Die Frage *πότε ταῦτα ἔσται*; bezieht sich eindeutig auf die Tempelzerstörung. Mit der Frage *τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα*; schließt sich die Frage nach der Endzeit an. Dies setzt einen apokalyptischen Horizont voraus. Die Doppelfrage hat so eine Brückenfunktion, indem sie die Tempelzerstörung mit der Endzeit in Verbindung bringt. Dass aber V.1f. und V.3–37 im Kontrast zueinander stehen, darauf verweisen nicht nur die Unterschiede im narrativen Rahmen. Vor allem das Motiv der Tempelzerstörung wird in beiden Teilen sehr unterschiedlich akzentuiert. V.1f. benennt klar die Tempelzerstörung. In der Endzeitrede aber taucht diese höchstens indirekt in der undeutlichen Aussage *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ* (V.14) als Umschreibung auf. Ob sich aber V.1f. und V.14 entsprechen, bleibt unklar. Das bedeutet: Die Tempelzerstörung provoziert zwar endzeitliche Fragen, wird aber von Jesus in der Darstellung der letzten Dinge nicht (klar) benannt.

Die Warnung vor Irrlehrern bzw. Verführern ist sowohl durch die exklusive Stelle (als erste Aussage Jesu zur Endzeit), als auch durch die Gestaltung als Dublette (V.5f. & V.21f.) stark repräsentiert. Die Irrlehrer treten in eschatologischen bzw. apokalyptischen Zusammenhängen auf. Dabei berufen sie sich auf die Autorität Jesu und verführen so zur Nachfolge. Weitere Indizien für das Profil der Irrlehrer lassen sich aus dem Kontext ableiten: Die beiden Fragen nach dem Zeitpunkt und nach dem Zeichen ziehen sich als Thema durch die gesamte Endzeitrede. Beides steht dabei in Beziehung zueinander, da die Zeichen auf die Zeiten hindeuten. In der Fiktion des Testaments warnt Jesus so vor falscher Deutung endzeitlicher Zeichen. Das wahre Zeichen wird in V.14 mit *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ* benannt. Die grammatikalische Inkongruenz unterbricht dabei den Rezeptionsfluss und erhöht so die Aufmerksamkeit. Inwieweit diese Konstruktion auch inhaltliche Aspekte transportiert, ist noch zu klären. Die Aufforderung zum Aufmerken an den Leser zeigt die Bedeutung von V.14 für die Rezipienten des MkEv. Für die letzte endzeitliche Etappe wird zur Flucht in die Berge, d.h. zur Sicherung des Lebens aufgefordert. Die Intention des Evangelisten (nämlich die Darstellung des wahren endzeitlichen Zeichens, der richtigen Zeit und den damit verbundenen richtigen

Handlungen) hat in V.14–20 seinen Höhepunkt. Sachlogisch legt sich nahe, dass der Evangelist das letzte Zeichen noch erwartet, so dass sein Standort vor V.14 zu vermuten ist. Dies ergibt sich vor allem daraus, dass die Paränese in V.14–20 ins Leere laufen würde, schriebe der Evangelist im Rückblick auf diese. Aber gerade in dieser Paränese scheint eine wesentliche Intention des Autors zu liegen.

Die Frage nach dem Wissen und die Zeit steht im zweiten Teil der Endzeitrede (V.28–37) im Mittelpunkt. Der Evangelist betont hier das Nichtwissen und verbindet dies mit der Aufforderung zur Wachsamkeit (V.33).

## 8.8 Synchrone Analyse von Mk 13

In den bisherigen Arbeitsschritten wurde Mk 13 analysiert in Blick auf die *Textgestalt* und die inhärente *Struktur*. In der Frage nach der *Tradition und Redaktion* wurde Mk 13 auf vormarkinisches Material untersucht. Durch die *Gattungsanalyse* konnte die Endzeitrede als „Apokalypse“ und „testamentarische Rede“ profiliert werden.

Nach diesen grundsätzlichen Perspektiven soll nun Mk 13 in der *synchrone Analyse* als strukturierte Größe untersucht werden. Dabei werden zwei Arbeitsschritte miteinander verbunden: Zum einen sollen Einzel-elemente und deren Beziehung innerhalb des Textes herausgearbeitet werden. Daneben soll zum zweiten ein besonderes Augenmerk auf die intertextuellen Anspielungen auf das Danielbuch gelegt werden. Dabei sollen die Bezüge, die für den intertextuellen Vergleich zwischen Mk 13 und dem Danielbuch wesentlich sind aufgezeigt werden. Die Differenzierung von Stocker („Intertextualität zwischen Zitieren und Thematisieren“) kann dabei helfen, erste Einblicke in die Gestalt der intertextuellen Beziehung zu gewinnen. Anhand der von Jörg Helbig erarbeiteten Unterscheidungen zur intertextuellen Markierung („Textsignale“) sollen die Textsignale formal untersucht werden.

In diesem Arbeitsschritt steht die formale Betrachtung der intertextuellen Beziehung zwischen Mk 13 und dem Danielbuch im Mittelpunkt. Eine ausführliche Auseinandersetzung und Interpretation der intertextuellen Beziehung soll in einem separaten Arbeitsschritt erfolgen.

### 8.8.1 Das Tempelwort (Mk 13,1f.)

V.1f. ist eine geschlossene Einheit, die aus einer Einleitung (V.1a) und einer Redeeinheit (V.1bf.) besteht. V.1f. stellt formal ein Apophthegma

dar.<sup>593</sup> Dieser Form ist „ein sehr stark kritischer Zug, der sich auf die Infragestellung geltender Werte und Würden richtet“<sup>594</sup>, zu eigen. Dabei haben Apophthegmen „eher eine sozial abgrenzende [...] Funktion.“<sup>595</sup>

In der Einleitung (V.1a) wird der narrative Rahmen durch eine Zeitangabe, die Benennung der Akteure und einer Ortsangabe näher beschrieben. Die Zeitangabe erfolgt in Form des Genitivus absolutus, wodurch eine zeitliche Nähe zur vorangegangenen Szene hergestellt wird. Das sich anschließende Gespräch macht implizit deutlich, dass ein Ort in Sichtweite des Tempels vorausgesetzt wird. Als Akteure treten Jesus – der sich durch das anaphorische Personalpronomen bestimmen lässt – und ein namenloser Jünger auf. Diese Personenbeschreibung ist im MkEv singular. Günther Harder urteilt, der Evangelist „liebt überhaupt die Nennung von Namen“<sup>596</sup>. Sollte dieses Urteil stimmen, so steht hier die Namenlosigkeit des Jüngers in Spannung zur Tendenz des Evangelisten. Die Personen stehen in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis zueinander. Das wird an der Personenbeschreibung εἰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ und der Anrede Jesu als διδάσκαλε deutlich. Das Gespräch besteht aus zwei Redeteilen (V.1b & V.2). In V.1b richtet ein Jünger das Wort an Jesus und weist ihn auf den Tempel hin. Dass sich die Aussage des Jüngers (ἴδε ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί) auf den Tempel beziehen muss, macht neben der Nähe der Elemente im Satz die Beschreibung des Tempels in anderen Quellen deutlich: „Wer nicht das Heiligtum in seiner Bauausführung בבנינו gesehen hat, der hat niemals einen Prachtbau בנין נפואר gesehen.“<sup>597</sup> Die Verwendung von τὸ ἱερόν statt ὁ ναός könnte darauf hinweisen, dass der gesamte Tempelkomplex gemeint ist;<sup>598</sup> womit sich auch der Plural ποταπαὶ οἰκοδομαί gut einfügt.<sup>599</sup> Der Jüngerspruch provoziert die Antwort Jesu, der dessen Wahrnehmung aufgreift (βλέπεις ταῦτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς;). Dabei steht die sich

593 Vgl. BRANDENBURGER, Markus, 14. Zur näheren Beschreibung von Apophthegma siehe BERGER, Gattungen, 142; ferner: BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition, 8–64.

594 BERGER, Gattungen, 142.

595 THEISSEN, Lokalkolorit, 124.

596 HARDER, Geschichtsbild, 71.

597 Vgl. im Talmud bBB 4a (Text auch im: BILLERBECK, Kommentar I, 944). Auch Flavius Josephus schwärmt: „Auf diesen großartigen Unterbauten standen übrigens auch Bauwerke, die eines solchen Fundamentes würdig waren. [...] Das kostbare Material dieser Hallen, wie auch dessen Politur und das harmonische Gefüge boten ein gar seltenes Schaustück“ (Bell V 190f.); vgl. Tacitus, der von einem unermesslich reichen Tempel spricht (Hist V, 8).

598 Zum Unterschied zwischen ναός und ἱερόν siehe: BORSE, ναός, Sp. 1123.

599 Vgl. LAMBRECHT, Redaktion, 71.

anschließende Ankündigung der Tempelzerstörung (οὐ μὴ ἀφ᾽εθῆ ὡς λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῆ) im Kontrast zur Jüngeraussage, da der Wahrnehmung des Prachtbaus unvermittelt die Prophezeiung seiner Zerstörung folgt.<sup>600</sup> Durch die Wiederaufnahme des Wortes λίθος wird zwischen den Redeteilen eine enge Verzahnung hergestellt. Die Wortkombination λίθος ἐπὶ λίθον könnte in seiner wörtlichen Entsprechung auf Hag 2,15 anspielen, worauf schon hingewiesen wurde. Gibt es dabei tatsächlich eine intertextuelle Bezugnahme, so würde die Vorhersage der Tempelzerstörung im Kontrast zum Tempelaufbau in Hag 2,15 stehen.

Die Zukunftsaussage qualifiziert V.2 als Vaticinium.<sup>601</sup> Durch die Voraussage der Zukunft wird das geweissagte Ereignis als determiniert dargestellt. Das Ereignis gehört somit zu einer geordneten und gelenkten Geschichte. Klaus Berger verweist auf die pragmatischen Funktionen der Vaticinien: Zum einen erhöhen eingetroffene Vorhersagen „die Glaubwürdigkeit ihrer Verkünder auf für das noch nicht Eintreffene“<sup>602</sup>. Ferner liegt ihre Bedeutung „für die frühchristlichen Gemeinden [...] (sieht man von den Reflexionszitate ab) insgesamt darin, Leiden zu bewältigen. Denn wenn Gottes prophetische Boten um die Versuchungen und Schrecknisse wissen, können Gottes Herrsein und das Heil der Gerechten nicht durch diese dunkle Zeit aufgehoben sein, kann dieses alles nur der mühsame Weg zum Reich sein, über den Gott auch Herr ist“<sup>603</sup>. Durch die Geschichtskonstruktion einer gelenkten Ereignisabfolge wird so auch die eigene (Geschichts-)Lage auf dem Hintergrund eines übergeordneten Geschichtsablaufes verstehbar und ertragbar, was stabilisierend und orientierend wirkt.<sup>604</sup>

Auffällig ist an Mk 13,1f., dass nur die Tempelzerstörung, nicht aber dessen Wiederaufbau angekündigt wird. Auf diese Besonderheit vor allem in Bezug auf die Überlieferung in Joh 2,18–22 wurde schon hingewiesen (vgl. „Redaktion und Tradition“). Dies ist um so erstaunlicher, als dass die Vorstellung eines Neubaus des Tempels in der apokalyptischen Literatur bezeugt ist und dort einen festen Platz einnimmt.<sup>605</sup> Als Beispiel kann hier auf äthHen 90,28f. verwiesen werden. Dort heißt es:

600 Vgl. LAMBRECHT, Redaktion, 72.

601 Vgl. BERGER, Formen, 347–352.

602 BERGER, Formen, 347.

603 BERGER, Formen, 348.

604 Vgl. BERGER, Formen, 347f.

605 Vgl. Jes 54,11–17; Hag2,7; Tob 13,17; Bar 5,1–9; äthHen 61,8; 90,28f.; 91,13–36; Jub I,17,27–29; TestXIIIDan5,12; 4Esr7,26; 13,36; ApcBar(syr)3,4; 6,9; 32,2–4; Offb.21,2.10 (vgl. BILLERBECK, Kommentar III, 795f.).

<sup>28</sup> Und ich stand auf, um zu schauen, bis er jenes alte Haus entfernte, und man schafft alle Säulen und alle (Holz)Balken hinaus, und aller Zierat (= alle kostbaren Geräte?) dieses Hauses wurde mit ihm entfernt, und man schaffte es hinaus und legte es an einem Ort im Süden des Landes nieder.

<sup>29</sup> Und ich schaute, bis der Herr der Schafe ein neues Haus brachte, größer und höher als jenes erste, und er stellte es an den Ort des ersten, das entfernt worden war. Und alle seine Säulen (waren) neu und sein Zierat neu und größer als bei jenem ersten alten, das man hinausgeschafft hatte. Und alle Schafe (waren) darinnen.

Auffällig sind hier die qualitative Steigerung des neuen Tempels und seine zentrale Stellung als „Sammelort“ bzw. „Wohnung“ für die Erwählten. Der Tempel hatte somit auch in der Heilszeit eine große Bedeutung.<sup>606</sup> Die Idee eines endzeitlichen Tempels zeigt sich auch in den Qumranschriften. So steht in der sogenannten Tempelrolle (11Q):

Und ich werde auf Weltzeit für sie (da) sein und ich wohne ein bei ihnen auf Weltzeit und immerdar. Und ich werde mein [Hei]ligtum mit meiner Herrlichkeit heiligen, da ich einwohnen lasse über ihm meine Herrlichkeit bis zum Tag der Schöpfung, an dem ich mein Hei[l]igtum (neu schaffen werde, um es mir (für) allezeit einzurichten entsprechend dem Bund, den ich mit [Jak]ob in Bethel geschossen habe. (11Q19,29, 7–10)<sup>607</sup>

Im MkEv ist Mk 13,1f. intratextuell eng mit Mk 14,58 verbunden. Aus Mk 14,58 lässt sich durch die Gegenüberstellung des zerstörten Tempels als *χειροποιήτος* und des wiederaufgebauten mit *ἀχειροποιήτος* plausibel machen, dass der Evangelist die apokalyptische Vorstellung eines Neubaus des Tempels kannte.<sup>608</sup> Auch die Idee eines Wiederaufbaus des Tempels durch den Messias lässt sich gut in der Anklage in Mk 14,58 wiederfinden: „Wir haben gehört, wie er sagte: Ich werde [...] nach drei Tagen werde ich einen anderen, nicht von Händen gemachten Tempel, bauen.“ Dem Evangelist war somit die apokalyptische Tradition eines endzeitlichen Tempels, der durch den Messias aufgerichtet wird, bekannt.<sup>609</sup> Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang die schon her-

606 Dies belegen auch die Zeugnisse aus Qumran (vgl. 11Q18 Frg.19; 11Q19, 29).

607 Übersetzung nach: MAIER, Tempelrolle, 131f.; vgl. auch 4Q174 Kol III 2–9; 11Q18 Frg.19.

608 Vgl. GRUNDMANN, Evangelium, 412f. SCHMITHALS, Markus, 667–669; LOHMEYER, Markusevangelium, 327; vgl. Gnlika, Markus, 280; LANE, Gospel, 534f.; vgl. COLLINS, Mark, 701–703.

609 Die Vorstellung, dass der Neubau des Tempels dabei durch den Messias erfolgt, ist

ausgearbeitete Dynamik, durch welches der Evangelist wahres Jesuswort (Mk 13,1f.) und falsches Lügen- bzw. Spottwort (Mk 14,58 & Mk 15,29) gegenüberstellt. Dabei scheinen zwei Akzente im Mittelpunkt zu stehen: Die Frage nach dem Wiederaufbau des Tempels und nach der Rolle Jesu (bei Tempelzerstörung & Wiederaufbau). Die passive Formulierung in Mk 13,2 lässt darauf schließen, dass für den Evangelisten Jesus nicht die Ursache für die Tempelzerstörung ist. Ferner zeigt die eingliedrige Struktur, in der nur von der Zerstörung gesprochen wird, dass von einem Wiederaufbau des Tempels nicht ausgegangen wird. Da ein Neubau des Tempels durch Jesus als den Messias im MkEv nicht erwähnt wird, steht das MkEv so in Spannung zur apokalyptischen Tradition. Diese wird durch die Ankündigung der Tempelzerstörung an prominenter Stelle, nämlich zu Beginn der Endzeitrede (Mk 13,1f.), verstärkt.

### 8.8.2 Intertextueller Vergleich: Das Tempelwort (Mk 13,1f.)

Explizite Bezugnahmen auf das Danielbuch im Tempelwort sind in diesen beiden Versen sehr gering. Ein Signal könnte das Auftreten eines nichtidentifizierte Jüngers (εἰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ) darstellen, welches korrespondiert mit dem φελμουני / translit.: פֶּלְמוּנִי (Dan 8,13), was man am besten mit „Soundso“ bzw. „N.N.“ übersetzt.<sup>610</sup> Dieser Phelmuni des Danielbuches fragte nach den Zeiträumen des aufgehobenen Brandopfers und der Verwüstung des Heiligtums. Die Verbindung zwischen dem „Soundso“ und dem Thema der Tempelzerstörung hat damit eine Entsprechung in Mk 13,1f. Dennoch ist der nichtidentifizierte Jünger (εἰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ) eher als schwaches Signal für einen intertextuellen Verweis auf das Danielbuch einzuschätzen, welches nur durch die massiven Anspielungen in Mk 13 in den Blick kommt.

David du Toit erkennt noch im generellen Thema von Mk 13,1f. einen intertextuellen Bezug: „Wahrscheinlich ist schon mit der Weissagung der Tempelzerstörung in V.2 eine Bezugnahme auf das Danielbuch gegeben“<sup>611</sup>. Du Toit führt die inhaltliche Parallelen als Argument für seine Folgerung an: „In der Septuaginta-Fassung des Danielbuches

---

auch im Targum T'jes 53,5 belegt. Dort heißt es: „Und er [der Messias; Anm. SZ] wird das Heiligtum bauen, das durch unsere Schulden entweiht (und) durch unsere Sünden preisgegeben worden war; und durch seine Unterweisung wird der Friede groß sein über uns, und wenn wir uns um seine Worte sammeln, werden unsere Schulden vergeben werden“; vgl. auch 4Esr 13,36; vgl. Sib 5,420–428. Zum Motiv des Wiederaufbaus des Tempels siehe: ADNA, Stellung zum Tempel, 50–89.

610 Vgl. ENGEL/NEEF, Daniel, 1451.

611 DU TOIT, Danielrezeption, 61.



ist mehrfach explizit von der Verwüstung des Tempels die Rede<sup>612</sup>. Als Referenzstellen kommen hier Dan 8,11–13, Dan 9,26 und eventuell Dan<sup>LXX</sup> 11,24 (Verwüstung der Stadt) in Frage.<sup>613</sup> Allen diesen Stellen ist das Thema der zukünftigen Zerstörung des Tempels gemeinsam. Die Vorhersage der Tempelzerstörung hat somit Parallelen zum Danielbuch. Diese Parallelität ist aber als Indiz für einen intertextuellen Bezug sehr schwach. Dabei ist außerdem zu beachten, dass sich Mk 13,1f. nicht eindeutig einem Referenztext zuordnen lässt.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass der Evangelist, betrachtet man die Gesamtkonzeption des Danielbuches, entscheidend von der Darstellung des Tempels abweicht: Im Danielbuch wird zwar ein Zerstörungsakt geschildert, aber dieser ist nicht endgültig. So fragt der ominöse Phelmuni in Dan 8,13f. nach dem Ende der Verwüstung. Als Antwort wird auf eine Reinigung des Heiligen nach 2300 Tagen verwiesen. In Dan 9,27 wird das endzeitliche Zeichen „Greuel der Verwüstung“ auf den Tempel gegeben (Dan<sup>LXX</sup>: ἐπὶ τὸ ἱερόν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται)<sup>614</sup>. Ähnlich auch Dan 11,31, in welcher von der Verunreinigung des Heiligtums gesprochen wird. Die in Dan 11,45–12,1 berichtete Belagerung des „heiligen Berges des Wohlgefallens“ (Dan<sup>LXX</sup>: ὁ ὄρος τῆς θελήσεως τοῦ ἀγίου; Dan<sup>MT</sup>: שֶׁרָקַב־צַב־הַר) endet mit dem Heranziehen Michaels und der Vernichtung des Belagerers. Von einer endgültigen Zerstörung des Tempels ist hier nicht die Rede. Mit der Vorhersage einer endgültigen Tempelzerstörung in Mk 13,1f. steht der Evangelist damit in Spannung zum Danielbuch. Diese Haltung wird sich auch noch im weiteren Verlauf der Endzeitrede zeigen.

### 8.8.3 Die Schülerfrage (Mk 13,3f.)

V.3 stellt gegenüber V.1f einen szenischen Neueinsatz dar. Mit dem Ölberg (τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν) wird der Ort des Geschehens benannt. Diese Ortsangabe findet sich ebenfalls in Mk 11,1 (hier im Zusammenhang mit dem Einzug Jesu in Jerusalem) und in Mk 14,26 (verbunden mit Voraussagen zur bevorstehenden Zukunft). Kompositorisch bildet der Ölberg somit „den zentralen topographischen Fluchtpunkt, von dem das Wirken Jesu in Jerusalem ausgeht und in den die Passionsgeschichte

612 Du Torr, Danielrezeption, 61.

613 In Dan<sup>LXX</sup> 4,19 und Dan 9,16.18 wird zwar ebenfalls von der Zerstörung des Tempels gesprochen, allerdings wird hier auf die Ereignisse von 584 v. Chr. zurückgeschaut.

614 Dan<sup>MT</sup> bringt dagegen **על כנף** („auf den Flügeln von“).



mündet<sup>615</sup>. Darüber hinaus könnten sich mit dem Ölberg inhaltliche Aspekte verbinden: Joachim Gnilka verweist auf den „einmaligen Blick [den man vom Ölberg aus] auf den Tempelbezirk besitzt“<sup>616</sup>. Eine andere Deutung schlägt Lambrecht vor: So könnte die Ortsangabe durch „eine Erinnerung, nach der Jesus kurz vor dem Leiden eine eschatologische Rede auf dem Ölberg hielt“, begründet sein.<sup>617</sup> Dagegen betont Walter Grundmann den symbolischen Charakter des Ölberges: „Dass diese entscheidende Belehrung [...] ‚gegenüber dem Tempel‘ auf dem Ölberg stattfindet, ist deshalb bedeutungsvoll, weil nach Sach.14,4 am Ölberg die eschatologischen Ereignisse beginnen“<sup>618</sup>.

Die adverbiale Näherbestimmung κατέναντι τοῦ ἱεροῦ nimmt mit dem Verweis auf den Tempel lokal und inhaltlich auf V.1f. Bezug und verklammert beide Szenen miteinander. Eine temporale Näherbestimmung fehlt, sodass die Zeit unbestimmt bleibt. Die Textanordnung lässt allerdings eine vom Autor intendierte chronologische Nähe beider Szenen erwarten. Das Personalpronomen in der Genitivus-absolutus-konstruktion verweist auf Jesus in V.1f. zurück. Vier namentlich genannte Jünger (Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas) geben mit einer Doppelfrage den Impuls für die Jesusrede. Die Rede ergeht an ausgewählte Jünger; der Jüngerkreis wird dadurch geschieden. Die Beschreibung der Rede als privat (κατ’ ἰδίαν) rückt die Rede in die Nähe der Geheimlehre.<sup>619</sup> In der Konstruktion von Mk 13 werden dabei Öffentlichkeit/Tempelwort und Jüngerkreis/Endzeitrede einander zugeordnet.<sup>620</sup> Für Hans Conzelmann bedeutet dies: „Das Wort über den Tempel ist in der Öffentlichkeit gesprochen und als Problem charakterisiert. Die

615 BECKER, Markus 13, 106.

616 GNILKA, Markus, 183.

617 LAMBRECHT, Redaktion, 91

618 GRUNDMANN, Markus, 259f.; vgl. dazu auch den Bericht Flavius Josephus über einen Zauberer aus Ägypten: „Um diese Zeit kam auch ein Mensch aus Ägypten nach Jerusalem, der sich für einen Propheten ausgab und das gemeine Volk verleiten wollte, mit ihm auf den Ölberg zu steigen [...]. Dort, sagte er, wolle er ihnen zeigen, wie auf sein Geheiß die Mauern Jerusalems zusammenstürzten, durch welche er ihnen dann einen Eingang in die Stadt bahnen würde“ (Ant XX 8, 169 ; vgl. Bell II 262).

619 Vgl. Conzelmann: Markus lässt „in der rahmenden Szene Öffentlichkeit und Esoterik hart aufeinanderstoßen“ (CONZELMANN, Geschichte, 213).

620 Dass die Prophezeiung der Tempelzerstörung in Mk 13,1f. vom Evangelisten tatsächlich als ein Wort in der Öffentlichkeit stilisiert wurde, legt sich auch aus der intratextuellen Verbindung zu Mk 14,58 nahe.

Lösung erfährt dann die Gemeinde, die hier durch die vier Fragenden und Hörenden repräsentiert ist<sup>621</sup>.

Die Unterscheidung zwischen Personengruppen ist im MkEv nicht ungewöhnlich; etwa die Trennung zwischen Volk und Jüngern (vgl. Mk 4,10; 8,27 u. ö.). Die Unterscheidung innerhalb des Jüngerkreises aber ist ungewöhnlich (nur noch in Mk 9,2 und Mk 14,33). Möglich ist, dass die Aussonderung inhaltliche Aspekte transportiert. So sind diese vier Jünger im MkEv herausgehobene Akteure: So wird die Berufung dieser vier Jünger zu Beginn des Evangeliums erzählt (Mk 1,16–20). Durch die Auswahl der vier Jünger wird somit ein konzeptioneller Bogen zum Anfang der Jesusverkündigung geschlagen.<sup>622</sup> Dass Petrus, Jakobus und Johannes in den Augen des Evangelisten ein besonderer Status zukommt, zeigt sich daran, dass diese mit Beinamen in der Apostelliste benannt werden (Mk 3,16–18). Diese drei gehen mit Jesus in das Haus des Jairus (Mk 5,37), sind Zeuge der Verklärung (Mk 9,2) und bleiben in Gethsemani an der Seite Jesu (Mk 14,33). Drei der vier in Mk 13 ausgewählten Jünger haben somit im MkEv eine Sonderstellung.<sup>623</sup> Dass der Evangelist diese vier Jünger als Protagonisten auftreten lässt, könnte daher seinen Grund in der überlieferten Sonderstellung dieser Jünger haben. Eine andere Deutung schlägt Eve-Marie Becker vor: „Die Vierzahl könnte mit dem Charakter der Endzeitoffenbarung in Zusammenhang stehen, der durch die ‚vier Winde‘ in V.27 wiederaufgenommen wird.“<sup>624</sup> Inhaltliche und konzeptionelle Überlegungen widersprechen sich dabei aber nicht.<sup>625</sup>

Die Prophezeiung der Tempelzerstörung (V.1f.) provoziert die Doppelfrage der Jünger (V.4). Die erste Teilfrage *πότε ταῦτα ἔσται*; bezieht sich – durch *ταῦτα* angezeigt – direkt auf die Vorhersage der Tempelzer-

621 CONZELMANN, *Geschichte*, 213.

622 Vgl. DSCHULNIGG, *Sprache*, 406.

623 Dies auf eine „bewahrte Tradition, eine historische Tatsache und eine Gewohnheit Jesu“ (LAMBRECHT, *Redaktion*, 83) zurückzuführen ist nur eine Erklärung. Möglich wäre auch eine Erinnerung an die Sonderstellung dieser Jünger in der Geschichte der urchristlichen Gemeinde.

624 BECKER, *Markus 13*, 102.

625 Dennoch bereitet die Aussonderung dieser vier Jünger Probleme, da der Evangelist eine Sonderstellung sonst nur von den drei Jüngern (Petrus, Jakobus und Johannes) überliefert. Lambrecht schreibt: „Es ist aber nicht ganz verständlich, weshalb er [der Evangelist] vier Apostel nannte und z. B. nicht die gewohnten drei. [...] Warum treffen wir [...] diese vier nicht auch in Gethsemane und auf dem Tabor?“ (LAMBRECHT, *Redaktion*, 85); er folgert: „Nur die vier Namen machen Schwierigkeiten und finden keine ganz befriedigende Erklärung“ (LAMBRECHT, *Redaktion*, 85).

störung in V.2. Dieser Frage schließt sich die Frage nach dem Zeichen (τί τὸ σημεῖον;) an. Das Zeichen wird mit dem Nebensatz ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα näher bestimmt. Durch die Wiederaufnahme von ταῦτα werden die beiden Jüngerfragen (Mk 13,4) miteinander verbunden und bilden damit einen Fragekomplex, der von der Tempelzerstörung ausgeht, aber durch ταῦτα πάντα in V.4b eine Öffnung erfährt. Beide Fragen lassen sich nicht vereinheitlichen, sondern zielen in unterschiedliche Richtungen. So ist V.4a temporal ausgerichtet, V.4b aber auf ein zu erkennendes Objekt. Auch hat die Frage nach dem Zeichen eine eschatologische Qualität. Jan Lambrecht folgert daraus: „Obwohl mit ταῦτα von V.4a die Ausweitung der Schau schon beginnt, bleibt doch der Blick in etwa noch auf das Logion von V.2 gerichtet. Es ist vor allem V.4b, der sich auf V.5ff. ausrichtet. Somit ist auch V.4 Übergang, diesmal von der engeren Tempelperspektive zum gesamten Prozess der Endzeit.“<sup>626</sup>

#### 8.8.4 Intertextueller Vergleich: Die Schülerfrage (Mk 13,3f.)

Die Rede Jesu richtet sich an vier ausgewählte Jünger. Die Deutung der Auswahl der Jünger (Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas) bereitet Schwierigkeiten. Vielleicht ist die Vierzahl in Mk 13,3 aus der Rahmen-erzählung des Danielbuches (Dan 1,4–24a; 2,49) motiviert. Dort wird von den vier Juden Daniel, Ananias, Misael und Azarias, die an den babylonischen Königshof gekommen sind berichtet. Schwierig ist allerdings, dass im Fortgang der Erzählung Daniel Empfänger der Visionen und Deutungen wird. Seine drei Mitstreiter treten in der Erzählung vom Feuerofen (Dan 3) nochmals in den Mittelpunkt und werden dann nicht mehr erwähnt. Sollte der Evangelist tatsächlich hier eine Anspielung vornehmen, so sind die Jünger Jesu aber eher als Antitypen zu den vier Freunden am königlichen Hof zu verstehen, die als „jung, fehlerlos, gut aussehend, mit aller Weisheit vertraut, schreibkundig, weise und stark“ (Dan 1,4) charakterisiert werden. Im Gegensatz dazu erscheinen die Jünger im MkEv durchaus in einem kritischen Licht (vgl. Mk 8,32f.; 9,18; 14,66–72).

Eine eindeutige intertextuelle Markierung stellt die Frage der Jünger in Mk 13,3f. dar, in der diese nach endzeitlichen Zeiten (πότε ταῦτα ἔσται;) und Zeichen (τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα;) fragen. Diese Doppelfrage der Jünger hat deutliche thematische Anklänge an das Danielbuch, so fragt – wie schon erwähnt – in Dan

626 LAMBRECHT, Redaktion, 88; vgl. PESCH, Naherwartung, 100.

8,13 ein Phelmuni nach zeitlichen Abläufen. Darüber hinaus findet sich in Dan 12,5f. diese Frage im Mund einer Person, die in Leinen gekleidet ist: Auffällig ist die sprachliche Nähe zwischen Mk 13,4 und Dan 12,6f. Dort heißt es:

Und ich [Daniel] hörte den, der mit den Leinengewändern angetan war, der oberhalb des Wassers des Flusses (stand): Bis zum Ende der Zeit! Und er erhob die Rechte und die Linke zum Himmel und schwor beim bis in die Ewigkeit lebenden Gott: In einer Zeit und Zeiten und einer halben Zeit (wird) das Ende der Hände der Freilassung des heiligen Volkes (sein), und alle diese (Dinge) werden beendet werden.

(ὡμοσε τὸν ζῶντα εἰς τὸν αἰῶνα θεὸν ὅτι εἰς καιρὸν καὶ καιροῦ καὶ ἡμῖς καιροῦ ἢ συντέλεια χειρῶν ἀφέσεως λαοῦ ἁγίου καὶ συντελεσθήσεται πάντα ταῦτα)

Es fällt die thematische Übereinstimmung zwischen der Jüngerfrage in Mk 13,4 und Dan 12,7 auf: In beiden ist das Thema der endzeitlichen Zeit zentraler Inhalt. Darüber hinaus lässt sich eine Übereinstimmung in der Wörtlichkeit (συντελ\* πάντα ταῦτα) feststellen, die als Zitat gewertet werden kann. Die Unterschiede in der verwendeten Verbalform (in Dan<sup>LXX</sup> 12,7: Futur Indikativ Passiv; und in Mk 13,4: Präsens Infinitiv Passiv) ist für David du Toit dabei „der veränderten Syntax in Mk 13,4 (ὅταν μέλλῃ) geschuldet. Da ἔσται in der Protasis als Hauptverb vorauszusetzen ist, handelt es sich indes semantisch gesehen auch in Mk 13,4 um eine futurische Aussage, so dass Äquivalenz vorliegt“<sup>627</sup>.

Durch die Zitation und die thematische Parallele, nämlich die Frage nach den endzeitlichen Ereignissen, wird so dem Rezipienten ein erster eindeutiger Hinweis auf das Danielbuch als Intertext gegeben. Um diesen intertextuellen Bezug zu identifizieren, wird dabei vom Leser erwartet, dass dieser das Danielbuch kennt. Wird diesem die inhaltliche Parallele zwischen dem Danielbuch und Mk 13 bewusst, so kann er der intertextuellen Spur folgen. Ist der Rezipient mit dem Danielbuch so vertraut, dass ihm Mk 13,4 als Zitat auffällt, so wird er hier eine eindeutige Markierung wahrnehmen. In der Unterscheidung von Stocker kann die Anspielung in Mk 13,4 als Palintextualität bezeichnen. Dies bedeutet, dass das Danielbuch mit Worten aus diesem aufgerufen wird. Die Übereinstimmung weist für du Toit auf die Intention des Evangelisten hin, dass „es sich bei dem Verweis auf die ταῦτα ... πάντα in Mk 13,4cd um dieselben ταῦτα πάντα handelt, von denen in Dan<sup>LXX</sup> 12,7 die Rede ist. Diese Folgerung impliziert, dass ταῦτα πάντα in Mk 13,4

627 Du Toit, Danielrezeption, 60f.

und Dan<sup>LXX</sup> 12,7 aus Sicht des Evangelisten dieselbe Referenz haben<sup>628</sup>. Und weiter: „Die Jünger fragen also in Mk 13,4cd nach dem Zeichen, das erscheinen wird, wenn die Kulmination der Zeit bzw. der Endzeit in der Gestalt des Endgerichts – wie dies schon im Danielbuch offenbart wurde – unmittelbar bevorstehen wird. Dadurch hat der Evangelist seinen Lesern subtil einen Erwartungshorizont nahe gelegt, vor dem die bevorstehende Antwort Jesu zu verstehen ist“<sup>629</sup>.

Zu beachten ist für die intertextuelle Markierung der besondere Charakter der Schülerfrage: Zum einen steht sie innerhalb der Endzeitrede an prominenter Stelle, da sie am Anfang des eschatologischen Lehrgesprächs steht. Darüber hinaus hat sie eine strukturierende Funktion und bildet die thematischen Blöcke der Endzeitrede (Frage nach dem Zeichen und den Zeiten) thematisch ab. Die intertextuelle Anspielung richtet sich somit nicht nur auf die Schülerfrage als solche. Vielmehr legt es sich nahe, dass das Danielbuch als Intertext für die Endzeitrede eine grundsätzliche Bedeutung hat. Da schon in der Ausgangsfrage der Evangelist auf das Danielbuch verweist, gibt er somit dem Rezipienten die Perspektive für eine Interpretation der Endzeitrede an sich vor: Der Leser/Hörer wird so schon mit der Ausgangsfrage aufgefordert das Danielbuch als Intertext wahrzunehmen. Durch die Markierung in der einleitenden Schülerfrage wird somit frühzeitig das Danielbuch als intertextuelle Bezugsfolie im Bewusstsein des Rezipienten etabliert.

### 8.8.5 Die Darstellung der zukünftigen Geschichte (Mk 13,5–27)

Mit V.5a wird die Jesusrede eingeleitet. Als Thema tritt in 5–27 eine Darstellung zukünftiger Ereignisse hervor, welche in drei Etappen gegliedert werden. Die erste Etappe wird mit „Anfang der Wehen“ (V.8), die zweite mit „jene Tage der Bedrängnis“ (V.19) und die letzte Etappe mit „in jenen Tagen nach der Bedrängnis“ (V.24) benannt. Die Geschichtsetappen heben sich dabei durch unterschiedliche Ereignisse, die gehört (V.7) und gesehen (V.14; V.26) werden, voneinander ab. Durch das einheitliche Thema, den gleichen Stil und die Bezogenheit aufeinander wird deutlich, dass die Geschichtsdarstellung als eine bewusst, aufeinander abgestimmte Texteinheit gestaltet wurde. In dieser Geschichtsdarstellung sind drei paränetische Teile eingebaut, die durch das Strukturelement βλέπετε (V.5b.9.23) hervorgehoben werden. Die Einheit V.5b–27 umfasst damit paränetische und darstellende Teile. Dass

628 Du Torr, Danielrezeption, 61f.

629 Du Torr, Danielrezeption, 64.

sich dabei beides nicht widerspricht, macht Klaus Berger deutlich: „Die Rolle des Wissens um das Gericht in diesen Texten lässt erkennen, wie bedeutsam das Wissen um die Zukunftsperspektive des Handelns für die frühchristliche Mahnrede ist“<sup>630</sup>. Ferner: „Der berufene Bote Gottes weiß um die festgelegten Stadien vor dem Ende und kann – wie es in der Gattung der Testamente geschieht – seine Hörer rechtzeitig, noch zu Lebzeiten vor dem warnen, was dereinst kommen wird – diese Mahnungen sind jeweils für die Gegenwart der Leser oder für die nächste Zukunft bestimmt.“<sup>631</sup> Aus dem Wechsel zwischen darstellenden Teilen und Paränesen ergibt sich für die Texteinheit V.5b–27 ein dreiteiliger Aufbau. Das Schema des dreigliedrigen Aufbaus (drei Paränesen und drei Geschichtsetappen) entspricht dabei der Tendenz des Markusevangeliums zu Triaden.<sup>632</sup> „Die Dreizahl scheint eine symbolische Bedeutung zu haben und Vielzahl oder Vollständigkeit zu repräsentieren.“<sup>633</sup> Mit der Dreigliedrigkeit bringt der Autor damit die Dringlichkeit der Paränesen und die Vollständigkeit der Geschichtsdarstellung zum Ausdruck. Innerhalb der Darstellung der zukünftigen Ereignisse (Mk 13,5–27) lassen sich zahlreiche Anspielungen auf das Danielbuch identifizieren, die nun im näheren zu beleuchten sind.

#### 8.8.5.1 *Erste Paränese (Mk 13,5f.)*

Die Jesusrede beginnt in V.5b mit einer Paränese, die durch das Leit-signal βλέπετε hervorgehoben ist. Die Sachfrage nach der Zeit und den Zeichen findet somit in einem Appell an exponierter Stelle seine erste Erwiderung. Jesus antwortet auf die Frage nach dem Zeitpunkt der Tempelzerstörung und den endzeitlichen Zeichen als erstes mit der Warnung vor Verführern. Joachim Gnilka schreibt dazu: „Nicht eschatologische Neugier soll die Adressaten beherrschen, sondern eschatologische Wachsamkeit“<sup>634</sup>. Das Thema der letzten Dinge hat für den Autor in erster Linie paränetische Implikationen. Mit μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ wird dabei die Gefahr benannt, auf die sich die Paränese bezieht. πλανᾶω bedeutet: irreführen, verführen, täuschen, betrügen.<sup>635</sup> Die Warnung

630 BERGER, *Gattungen*, 221.

631 BERGER, *Gattungen*, 221.

632 Vgl. LÜDERITZ, *Rhetorik*, 186. Weitere Beispiele sind die vollständige Verleugnung (Mk 14,30), drei Gruppen des Synhedrion. Die drei Hoheitstitel – Christus, Sohn des Menschen, Sohn Gottes (vgl. Mk 8,27–9,8; 14,61f.) – weisen ebenfalls darauf hin.

633 LÜDERITZ, *Rhetorik*, 187.

634 GNILKA, *Markus*, 186.

635 Vgl. BAUER, *Wörterbuch*, Art. πλανᾶω, Sp. 1337f.; vgl. DANKER, *Lexicon*, 821f.;

setzt voraus, dass es einen richtigen „Weg“ gibt, von dem man weggeführt werden kann. Die Pluralformen machen deutlich, dass es sich um eine „Weggemeinschaft“ handelt. Ein Handlungshinweis über diese Anweisung hinaus wird nicht gegeben. Durch den Appell am Beginn der Endzeitrede „legt sich ein dunkler Schatten über das Bild von der Endzeit.“<sup>636</sup>

Durch die Situationsbeschreibung in V.6 (πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι) wird die Gefahr konkretisiert, die von vielen ausgeht. Diese kommen unter dem Namen Jesu (ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου) und sprechen: „Ich bin (es)!“ (λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι). Diese Wendung hat alttestamentliche Parallelen (vgl. Ex 5,23; Deut 18,19; Jer 11,21; 14,14f.; 20,9; 21,13.25; 33, 16; 36,9; Dan 9,6).<sup>637</sup> Für Gnilka weisen sich daher „die Verführer als die legitimen messianischen Heilsbringer [...]“<sup>638</sup> aus. Lambrecht bezieht den Autoritätsanspruch direkt auf Jesus Christus. Die vielen würden „sich als den wiederkommenden Christus selbst ausgeben.“<sup>639</sup> Sie machen sich somit die Identität Jesu zu Eigen. Dieser Aspekt hat zu der Schlussfolgerung geführt, dass ein christlicher Hintergrund und speziell das Wissen um die Wiederkunft Jesu vorausgesetzt werden muss.<sup>640</sup> Vers 6 schließt mit der Bemerkung καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν. Dies unterstellt, dass viele (Christen) verführt werden, d. h. falschen Christusgestalten nachfolgen.

#### 8.8.5.2 Erste Geschichtsetappe (Mk 13,7f.)

An die Paränese schließt sich mit V.7f eingeleitet durch den zeitlichen Nebensatz ὅταν δὲ ἀκούσητε die Beschreibung der ersten Geschichtsetappe an. Der Modus ist dabei die Zukunftsschau. Genannt werden

---

Lambrecht verweist auf den „tiefen eschatologischen Sinn“ (LAMBRECHT, Redaktion, 94) von πλανᾶω.

636 LAMBRECHT, Redaktion, 100.

637 Vgl. COLLINS, Mark, 603; GNILKA, Markus II, 186f.

638 GNILKA, Markus, 186f.

639 LAMBRECHT, Redaktion, 97. So auch Schmithals, der schreibt: „Dass diese in Jesu Namen kommen, kann in 6 nicht heißen: Sie kommen in Berufung auf Jesus [...]. Es muss bedeuten, dass sie unter seinem Namen, d. h. an Jesu Stelle kommen und sich so für den (wieder)kommenden Messias ausgeben.“ (SCHMITHALS, Markus, 571).

640 Vgl. LAMBRECHT, Redaktion, 100; ferner: GNILKA, Markus, 185f. Grundmann schreibt: „Es ist hier nicht in erster Linie an außerchristliche Vorgänge [...], sondern an innerchristliche Vorgänge zu denken“ (GRUNDMANN, Markus, 263). M. E. zeigt sich hier aber nur die innerchristliche Perspektive des Evangelisten. Man sollte daher wohl eher von einer innerchristlichen Bedeutung sprechen, die auch außerchristliche Vorgänge haben können.



Kriegsgerüchte<sup>641</sup>, Auseinandersetzungen zwischen Völkern, Erdbeben<sup>642</sup> und Hungersnöte. Die Ankündigung der Kriege wird durch den Appell (μὴ θροεῖσθε) angereichert. Die Aufforderung μὴ θροεῖσθε „ist nicht so sehr tröstend oder beruhigend, sondern will vor allem voreilige Reaktion [...] verhüten.“<sup>643</sup> Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass im Markusevangelium der Krieg ausdrücklich als nicht zum Ende gehörend qualifiziert wird. Begründet wird der Appell des Nicht-Erschreckens mit dem Gedanken der Notwendigkeit (δεῖ γειέσθαι). Diese Begründung verweist auf die Vorstellung einer gelenkten Geschichte hin, was wesentlich zum apokalyptischen Gedankengut gehört.

In V.8 (ἀρχὴ ὠδίνων) periodisiert der Evangelist den Geschichtsablauf und bereitet eine Klimax vor. Das periodisierende „Anfang der Wehen“ (Mk 13,8b) ist ein allgemeines apokalyptisches Motiv (vgl. Jes 66,8; Ez 7,4; Mi 4,9f.; TestHiob 18,4; 1QH III 7; 4Esra 4,40f.; äthHen 62,4).<sup>644</sup> Die Motivparallele legt nahe, dass der Autor des Markusevangeliums mit dem Gedankengut der Apokalyptik vertraut war.

In Mk 13,8 werden dabei durch ἀλλ' οὐπω τὸ τέλος und ἀρχὴ ὠδίνων die beschriebenen Ereignisse (V.7f.) dem Beginn des Geschichtsablaufes zugeordnet. Mit der Einordnung der Ereignisse als „Anfang“ weist der Autor dynamisch über diese hinaus und auf die weitere Geschichte hin, wodurch die beschriebenen Ereignisse in ihrer Bedeutung relativiert werden. Gleiches lässt sich über die Funktion von ἀλλ' οὐπω τὸ τέλος sagen. Das impliziert aber, dass der Autor hier die Gefahr sieht, dass die beschriebenen Ereignisse falsch, nämlich als τέλος, interpretiert werden. Jan Lamprecht vermutet daher, dass der Evangelist „gegen eine Art von ‚Naherwartung‘ [...], die in bestimmten Menschen und Ereignissen das Ende nahen sahen [polemisiert]“<sup>645</sup>.

641 Gnllka weist darauf hin, dass die Wendung ὅταν δὲ ἀκούσητε auf eine „Distanz der Adressaten zu diesen Geschehnissen [Kriege] andeutet.“ (GNILKA, Markus, 187); Brandenburger sieht hier eher eine zeitliche Distanz (vgl. BRANDENBURGER, Markus, 46).

642 Pesch interpretiert Erdbeben im übertragenen Sinn (vgl. PESCH, Naherwartung, 121). Ein Hinweis zur symbolischen Übertragung fehlt allerdings im Text. Damit ist Erdbeben vorläufig wörtlich zu verstehen.

643 LAMBRECHT, Redaktion, 106.

644 Zum Motiv der Geburtswehen siehe: BERTRAM, ὠδίνων, ThWNT 9: 668–675.

645 LAMBRECHT, Redaktion, 114; ähnlich Conzelmann, der οὐπω τὸ τέλος als „kritische Abgrenzung“ bzw. „kritische[n] Vorbehalt“ (vgl. CONZELMANN, Geschichte, 217) charakterisiert.



## 8.8.5.3 Zweite Paränese (Mk 13,9–13)

Mit V.9–13 folgt eingeleitet durch βλέπετε der zweite paränetische Einschub. Im Gegensatz zu V.5f wird dabei auf Bedrängnis von außen aufmerksam gemacht. Mit παραδώσουσιν ὑμᾶς wird ein gerichtlicher Kontext eingeführt. Mit εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγωγὰς und ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων werden zwei gerichtliche Instanzen benannt, dies könnten entweder eine Anspielung auf Jesu Leiden vor Pilatus und Herodes sein oder auf christliche Erfahrungen zurückgehen.<sup>646</sup> Das Wortpaar ἔνεκεν ἔμου beinhaltet den Grund der gerichtlichen Übereignung. Mit εἰς μαρτύριον αὐτοῖς wird eine finale Perspektive in die Gerichtssituation eingebracht: Die gerichtliche Situation wird als Verkündigungssituation gedeutet. Das Personalpronomen nimmt dabei anaphorisch Bezug auf die Statthalter und Könige.

Die Verkündigungssituation wird in V.10 durch πρῶτον δεῖ in das eschatologische Schema eingeordnet.<sup>647</sup> Damit erhält die individuelle Gerichtssituation eine eschatologische Perspektive und Aufgabe. Der Autor ermutigt den potentiellen Vor-Gericht-Stehenden, die Gerichtssituation als seine Zeugnisaufgabe wahrzunehmen. Jan Lamprecht verweist darauf, dass V.9 und V.10 eine Einheit bilden, was durch den chiasmatischen Parallelismus deutlich hervortritt: ἔνεκεν ἔμου – εἰς μαρτύριον – αὐτοῖς

646 LAMBRECHT, Redaktion, 123.

647 Zuntz bewertet V.10 als Interpolation: „Gleich beim ersten Lesen klammerte ich mir 13,10 ein: ‚Und allen Völkern muß erst das Evangelium verkündigt werden.‘ Dieser Satz fällt mitten in die Rede Jesu wie ein Meteorstein in eine grüne Wiese, und er ist durchaus ein Fremdkörper in diesem Evangelium, denn das ‚Gehet aus in alle Welt und lehret alle Völker‘ ist emphatisch nicht Teil seiner Gedankenwelt. Im Gegenteil: der Jesus des Markus schärft wiederholt ein, daß seine Wiederkunft sehr bald stattfinden werde; da ist diese Einschränkung fehl am Platze. Die Diagnose auf Unechtheit der inkriminierten Stelle wird bekräftigt durch den Umstand, daß sie an den Parallelstellen Mt 10,18/19 und Lk 21,13/14 fehlt.“ (ZUNTZ, Evangelium, 216). Dagegen hat Dschulnigg eingewendet, dass die Naherwartung „durchaus mit dem Nichtwissen um Tag und Stunde (13,32) und dem Zuvor der Evangelienverkündigung bei allen Völkern (13,10) vereinbar ist. Denn auch für Paulus bestand zwischen Naherwartung und weltweiter Mission keinerlei Diskrepanz, vielmehr ein innerer Zusammenhang. Noch weniger war es für ihn unvereinbar, die Nähe der Parusie zu erwarten und die Kenntnis der Zeit und Stunde ihres Kommens zu verneinen (vgl. z. B. 1Thess 4,13–5,11)“ (DSCHULNIGG, Sprache, 469). So auch das Urteil Hengels: „Die Hinweise auf die weltweite Mission [...] gehören [...] von Anfang an zum festen literarischen Bestand des Evangeliums“. Daraus zieht er folgende Schlussfolgerung: „Ihre Entstehung ist frühestens gleichzeitig mit der Expansion der universalen paulinischen Mission, d. h. nach dem sogenannten Apostelkonzil ca. 48 n. Chr. denkbar“ (HENGEL, Entstehungszeit, 19).

(V.9) entspricht: καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη – πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι – τὸ εὐαγγέλιον (V.10).<sup>648</sup> Das Zeugnisgeben und die Evangeliumsverkündigung werden so miteinander in Verbindung gebracht. Mit dem Auftrag zum Zeugnis und zur Verkündigung verbindet sich für Richard Hays dabei eine richtungsweisende Vision: „It suggests that the church is not only a persecuted minority standing in tension with the system of power in the pagan world but also a witness whose very suffering continues to embody the message of a crucified Messiah – a message that actually has the power to reach across national and ethnic boundaries and convert even the unlikeliest outsiders, even the oppressors who inflict violence upon the community. The story of Jesus, when understood within its proper scriptural matrix, opens up the eschatological hope for all nations to join with Jesus’ first Jewish followers in prayer, confession, and service to the crucified king”<sup>649</sup>.

V.11 gibt zwei konkrete Handlungsanweisungen für die Gerichts-/Verkündigungssituation, die zeitlich aufeinanderfolgen: Vor der Gerichts-/Verkündigungssituation soll man sich nicht um die Rede sorgen und im Gericht soll man reden, was vom Heiligen Geist gegeben wird (V.11). Die Paränese richtet sich damit gegen ein Schweigen oder auch Verleugnen in der Gerichtssituation. Der Verweis auf den Heiligen Geist als Akteur der Rede dient der Begründung sowohl des Nichtsorgens als auch des Redens. Mit der Verknüpfung von Rede und Heiligem Geist verweist der Evangelist auf den göttlichen Beistand in der bedrohlichen Gerichtssituation. Auf der anderen Seite wird das menschliche Zutun auf ein Zulassen reduziert und damit relativiert. V.12 wird durch die Wiederaufnahme des Verbs παραδίδωμι eng an die Gerichtsthematik angeschlossen. Dass dabei die Ankläger (Bruder, Vater, Kinder) zum nahen Familienkreis gehören, ist ein Ausdruck tiefer Familienzerrüttung. Auch die angekündigte Todesstrafe ist eine Zuspitzung des Gerichtsthemas. V.13a fasst die Text- und Themeneinheit zusammen und gibt eine Deutung der Gerichtsthematik: Die Ereignisse haben keinen anderen Grund als das Gehasstsein. Das ὑπὸ πάντων bezieht sich dabei auf V.12

648 Vgl. LAMBRECHT, Redaktion, 126.

649 HAYS, Echoes of the Scripture in the Gospels, 96; ähnlich SÖDING: „Das Wort ist weniger eine direkte Aufforderung als eine Ansage. Sie dient der Vorbereitung der Jünger auf die Zeit nach der Auferstehung Jesu; sie zielt in die Gegenwart und Zukunft der markinischen Gemeinde; sie passt zum Zeitgewinn, den Jesus den Jüngern kurz vor seiner Passion – und der Evangelist seinen Adressaten angesichts des Jüdischen Krieges – in Aussicht stellt: Es ist noch nicht gleich alles zu Ende; die Zeit wird weitergehen und Gelegenheit zum Glaubenszeugnis geben“ (SÖDING, Saat des Evangeliums, 110).

und verdeutlicht, dass die soziale Isolation vor keinem noch so engen sozialen Bereich haltmacht.<sup>650</sup> V.12 und V.13 verhalten sich steigernd zueinander. Die Isolation wird mit dem Verweis auf den Namen Jesu begründet. Thematisch wird so an V.6 angeschlossen: Der Name oder besser die Identität als Christ ist wie in V.6 Ausgangspunkt der Gefahrensituation. „Der Verrat, die Anzeige, die Auflehnung und der tödliche Hass in der Familie haben direkten Bezug auf die Anwesenheit eines Christen als Christen. [...] bedeutet, wegen ihres Bekenntnisses zu Jesus Christus“<sup>651</sup>. Mit einem positiven Ausblick in V.13b endet der zweite paränetische Teil. Der Autor lenkt hier den Blick des Hörers auf das große (End-)Ziel: Die Errettung. Diese soll im Blick behalten werden. Erreicht wird sie im Durchhalten, d. h. im Bekenntnis zum Namen auch in der sozialen Isolation des Gehasstseins. Der Autor sieht somit soziale Bindungen in einem kritischen und spannungsvollen Verhältnis gegenüber dem Bekenntnis zu Jesus. In dieser Situation sollen die Zuhörer gestärkt und ermutigt werden.

#### 8.8.6 Intertextueller Vergleich: Die Darstellung der zukünftigen Geschichte (Mk 13,5b–13)

Durch die Jüngerfrage in Mk 13,4 ist der Rezipient schon auf das Danielbuch als Intertext sensibilisiert, wodurch eine erhöhte Aufmerksamkeit auf weitere Verweise und die Grundhaltung, die Endzeitrede vor dem Hintergrund des Danielbuches zu lesen, erzeugt wurde. In Mk 13,5b–27 offenbart Jesus nun seinen Jüngern endzeitliche Ereignisse. Dies entspricht thematisch den fünf Geschichtsdarstellungen des Danielbuches.

An dieser Stelle sei auf grundsätzliche Unterschiede zwischen der Geschichtsdarstellung des Danielbuches und des Markusevangeliums aufmerksam gemacht: Eine Besonderheit ist die Tendenz, die endzeitlichen Aussagen klar und deutlich zu benennen. So präsentiert der Evangelist die endzeitlichen Ereignisse konzentriert in einem Kapitel. Dabei ist die Darstellung klar strukturiert. Außerdem vermeidet der Autor metaphorische bzw. bildhafte Sprache. In diesem Sprachstil unterscheidet sich die Endzeitrede wesentlich von den Visionsberichten des Danielbuches (vgl. Dan 2,31–35; Dan 7,1–14; Dan 8,1–14). Im Gegensatz zum Danielbuch ist der Sprachstil in Mk 13,5b–27 eher als nüchtern und

650 Gnilka bringt ὑπὸ πάντων mit einer globalen Universalisierung in Verbindung (GNILKA, Markus, 192). Die Textstruktur spricht m. E. aber gegen diese Deutung. Es geht nicht um eine globale, sondern um eine soziale Universalisierung.

651 LAMBRECHT, Redaktion, 138.

deutlich zu charakterisieren. Das Vermeiden einer metaphorischen bzw. bildhaften Sprache ist dabei umso bemerkenswerter, da Jesus im MkEv auch als Gleichniserzähler präsentiert wird (vgl. Mk 4,1–33; 8,15; 9,49f.; 10,17–27; 12,1–12 u. ö.), das heißt, dass der Evangelist die jesuanische Rede als bildhaft und metaphorisch kannte, aber in der Darstellung der endzeitlichen Ereignisse dies fast vollkommen vermeidet. Sowohl die Konzentration auf ein Kapitel, als auch der klare Aufbau und der Sprachstil erzeugen eine hohe Eindeutigkeit in der Darstellung der endzeitlichen Ereignisse.

Auf eine weitere Besonderheit ist hier noch zu verweisen: Im Danielbuch werden die endzeitlichen Ereignisse zwar von Daniel vermittelt, aber letztlich werden die endzeitlichen Zeichen und Zeiten von einem Himmelswesen (Dan 8,13: „ein Heiliger“ / Dan 12,6: „einer in Leinengewändern angetaner“) innerhalb einer Vision offenbart (vgl. Dan 10,14). Im MkEv dagegen ist die Vermittlung der endzeitlichen Ereignisse in Form eines Lehrgesprächs gestaltet, wobei der irdische Jesus sein Wissen an einen ausgewählten Jüngerkreis weitergibt. In der Fiktion von Mk 13 geschieht die Aufnahme des Danielbuches als Rede Jesu. Damit wird das Danielbuch in den zitierten Teilen (s. u.) durch Jesus bestätigt. Daneben ermöglicht diese Fiktion eine unmittelbare Nähe zwischen den Aussagen des Danielbuches und Jesus: Die Anspielungen sind damit zwar formal Zitate (s. u.), aber in der Fiktion werden sie zu Worten Jesu. Die „Funktion der Bezüge ist also, die Antwort Jesu als im Einklang mit den Vorhersagen des Danielbuches darzustellen“<sup>652</sup>.

Ein wesentliches Charakteristikum des Markusevangeliums ist es dabei, Jesus als den Menschensohn zu identifizieren. Die wörtlichen Aufnahmen des Danielbuches in der Endzeitrede haben damit den Effekt, Jesus als den Menschensohn in seiner besonderen Beziehung zum Danielbuch zu charakterisieren. Dadurch dass die Offenbarung der endzeitlichen Ereignisse durch den Menschensohn selbst, also einer himmlischen Person, die wie kein anderer eine besondere Nähe zu Gott hat, erfolgt, liegt ein grundsätzlicher Unterschied zum Danielbuch. Denn im Danielbuch erfolgt die Vorhersage durch einen Menschen, nämlich Daniel, im Markusevangelium letztlich durch eine himmlische Person, nämlich Jesus als den Menschensohn. Jesus als Offenbarungsübermittler nimmt damit gegenüber Daniel eine Sonderstellung ein. Damit beansprucht die Endzeitrede gegenüber dem Danielbuche eine höhere Autorität. Aus diesem Zusammenhang ergibt sich noch eine weitere Eigenart. Die Vorhersagen des Danielbuches sind dadurch gebrochen bzw. ambiva-

---

652 Du Torr, *Danielrezeption*, 66.

lent, da sie mehreren Aneignungsprozessen unterworfen sind: So sieht Daniel Visionen zukünftiger Ereignisse, die ihm erklärt werden. Diese Erfahrungen wiederum werden im Danielbuch aufgeschrieben und einer Leserschaft präsentiert. Im Gegensatz dazu erfolgt die Vermittlung in Mk 13 durch eine Lehrrede aus „erster Hand“. Dies dient wiederum der schon festgestellten Eindeutigkeit der Darstellung der endzeitlichen Ereignisse.

In Bezug auf die intertextuellen Bezüge zum Danielbuch kann mit Blick auf Mk 13,5b–13 folgendes beobachtet werden: Über die thematische Nähe hinaus stellt das Motiv eines gelenkten Geschichtsverlaufes eine intertextuelle Spur zum Danielbuch dar. Dabei ergibt sich besonders eine Parallele zwischen Mk 13,7 und der Rede des Daniel an Nebukadnezar (Dan 2,27f.). Dort heißt es:

<sup>27</sup> Daniel aber erhob seine Stimme und sagte in Gegenwart des Königs: Was der König gesehen hat – Weise und Beschwörer und Zauberer und Gazarener haben nicht (die Fähigkeit zur) Offenlegung,

<sup>28</sup> vielmehr ist es der Herr im Himmel, der Geheimnisse erhellt, der dem König Nebukadnezar offengelegt hat, was in den letzten Tagen geschehen muss (δεῖ γενέσθαι ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν)<sup>653</sup>

Mk 13,7 spielt durch das implizite Thema, nämlich der Offenbarung der letzten Tage, als auch durch das Zitat δεῖ γενέσθαι auf das Danielbuch an.<sup>654</sup> Damit korrespondiert, dass der Evangelist das Zwei-Äonen-Schema als geschichtshermeneutische Grundstruktur beibehält.

Die Geschichtsdarstellung der Endzeitrede ist auf das Ende der von Menschen bestimmten Geschichte ausgerichtet (vgl. Mk 13,4.13). In dieser Perspektive folgt der Evangelist dem Danielbuch (vgl. Dan 2,29.45; 9,27; 10,14; 11,27; 11,36; 12,6). David du Toit sieht hier nicht nur eine thematische Entsprechung, sondern bewertet Mk 13,13 als Zitat: „Flankiert wird die Präpositionalphrase εἰς τέλος durch zwei Phrasen, die jeweils eine Anspielung auf Dan 12 darstellen, nämlich ὁ δὲ ὑπομείνας in V.13a und οὗτος σωθήσεται in V.13b. Die Partizipialphrase ὁ δὲ ὑπομείνας bezieht sich wohl auf eine griechische Fassung von Dan 12,12a (LXX: ὁ ἐμμένων; Theod.: ὁ ὑπομένων): Falls dem Evangelisten eine Fassung des griechischen Textes vorlag, die wie Pseudo-Theodotion ὑπομένων las, wird Dan 12,12 an dieser Stelle quasi zitiert“<sup>655</sup>.

653 Übersetzung nach: ENGEL/NEEF, Daniel. In: Septuaginta Deutsch, 1428.

654 Vgl. LAMBRECHT, Redaktion, 108; vgl. DU TOIT, Danielrezeption, 65.

655 DU TOIT, Danielrezeption, 66.

Das Motiv der Bedrängnis der Glaubenden (Mk 13,9–13) spielt auf die Bedrängnisse der Heiligen des Danielbuches an (vgl. Dan 7,8,21; 8,25; 11,28).<sup>656</sup> Im Danielbuch ist diese eher kriegerisch-militärisch verstanden. Das MkEv deutet die Bedrängnis als gerichtliche Auslieferung um (Mk 13,9.11f.).

In Bezug auf die gerichtliche Bedrängnis ist die Parallele zwischen Dan 6 (Daniel in der Löwengrube) und Mk 13,9–11 bemerkenswert. In Dan 6 wird von der Glaubenstreue Daniels berichtet, an welcher er auch trotz der Bedrohung seines Lebens festhält (Dan 6,10). Sein Glaube wird ihm zum gerichtlichen Verhängnis (Dan<sup>LXX</sup> 6,9–16) und er wird zum Tod verurteilt, vor dem er aber durch Gott bewahrt bleibt (Dan 6,18). In Dan<sup>LXX</sup> 6,26f. wird daraufhin berichtet, dass Darius den Glauben an den Gott Daniels als Staatsreligion einsetzte. Bemerkenswert ist dabei auch, dass im direkten Zusammenhang mit der Gerichtsverhandlung in Dan<sup>LXX</sup> 6,3 Daniel als mit dem heiligen Geist begabt (πνεῦμα ἅγιον ἐν αὐτῷ),<sup>657</sup> charakterisiert wird. Gerade dieser Heilige Geist steht nun auch den Angeklagten vor Gericht bei (vgl. Mk 13,11). Dan 6 und Mk 13,9–11 entsprechen sich in der Motivverknüpfung Bekenntnis zum wahren Glauben/Gerichtssituation/dem Zeugnis vor Königen und der Verkündigung des Evangeliums in aller Welt. Die Erzählung in Dan 6 kann so verstanden werden, dass sie als Folie für Mk 13,9–11 diene. Die Person des Daniel und dessen Geschichte wird so zum Prototyp eines in gerichtlicher Situation Bedrängten. Allerdings wird in Mk 13,11 zwar vom Heiligen Geist als Beistand gesprochen, aber eine Bewahrung vor dem Tod wird nicht prinzipiell verheißen (Mk 13,12). An Stelle der Lebensbewahrung tritt dabei die endzeitliche Errettung (Mk 13,13). Diese kann ebenfalls als Anspielung auf das Danielbuch verstanden werden (vgl. Dan<sup>LXX</sup> 12,1).<sup>658</sup>

656 Vgl. DU TORI: „Möglicherweise klingt hier die Rede von endzeitlicher Verfolgung und Gefangenschaft in Dan 11,33 und vom Märtyrertod der Heiligen in Dan 11,33.41 (s. auch 8,24f.) an“ (DU TORI, Danielrezeption, 66). Das Motiv der familiären Entzweiung (Mk 13,12f.) findet sich in äthHen 100,2: „Ein Mann wird seine Hand nicht mitleidig zurückhalten, seinen Sohn oder Enkel zu erschlagen. Der Sünder wird seine Hand nicht zurückhalten, seinen verehrtesten Bruder zu töten. Vom Morgengrauen bis zum Sonnenuntergang werden sie einander hinmorden“; vgl. 4Esra 6,8: „In jener Zeit werden Freunde einander als Feinde bekämpfen.“

657 Dan<sup>MT</sup> etwas anders: דַּי רוּחַ יְהוָה.

658 Vgl. DU TORI, Danielrezeption, 67; „Auch hier liegt bei Wortgleichheit eine Art Zitat des Danieltextes vor“ (DU TORI, Danielrezeption, 67). Er gibt allerdings Dan<sup>LXX</sup> 12,1 nicht korrekt wieder; vgl. HAYS, Echoes of the Scripture in the Gospels, 89.

Innerhalb von Mk 13,5b–13 lassen sich weitere Parallelen zum Danielbuch identifizieren: Das Thema der in Bedrängnis geratenen Auserwählten (Mk 13,11–13) hat im Danielbuch eine inhaltliche Parallele (vgl. Dan 7,8; 8,24f.; 11,35; 12,9f.). Dabei werden im Danielbuch die Bedrängten als Heilige (οἱ ἅγιοι) bezeichnet, welche auch als Auserwählte (vgl. Dan 11,35) und Verständige (vgl. Dan 11,35; 12,9f.) näher bestimmt werden. Dass der Evangelist diese Bezeichnung nicht übernimmt, lässt sich mit seiner grundsätzlichen Scheu erklären, Menschen als Heilige zu bezeichnen.<sup>659</sup>

Eine weitere Motivparallele stellt das Kriegsmotiv (Mk 13,7f.) dar. Eine Entsprechung zeigt sich dabei vor allem in der Schlussvision des Danielbuches:

<sup>11,44</sup> Und ein Gerücht wird ihn [den König; SZ] aufwühlen von Osten und Norden her, und er wird ausziehen mit starker Wut und (mit dem) Schwert, um viele zum Verschwinden zu bringen und zu töten.

<sup>45</sup> Und darauf wird er sein Zelt aufstellen mitten zwischen den Meeren und dem heiligen Berg des Wohlgefallens; und die Stunde seines Endes wird kommen, und keiner wird da sein, der ihm hilft.

<sup>12,1</sup> Und zu jener Stunde wird Michael, der große Engel, heranziehen, der über die Kinder deines Volkes gestellt ist; jener Tag der Bedrängnis (ist), wie keiner wurde, seit sie wurden, bis zu jenem Tag; und an jenem Tag wird das ganze Volk gerettet werden, wer immer in dem Buch geschrieben gefunden wird. (Dan<sup>LXX</sup> 11,44–12,1)

Wichtig ist dabei aber, dass das Motiv eines endzeitlichen Kampfes im Danielbuch eine bedeutende Rolle spielt. So endet die Weltzeit in der Darstellung des Danielbuches mit einem Kampf gegen Jerusalem (vgl. Dan 7,23; Dan 8,24; Dan 9,26f. und Dan 11,25–12,1). Noch deutlicher wird die Sonderstellung des Markusevangeliums dadurch, dass über das Danielbuch hinaus das Motiv eines letzten Kampfes innerhalb der Apokalypik verbreitet und prominent war. So steht 4Esra 13,30–32:

Dann wird Entsetzen über die Erdenbewohner kommen. Sie werden danach trachten, Krieg gegeneinander zu führen, Stadt gegen Stadt, Ort gegen Ort, Volk gegen Volk und Reich gegen Reich. Wenn dies geschieht und die Zeichen eintreten, die ich dir früher verkündet habe,

<sup>659</sup> Die einzigen Menschen, die Markus als Heilige bezeichnet sind Jesus und Johannes (vgl. Mk 1,24; 6,20). Die Scheu, Menschen als Heilige zu bezeichnen, lässt sich auch an den anderen Evangelien nachzeichnen. Lediglich in dem Wort des Harnanias (Apg 9,13) wird von dieser Praxis abgewichen. Beeindruckend ist dagegen die scheinbare Sorglosigkeit, mit der Paulus Menschen als Heilige bezeichnet (vgl. 1Thess 2,10; 3,13; 5,27; Röm 1,7; 12,13; 16,2; 1Kor 7,14; 16,16).



dann wird mein Sohn sich offenbaren, den du als den heraufsteigenden Mann gesehen hast.<sup>660</sup> (4Esra 13,30–32)

Dabei ist zu beachten, dass die Kriegereignisse als Zeichen für das Anbrechen der Äonenwende beurteilt werden konnten. An dieser Stelle wird eine wichtige Pointierung der Endzeitrede deutlich, denn der Evangelist ordnet die Kriegereignisse gerade nicht der Äonenwende zu, sondern situiert sie ausdrücklich als „Anfang der Wehen“. Die Kriegereignisse stellen somit nicht den letzten apokalyptischen Kampf dar wie im Danielbuch.

### 8.8.7 Tage nie dagewesener Bedrängnis (Mk 13,14–20)

In V.14–20 beschreibt der Autor die zweite Geschichtsetappe; textlich abgehoben durch die temporale Wortverbindung ὅταν δὲ ἴδῃτε, die in Symmetrie zu V.7 gestaltet ist: ὅταν-Satz in Verbindung mit einer sinnlichen Wahrnehmung, gefolgt von einem Imperativ mit Handlungsanweisung.<sup>661</sup> Im Unterschied zu V.7, in dem ein falsches Zeichen mit dem Gebot zur Passivität (μὴ θροεῖσθε) verbunden wird, benennt der Evangelist in V.14 nun das richtige Zeichen mit einer Handlungsanweisung (φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη). Lambrecht weist auf die Steigerung zwischen V.7 und V.14 hin: „Die Anzeichen dafür sind: ‚sehen‘ besagt mehr als nur ‚hören‘; der Befehl greift mehr als ein Verbot; auch ist das, was gesehen wird, erschreckender als das, was gehört wird; das τότε, welches nur in V.14 steht, erhöht die Spannung.“<sup>662</sup>

660 Vgl. auch den ins zweite Jahrhundert zu datierenden syrBar: „Und er antwortete und sprach zu mir: Baruch, dies ist die Deutung des Gesichts, das du gesehen hast. 2 Dass du den großen Wald gesehen hast, den hohe rauhe Berge rings umgeben, bedeutet dies: 3 Siehe, die Tage werden kommen, in denen dieses Königreich, das Zion einst zerstörte, vernichtet wird und unterjocht von dem, das nach ihm kommen wird. 4 Dies wiederum wird auch nach einiger Zeit zerstört werden. Dann steht ein anderes, ein drittes, auf und wird auch Macht haben zu seiner Zeit und wird zerstört werden. 5 Danach entsteht ein viertes Reich, und seine Macht ist härter und viel schlimmer als die Macht derer, die vor ihm waren; regieren wird es viele Zeiten so wie die Bäume auf der Ebene, und es behält die Herrschaft lange Zeit; es wird sich höher heben als die Zedern Libanons. 6 In diesem wird die Wahrheit sich verbergen, und alle werden zu ihm fliehen, die mit Unrecht besudelt sind, gleichwie die wilden Tiere flüchten in den Wald und schlüpfen dort hinein. 7 Und wenn die Zeit seiner Vollendung nahe ist, in der es zu Fall kommen wird, dann wird meines Gesalbten Herrschaft geoffenbart werden“ (syrBar 39,3–7).

661 Vgl. LAMBRECHT, Redaktion, 147.

662 LAMBRECHT, Redaktion, 148.



In V.19 wird die Geschichtsetappe durch αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλιψίς näher bestimmt. Durch die Konjunktion γάρ wird V.19f direkt begründend an V.14–18 angeschlossen. Qualitativ bestimmt wird diese geschichtliche Etappe durch die Sonderstellung gegenüber der Vergangenheit (ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως), der Gegenwart (ἕως τοῦ νῦν) und der Zukunft (οὐ μὴ γένηται). Auch der Hinweis auf die Verkürzung der Tage (V.20a) dient der Qualifizierung.

Das endzeitliche Drama findet nicht in einer totalen Zerstörung ein Ende und verweist damit auf die Etappe „nach der großen Not“ (V.24) voraus. Die Abwendung der totalen Zerstörung bewirkt Gott (κύριος). Lambrecht hat darauf aufmerksam gemacht, dass Markus κύριος als Äquivalent für Gott nur in direkten Bezügen zum AT verwendet.<sup>663</sup> Dies würde darauf hindeuten, dass auch hier ein alttestamentlicher Bezug zu Grunde liegt. Die Wendung οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σὰρξ zeigt, dass der Evangelist an eine Rettung des irdischen Lebens denkt.<sup>664</sup> Begründet wird das Eingreifen mit der Fürsorge um die Auserwählten (διὰ τοὺς ἐκλεκτούς). Die Bezeichnung Auserwählte wertet die Hörer(-gruppe) auf. Das Auserwähltsein wird durch οὗς [κύριος] ἐξελέξατο näher bestimmt. Das besondere Merkmal ist somit die Auserwählung durch Gott selbst. Dieses Motiv der Auserwählten hat deutliche Bezüge zu alttestamentlichen Stellen<sup>665</sup> und zur apokalyptischen Literatur.<sup>666</sup>

### 8.8.8 Das endzeitliche Zeichen (Mk 13,14)

Der Vers 14 mit der Darstellung des endzeitlichen Zeichens ragt innerhalb der Endzeitrede heraus. Daher soll dieser nun in einem gesonderten Kapitel bedacht und analysiert werden.

Für das MkEv ist die Parenthese ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω in Mk 13,14 einzigartig. Diese richtet sich direkt an die Leser/Hörer des MkEv. Der Evangelist verlässt hier die erzählerische Ebene und kommuniziert auf einer Metaebene direkt mit den Rezipienten. Dadurch werden diese zu den Angesprochenen. „Was Jesus den vier Jüngern sagt, sagt er tatsächlich nicht nur ihnen, sondern allen, die im Rahmen des Evangeliums die Worte Jesu lesen oder hören. Damit aber ist deutlich: Die Gegenwart, in der die nunmehr abgeschlossene Rede Jesu aktualisiert wird und Gel-

663 Vgl. LAMBRECHT, Redaktion, 164.

664 Vgl. LAMBRECHT, Redaktion, 164f.

665 Vgl. Ps 103,6; Jes 42,1; 43,20 u. ö.

666 Vgl. 1Hen 1,38; 38,2–4; 39,6f.

tung beansprucht, ist die Gegenwart derer, die das Evangelium lesen<sup>667</sup>. Es ist dabei umstritten, was die Anweisung konkret bedeuten könnte. So sieht Zuntz hier eine Aufforderung „zu einer besonderen Aufmerksamkeit: ὁ ἀναγινώσκων νοείτω: was einem römischen Zensor oder Spion als sinnloses Fanatiker-Gefasel erscheinen musste [...], eben darin erkennt der Gläubige das Signal für die Wiederkehr seines Heilandes.“<sup>668</sup> Egon Brandenburger interpretiert die Aufforderung als eine „typische Deuteanweisung konkreter apokalyptischer Hermeneutik“<sup>669</sup>. Eve-Marie Becker bezeichnet ὁ ἀναγινώσκων νοείτω als „Aufmerksamkeitsruf“<sup>670</sup>, wobei sie auf Parallelen in den synoptischen Evangelien, dem Thomas-Evangelium und der apokalyptischen Literatur verweist.<sup>671</sup> „Der Weckruf entsteht“ so resümiert Eve-Marie Becker, „im Kontext frühchristlicher Prophetie und Eschatologie. Die synoptischen Evangelien benutzen den Weckruf überwiegend redaktionell im Zusammenhang verschlüsselter Gleichnisse und Reden Jesu“<sup>672</sup>.

Um der rätselhaften Anweisung ὁ ἀναγινώσκων νοείτω auf den Grund zu gehen, lässt sich folgender Befund eruieren: νοέω heißt zunächst, „den Sinn auf einen Gegenstand zu richten“<sup>673</sup>. Im Koine-Griechisch ist die Bedeutung etwas weiter gefasst: „wahrnehmen, bemerken, begreifen, erkennen, verstehen“<sup>674</sup>. Dem Evangelisten reicht hier somit nicht das Lesen der Worte an sich. Er fordert in Mk 13,14 ein besonderes Wahrnehmen. So schreibt Ernst Haenchen in Bezug auf den näheren Kontext: „Wenn man jedoch mit einer solchen Chiffrierung [τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκενά ὅπου οὐ δεῖ/Anm. SZ] arbeitet, dann muss der Leser darauf aufmerksam gemacht werden, damit er nicht kopfschüttelnd das Buch weglegt, sondern nach dem geheimen Sinn sucht“<sup>675</sup>. Grundsätzlich lässt sich somit sagen, dass der Leser/Hörer zur Interpretation vom Mk 13,14 zusätzliches Wissen heranziehen

667 MÜLLER, Zeitvorstellungen, 223.

668 ZUNTZ, Evangelium, 48.

669 BRANDENBURGER, Markus, 50.; allerdings kann Brandenburger nur auf sinnähnliche Stellen verweisen. Dabei bleibt in den Belegstellen der Hinweis auf das Lesen (ἀναγινώσκω) aus.

670 BECKER, Markus 13, 119.

671 Vgl. BECKER, Markus 13, 120.

672 BECKER, Markus 13, 120.

673 BEHM, Art. νοέω. In: ThWNT IV, 947.

674 BEHM, Art. νοέω. In: ThWNT IV, 948.

675 HAENCHEN, Weg Jesu, 445.

soll. Diese betrifft vor allem den „Greuel der Verwüstung“ als endzeitliches Zeichen,<sup>676</sup> auf das später noch einzugehen ist.

Die Bedeutung von ἀναγιγνώσκειν ist „genau erkennen, wiedererkennen, und wird meist in der Bedeutung von lesen bzw. vorlesen (beides fällt im Altertum zusammen) gebraucht“<sup>677</sup>. In dieser Bedeutung wird es auch im MkEv verwendet. Als Vergleichsstellen kommen dabei Mk 2,25, Mk 12,10 und Mk 12,26 in den Blick. Innerhalb der Textwelt werden die Leseanweisungen von Jesus gegeben. Er richtet sie an seine theologischen Gegner (Mk 2,25: Pharisäer; Mk 12,10: Hohenpriester/Schriftgelehrten/Ältesten; Mk 12,26: Sadduzäer). Der Schriftverweis dient dabei dem Verständnis von zentralen theologischen Sachverhalten und korrigiert geprägte Vorstellungen (Mk 2,25: Sabbatfrage; Mk 12,10: Vollmacht Jesu trotz Leidensgeschick, Mk 12,26: Auferstehung der Toten). Den Leseanweisungen können im MkEv dabei jeweils konkret alttestamentliche Textstellen zugeordnet werden. Die angespielten Schriftworte werden durch zentrale Motive (Mk 2,25; Mk 12,26) und durch Zitation (Mk 12,10) identifiziert.<sup>678</sup> Aus diesem Gebrauch des Evangelisten legt sich der Schluss nahe, auch die Anweisung in Mk 13,14 als Aufforderung zu deuten, alttestamentliche Texte zur Interpretation heranzuziehen. So schreibt Richard Hays: „On rare occasions, he [Markus; Anm. SZ], steps from behind the curtain of the stage to call the reader’s attention to a particularly important intertextual allusion (e.g., ‘let the reader understand’, in Mk 13:14)“<sup>679</sup>. Dabei bleibt zu fragen, was sich nun hinter dem Vorhang – um das Bild aufzugreifen – verbirgt.

676 Für du Toit wird mit νοεῖτω wiederum eine intertextuelle Spur zum Danielbuch gelegt: „In Mk 13,14d liegt mit νοεῖτω zweifelsohne eine weitere intertextuelle Bezugnahme auf das Danielbuch vor, nämlich auf Dan 12,8–11, be9f. Dort wird vorhergesagt, dass zur Zeit der Versuchung der Vielen (vgl. Mk 13,5f!) die Verständigen (οἱ διανοούμενοι) begreifen werden (προσέξουσιν), dass die Vollendung nahe ist (nur noch 1290 Tage). [...] Der Leser wird aufgerufen, sich nicht als nicht begreifend bzw. unverständigen Sünder (Dan 12,10, vgl. Mk 7,18; 8,17), sondern als endzeitlichen Verständigen zu zeigen, der den Zusammenhang zwischen dem Bdelygma und der Nähe des Endes erkennt (auch Dan<sup>LXX</sup> 12,3f!).“ (DU TOIT, Danielrezeption, 67f.).

677 BULTMANN, Art. ἀναγιγνώσκω. In: ThWNT I 347.

678 Mk 2,25 bezieht sich auf 1Sam 21,1–10, Mk 12,26 nimmt Bezug auf Ex 3,6, in Mk 12,10 wird der alttestamentliche Bezug wörtlich wiedergegeben (Ps 118,22).

679 HAYS, Echoes of the Scripture in the Gospels, 98f. So auch P. Müller, der die Parenthese als „ausdrückliche intertextuelle Markierung“ (MÜLLER, Gekommenen, 148) bezeichnet; vgl. DU TOIT, Danielrezeption, 68. Dagegen Becker, die hier einen Aufmerksamkeits- bzw. Weckruf vermutet, der sich auf Ebene der Narration befindet (vgl. BECKER, Markus 13 re-visited, 119). Dabei nimmt sie allerdings Spannungen wahr und schreibt: „Es bleibt zu erklären, warum in Mk 13,14 an die

Die Leseanweisung impliziert, dass der Leser bzw. Hörer für die Interpretation zusätzliche Quellen heranziehen muss. Das heißt, dass „die apokalyptische Rede Jesu explizit mit einem exklusiven, d. h. auserwählten Leserkreis rechnet, der die verschlüsselte Rede Jesu entschlüsseln kann“<sup>680</sup>. Es muss daher damit gerechnet werden, dass der Evangelist mit ὁ ἀναγινώσκων νοείτω seine Rezipienten auf arkanes Wissen in Bezug auf den „Greuel der Verwüstung“ als das letzte endzeitliche Zeichen hinweist.<sup>681</sup> Für die Interpretation der Endzeitrede ergibt sich hier das Problem, dass dieses Wissen nicht öffentlich zugänglich ist, sondern einem Kreis der Eingeweihten vorbehalten blieb. Für eine Exegese, die in einer fast 2000 jährigen Entfernung von der Entstehung des MkEv steht, gilt dies noch viel mehr. Geht man also von arkanem Wissen aus, auf das sich die Leseanweisung bezieht, so ist dieses nicht mehr zu greifen und die Rückschlüsse somit spekulativ. Aussichtsreicher ist dagegen ein anderer Erkenntnisweg.

In V.14 wird mit dem Greuel der Verwüstung (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) das Zeichen gegeben, welches die endzeitliche Etappe anzeigt. An dieser Stelle sei schon darauf verwiesen, dass der Begriff τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως sich wörtlich im Danielbuch findet. Er hat dabei seinen Platz in den Visionen des Daniel, in welchem ihm die Ereignisse der Endzeit offenbart werden.

Das vom Evangelisten gegebenen Zeichen τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ ist in vielerlei Richtung rätselhaft und hat zu zahlreichen Deutungen geführt. Eine auffällige Besonderheit in der Wortverbindung τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα stellt die grammatische Inkongruenz dar. Das Nomen τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ist neutrisch. Dieses wird durch das Partizip ἐστηκότα näher bestimmt. ἐστηκότα ist dabei entweder maskuliner Akkusativ Einzahl oder neutrischer Akkusativ Mehrzahl. Diese Unregelmäßigkeit schafft

---

Stelle des ‚Ohren Habens‘ und des ‚Hörens‘ beim Weckruf das ‚Lesen‘ und das ‚Aufmerken‘ beim Aufmerksamkeitsruf in Mk 13 tritt, zumal Jesus in Mk 13 wie auch sonst in den Evangelien zu seinen Zuhörern spricht“ (a.a.O., 120f).

680 BECKER, Markus 13, 121; vgl. Haenchen: „Wenn man jedoch mit einer solchen Chiffrierung arbeitet, dann muss der Leser darauf aufmerksam gemacht werden, damit er nicht kopfschüttelnd das Buch weglegt, sondern nach dem geheimen Sinn sucht“ (HAENCHEN, Weg Jesu, 445).

681 Dem Thema „Arkandisziplin“ kann an dieser Stelle nicht ausführlich nachgegangen werden. Zum Thema siehe: POWELL, Arkandisziplin, 1–8; BOCKMUEHL, Revelation and Mystery; WEWERS, Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum; THEISSEN, Geheimnismotive im Markusevangelium, 225–245; STROUMSA, From Esotericism to Mysticism, 289–309; FRENSCHKOWSKI, Nero Redivivus as a Subject of Early Christian Arcane Teaching, 229–248.

einen Bruch im Lese- bzw. Hörfluss, wodurch zusätzlich die Aufmerksamkeit des Rezipienten erhöht wird.

Neben diesem Effekt wurden hinter der grammatikalischen Inkongruenz immer wieder inhaltlich Aspekte vermutet (s.u.). Das Partizip *ἔστηκότα* wird durch *ὅπου οὐ δεῖ* näher beschrieben. Eine eindeutige Lokalisierung ist dabei nicht möglich. So stellt sich für Harder in Bezug auf die geheimnisvolle Wendung *ὅπου οὐ δεῖ* die Frage: Ob „mit dieser Wendung nur der orakelhafte Charakter der Weissagung hervorgehoben werden soll, oder ob sie ihren Grund darin hat, dass für Mk der Tempel nicht mehr der *ἄγιος τόπος* wie für Mt ist“<sup>682</sup>? Die Lokalisierung *ὅπου οὐ δεῖ* ist unpräzise. Es könnte sich um den Tempel, ein Land (Israel oder Judäa) oder um einen heiligen Ort handeln.<sup>683</sup> Dass sich hinter *ὅπου οὐ δεῖ* der Tempel verbirgt, scheint nahezuliegen,<sup>684</sup> ist aber nicht zwingend. Wichtig ist, dass die Formulierung mehrere Möglichkeiten offenlässt und nicht eindeutig auf den Tempel verweist. Dies ist beachtenswert, denn aus dem Danielbuch legt sich nahe, dass der „Greuel der Verwüstung“ im Tempel zu verorten ist (Dan 9,27; 11,31; vgl. auch 1Makk 1,54; 6,7). Da der Evangelist diesen Fakt nicht einfach weglässt, sondern ihn durch das ungenaue *ὅπου οὐ δεῖ* ersetzt, legt den Schluss nahe, dass er in der Lokalisierung des letzten Zeichens dem Danielbuch nicht folgt. An dieser Stelle soll es bei dieser Beobachtung bleiben. Im weiteren Verlauf wird noch zu klären sein, wie dies zu erklären und zu deuten ist. Mit dem Zeichen (*τὸ βδέλυγμα τῆς ἔρημώσεως ἔστηκότα ὅπου οὐ δεῖ*) verbindet sich in Mk 13 die Aufforderung zur Flucht (V.14b). In diesem Zusammenhang steht die direktive Anweisung zum Gebet in V.18. Diese suggeriert, dass noch Einfluss auf die mit der Flucht verbundene dramatische Szenerie genommen werden kann. Diese kann zwar selbst nicht abgewendet werden, der widrigste Zeitpunkt aber schon. Die Anweisung zur Flucht richtet sich an eine konkrete Gruppe (*οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ*) und gibt ein Ziel, nämlich „in die Berge“ (*εἰς τὰ ὄρη*) vor. Das Fluchtziel legt nahe, dass es hierbei vor allem darum geht, sein Leben zu retten.<sup>685</sup> Es ist nicht die Rede davon, die Berge etwa als Basis für kriegerische Aktionen zu nutzen, wie dies im Makkabäerbuch beschrieben wird (1Makk 1,27f.). Mit den Bergen als Ziel der Flucht steht das MkEv dabei in Spannung zur Tradition,

682 HARDER, *Geschichtesbild*, 82.

683 Vgl. LAMBRECHT, *Redaktion*, 146.

684 Vgl. Lambrecht, der allerdings einräumt: „Doch enthält V.14 nicht die gleiche Deutlichkeit der Vorhersage wie der ausdrückliche V.2“ (LAMBRECHT, *Redaktion*, 151).

685 Vgl. LAMBRECHT, *Redaktion*, 155.

die Jerusalem und speziell den Tempel als Schutzort identifizierte (vgl. Sir 47,13; 49,12; Sach 2,10–17; Ps 14,7; 20,3; 46; 48; Jes 36–39; Dan 11,45–12,1). Dies ist bemerkenswert und wird noch vor allem im Blick auf Dan 11,45–12,1 eine wichtige Rolle spielen. Die Dringlichkeit zur Flucht unterstreichen zwei Beispiele (V.15f) und ein Wehewort (V.17). Für V.15 kann man einen städtischen und für V.16 einen ländlichen Hintergrund vermuten,<sup>686</sup> evt. verbirgt sich dahinter die Aussage, dass Menschen jeglicher Wohn- und Lebenssituation zur Flucht aufgerufen werden; dies würde die Universalität der Aufforderung unterstreichen. Im Wehewort (V.17) werden Schwangere und stillende Frauen genannt. Lambrecht deutet dies auf einer grundsätzlichen Ebene: Die Schwangeren und Stillenden bilden „keine Kategorie neben den beiden VV.15–16 genannten. Es ist hier von einer bestimmte Gruppe die Rede, die nach neuen Normen – Möglichkeit und Leichtigkeit der Flucht, Verletzlichkeit – unterschieden wird.“<sup>687</sup>

#### 8.8.9 Intertextueller Vergleich:

##### Das letzte Zeichen (Mk 13,14–20)

Die Darstellung des letzten Zeichens (Mk 13,14–20) ist durch zahlreiche Besonderheiten innerhalb der Endzeitrede herausgehoben. Zum einen stellt der „Greuel der Verwüstung“ in Mk 13 das entscheidende endzeitliche Zeichen dar und zeigt die letzte geschichtliche Etappe, eine Zeit nie dagewesener Not (V.19), an. Textlich ist Mk 13,14 durch ὅταν δὲ ἴδῃτε deutlich hervorgehoben. Schon durch diese Qualifikation erhält es bei Rezipienten eine erhöhte Aufmerksamkeit. Diese wird durch die konkrete und eindrückliche Aufforderung an die Leser/Hörer zur Flucht (V.14–17) verstärkt. Darüber hinaus wird durch die grammatikalische Inkongruenz zwischen τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (neut/Akk/Sg) und ἑστηκότα (mask/Akk/Sg oder neut/Akk/Sg) der Hör- bzw. Lesefluss unterbrochen. Außerdem wird durch ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω, welches parenthetisch zwischengeschaltet ist, eine direkte Anweisung an den Rezipienten gegeben. Markus unterstreicht so mit unterschiedlichsten Mitteln die Bedeutung des „Greuels der Verwüstung“ als letztes Zeichen. Gleichzeitig erfolgt durch die signifikante Wortverbindung τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως eine Lenkung des Rezipienten auf das Danielbuch, da diese eine wörtliche Aufnahme aus dem Danielbuch darstellt.

686 Vgl. LAMBRECHT, Redaktion, 156.

687 LAMBRECHT, Redaktion, 160.

Das Motiv des Greuels der Verwüstung findet sich im Danielbuch an drei Stellen (Dan 9,27; 11,31; 12,11):<sup>688</sup>

Dan 9,27:

Und der Bund wird herrschen gegen viele, und er wird wieder umkehren, und er wird wiederaufgebaut werden in Breite und Länge. Und am Ende der Zeiten [und nach 77 Zeiten von Jahren und 62 Zeiten] [bis zur Zeit des Endes des Krieges, dann wird die Verwüstung weggenommen werden], [während der Bund viele Wochen lang stark wird]. Und während der Hälfte der Woche wird das Brandopfer und das Trankopfer aufgehoben werden und auf dem Tempel wird ein Greuel der Verwüstung sein bis zum Ende der Zeit, und auf die Verwüstung wird ein Ende gegeben werden (καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται ἕως συντελείας καὶ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν).<sup>689</sup>

Dan 11,31:

Und von seiner Seite werden Arme dastehen und das Heiligtum der (Ehr)furcht verunreinigen und das Brandopfer entfernen und ein Greuel (der) Verwüstung aufstellen (καὶ μιανούσι τὸ ἅγιον τοῦ φόβου καὶ ἀποστήσουσι τὴν θυσίαν καὶ δώσουσι βδέλυγμα ἐρημώσεως).<sup>690</sup>

Dan 12,11:

Und von (der Zeit) an, da das (Schlacht)opfer [auf Dauer] entfernt wird und vorbereitet wird, den Greuel der Verwüstung aufzustellen, (sind es) 1290 Tage (ἀφ' οὗ ἂν ἀποσταθῇ ἡ θυσία διὰ παντὸς καὶ ἐτοιμασθῇ δοθῆναι τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐνεήκοντα).<sup>691</sup>

Die wörtliche Entsprechung zwischen Mk 13,14 und dem Danielbuch ist sicher kein Zufall, sondern hat hier eine deutliche Markierungsfunktion, wodurch das Danielbuch als Intertext für das Markusevangelium offengelegt wird. Neben der wörtlichen Entsprechung wirken sowohl die Prägnanz der Wendung τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (es handelt sich nicht um eine alltägliche Floskel) als auch das seltene Vorkommen innerhalb des Alten Testaments – neben dem Danielbuch nur noch in 1Makk 1,54 – verstärkend auf die Markierungsdeutlichkeit. Es wäre da-

688 Ein weiterer Beleg für τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως findet sich in 1Makk 1,54. Hier ist er an ein konkretes historisches Ereignis gebunden, nämlich die Errichtung des Götzenaltars auf dem Brandopferaltar des Tempels unter dem Herrscher Antiochus IV. Epiphanes im Jahr 168 v. Chr.

689 Übersetzung nach: ENGEL/NEEF, Daniel. In: Septuaginta Deutsch, 1454.

690 Übersetzung nach: ENGEL/NEEF, Daniel. In: Septuaginta Deutsch, 1459.

691 Übersetzung nach: ENGEL/NEEF, Daniel. In: Septuaginta Deutsch, 1461.



bei höchst unwahrscheinlich, dass diese auffällige Nähe zum Danielbuch dem Evangelisten verborgen geblieben wäre. Darüber hinaus wirkt eine weitere Markierung hier potenzierend. So ordnet der Evangelist den Greuel der Verwüstung der Zeit der Bedrängnis zu (Mk 13,17–19). Diese wird dabei als „jene Tage“ beschrieben, die gegenüber der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft abge sondert erscheinen. Dies verweist auf Dan 12,1.<sup>692</sup>

Und zu jener Stunde wird Michael, der große Engel, heranziehen, der über die Kinder deines Volkes gestellt ist; jener Tag der Bedrängnis (ist), wie keiner wurde, seit sie wurden, bis zu jenem Tag (ἐκεῖνη ἡ ἡμέρα θλίψεως οἷα οὐκ ἐγενήθη ἀφ’ οὐ ἐγενήθησαν ἕως τῆς ἡμέρας ἐκεῖνης) und an jenem Tag wird das ganze Volk gerettet werden, wer immer in dem Buch geschrieben gefunden wird.<sup>693</sup>

Das Motiv der letzten Tage wird in Mk 13 dabei nicht nur aus dem Danielbuch übernommen, sondern als Zitat wiedergegeben. So führt David du Toit aus: „Dass in Mk 13,19 Dan 12,1 quasi zitiert wird, beweist zunächst die Tatsache, dass Mk 13,19 und die griechische Fassung von Dan 12,1 dieselbe Satzstruktur (Zeitangabe + θλίψι- + οἷα οὐ γέγονεν / ἐγενήθη ἀφ’ / ἀπ’ ἕως + Zeitangabe) aufweisen. In der Septuaginta-Fassung lautet Dan 12,1: ἐκεῖνη ἡ ἡμέρα θλίψεως οἷα οὐκ ἐγενήθη ἀφ’ οὐ ἐγενήθησαν ἕως τῆς ἡμέρας ἐκεῖνης“<sup>694</sup>.

Der Evangelist spielt damit innerhalb von fünf Versen unmissverständlich auf das Danielbuch an. Betrachtet man dabei die angespielten Stellen, so zeigt sich ferner, dass die aufgenommenen Textpassagen in unmittelbarer Nähe zueinander stehen.

692 Vgl. LAMBRECHT, Redaktion, 161f.

693 Übersetzung nach: ENGEL/NEEF, Daniel. In: Septuaginta Deutsch, 1461.

694 DU TOIT, Danielrezeption, 69. Für du Toit weist dies darauf hin, dass der Evangelist eine LXX-Version des Danielbuches zitierte. „Dafür, dass Mk 13,19 Dan 12,1 LXX oder eine der LXX sehr ähnliche Vorlage zitiert, spricht ferner, dass αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι in Mk 13,19 der ungewöhnlichen Übersetzung von נַעַם mit αἱ ἐκεῖνη ἡ ἡμέραι in der Septuaginta-Überlieferung von Dan 12,1 nahe kommt, ferner dass die Formulierung ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως ἦν ἔκτισεν ὁ θεός eher eine Interpretation der Septuaginta-Fassung ἀφ’ οὐ ἐγενήθησαν sein kann als eine des hebräischen Originals bzw. der wortgetreuen Pseudo-Theodotionübersetzung. Markus scheint allerdings eine von der uns vorliegenden Septuaginta-Fassung abweichende Vorlage benutzt zu haben, die jedoch möglicherweise dem Übersetzer der Pseudo-Theodotionübersetzung bekannt gewesen sein dürfte – dies würde den gemeinsamen Wortlaut θλίψις οἷα οὐ γέγονεν in Mk 13,19 und Dan 12,1<sup>th</sup> erklären. Ob der Plural αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι dieser Vorlage entstammt oder von dem Evangelisten stammt, lässt sich nicht mit Sicherheit klären“ (DU TOIT, Danielrezeption, 69).



Neben den textinternen Beobachtungen, liefert das Matthäusevangelium ein weiteres Argument, Mk 13,14 vor dem Hintergrund des Danielbuches zu lesen. Im Matthäusevangelium findet sich die wohl älteste Deutung der Parenthese in Verbindung mit dem Motiv des Greuels der Verwüstung. Matthäus versteht Mk 13,14 ausdrücklich auf Grundlage des Danielbuches:

Wenn ihr nun den Greuel der Verwüstung, von dem durch Daniel, den Propheten, geredet ist (τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου), an einem heiligen Ort stehen seht – wer es liest, der merke auf! – dann sollen die in Juda sind, in die Berge fliehen!“

(Mt 24,15f.).

Diese Deutung des Matthäusevangeliums zeigt, dass ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω als Aufforderung verstanden wurde, Mk 13,14 vor dem Hintergrund des Danielbuches zu lesen. Nach den vorgebrachten Argumente scheint somit erwiesen, dass Mk 13,14 und speziell das Motiv „Greuel der Verwüstung“ ausdrücklich vor dem Hintergrund des Danielbuches zu verstehen ist: „The distinctive expression ‚abomination of the desolation‘ unmistakably links Jesus’s discourse to Daniel’s apocalyptic picture of history and prepares the way for Mark’s introduction of the triumphant Danielic Son of Man in Mark 13,24–27“<sup>695</sup>.

Durch die eindeutige intertextuelle Markierung ist somit nach den Kriterien von Jörg Helbig die *Vollstufe* bzw. *Potenzierungsstufe* erreicht. Dies bedeutet, dass „die Textoberfläche durchlässig gemacht [wird], um einen fremden Text durchscheinen zu lassen“<sup>696</sup>. Der Evangelist schließt somit „das Risiko des Nichterkennes einer Referenz weitgehend aus [...]“<sup>697</sup>. Damit hat er als Lese- und Deuteanweisung hermeneutische Funktion, nämlich die Aufmerksamkeit auf das Danielbuch als Intertext zu lenken und die Ausführungen in Mk 13 mit diesem zu korrelieren. Mk 13,14 soll ausdrücklich vor dem Hintergrund des Danielbuches gelesen werden. Dabei lässt sich die Aufnahme des Referenztextes hier nach den Kriterien von Stocker als palintextuell bezeichnen. Das Danielbuch wird also im Munde Jesu wiedergegeben, wodurch dieses prinzipiell bestätigt wird.

Zu beachten ist aber, dass bei der Aufnahme signifikante Verschiebungen stattfinden: Im Danielbuch hat der Greuel der Verwüstung die Funktion eines endzeitlichen Zeichens (Dan 9,27; 12,11). Allerdings ist

695 HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*, 58.

696 HELBIG, *Intertextualität und Markierung*, 111f.

697 HELBIG, *Intertextualität und Markierung*, 93.

es ein Zeichen neben andern. So dienen im Danielbuch „die Brüchigkeit des letzten Königreiches“ (Dan 2,42f.), „der Krieg gegen die Heiligen“ (Dan 7,8), „die Verwüstung des Heiligen“ (Dan 8,11) und „die Belagerung des heiligen Berges“ (Dan 11,45) als Anzeichen für die bevorstehende Äonenwende.

In der Endzeitrede wird der Zeichencharakter des Greules der Verwüstung nicht nur aufgenommen, sondern es findet eine ausdrückliche Konzentration auf dieses als das letzte und entscheidende Zeichen statt. Daneben werden zentrale endzeitliche Zeichen des Danielbuches – Kriege (Mk 13,7) und Verfolgung der Heiligen (Mk 13,9) – gerade nicht als gültige Zeichen qualifiziert (Mk 13,7). Und auch die letzte Schlacht um Jerusalem (Dan 11,44–12,1), die am Ende des Danielbuches eine prominente Stelle innehat, wird nicht explizit erwähnt.

Ferner ist zu beachten, dass der „Greuel der Verwüstung“ auf den Tempel bezogen ist. Deutlich wird dies an Dan<sup>LXX</sup> 9,27. Dort heißt es explizit, dass der Greuel der Verwüstung auf dem Tempel errichtet wird: ἐπὶ τὸ ἱερόν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων (vgl. auch Dan 11,31; 12,11). Von dieser Tempelzentrierung bleibt im MkEv nur noch ein vages ὅπου οὐ δεῖ. Für Nikolaus Walter verfolgt der Autor damit eine deutliche Intention: „Dagegen scheint mir, dass Markus es so deutlich wie möglich macht, dass er in V.14 gerade nicht vom Tempel reden will“<sup>698</sup>.

Der Tempel als konkrete Lokalisation für den Greuel der Verwüstung, wie er sich im Danielbuch findet, wird vom Evangelisten ausdrücklich nicht genannt. Dies ist bemerkenswert, da der Evangelist hier in den Textbestand des Danielbuches eingreift und diesen verändert. Die Veränderung erfolgt dabei gegen den Tempel als konkreten Ort. Es zeigt sich hier, dass der Evangelist die Vorhersage gegenüber dem Danielbuch modifiziert. Zwar geht er beim „Greuel der Verwüstung“ prinzipiell mit dem Danielbuch konform, ist aber kritisch-distanziert in der Aussage, dass dieses im/auf dem Tempel zu lokalisieren sei. Damit verbindet sich für den Autor eine gezielte didaktische Funktion, nämlich seinen Rezipienten diese veränderte Zukunftssicht zu vermitteln und gleichzeitig die Vorhersage des Danielbuches an diesem Punkt zu destruieren.

698 WALTER, Tempelzerstörung, 43; vgl. Marxsen: „nicht einmal der Tempel wird genannt“ (MARXSEN, Evangelist, 123). Dagegen Harder: Der Evangelist umschreibt „statt vom Tempel zu reden, ihn geheimnisvoll mit der Wendung ὅπου οὐ δεῖ“ (HARDER, Geschichtsbild, 82).

## 8.8.10 Die Deutung des „Greuels der Verwüstung“

Nachdem Mk 13,14 detailliert analysiert und in den Kontext des Danielbuches eingeordnet wurde, soll nun versucht werden, dieses rätselhafte Zeichen zu deuten. Die Wendung τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστηκότα οὐ δεῖ hat immer wieder Anlass zur Diskussion gegeben, wie diese eigentlich zu verstehen sei und was sich hinter ihr verberge. Dass sich Mk 13,14 dabei rückblickend auf die Tempelzerstörung beziehen würde, konnte dabei schon als problematisch ausgeschlossen werden (siehe: *Der Standpunkt des Evangelisten*).

*Die Deutung des „Greuels der Verwüstung“ als erwartete Tempelzerstörung:* Eine weitere diskutierte Möglichkeit ist, dass der Evangelist vor 70 n. Chr. schreibt und die Tempelzerstörung erwartet. Historisch scheint dies möglich. So schreiben Neusner und Thoma: „Wer in den Jahren vor dem Beginn des Aufstandes die Augen einigermaßen offen hatte und über eine nüchterne Urteilsgabe verfügte, musste damals sehen, dass der Tempel in höchster Gefahr war, wenn die Radikalisierung gegen Rom und gegen die jüdischen Friedliebenden so weiter ging“<sup>699</sup>. Für William Lane würde sich auch das Fluchtmotiv hier gut einpassen: „Jewish forces won an impressive victory over the Twelfth Legion commanded by Cestius Gallus in November of 66 (War II. Xix. 2–9). Many persons in Jerusalem, however, recognized that eventually the Zealot forces would suffer inevitable defeat, and those who were realistic began leaving the city in droves, apparently unimpeded (War II. Xx. 1). No efforts were marshalled to frustrate desertions from the city until the spring of 68 (War IV. vi. 3; vii. 3). Christians in Jerusalem would have had no difficulty leaving the city unless they delayed their departure until a relatively late stage in the conflict“<sup>700</sup>. Dagegen wendet Martin Hengel ein, dass zumindest ab 68 n. Chr. eine Aufforderung zur Flucht in die Berge „unsinnig“ sei, „denn entweder liefen die Flüchtlinge den Römern oder aber den Sikariern in und um Masada in die Arme“<sup>701</sup>. Außerdem „floh [die Landbevölkerung] vielmehr in die Stadt, in der selbst ein blutiger Bürgerkrieg tobte, den erst der Anmarsch des Titus beendigte. Das bewohnbare Land war seit der Einschließung der Stadt durch Titus – von den beiden Festungen abgesehen – weitgehend ‚befriedet‘. Die wenigen, die außerhalb Jerusalems überlebten und keine aktiven Sikarier und

699 NEUSNER, Pharisäer, 209.

700 LANE, Gospel of Mark, 468.

701 HENGEL, Entstehungszeit, 25; vgl. COLLINS, Mark, 609.

Aufrührer gewesen waren, brauchten nicht mehr um ihr nacktes Leben zu fürchten, eine Flucht war unnötig, ja lebensgefährlich geworden“<sup>702</sup>.

Neben der Frage, welches Verhalten als angemessen beurteilt wurde, muss die These, dass sich τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ auf eine vom Evangelisten erwartete Tempelzerstörung beziehen würde, die Formulierung „stehend“ (ἐστηκότα) erklären, die in Spannung steht zu einem zerstörten Tempel. Die Formulierung „stehend“ (ἐστηκότα) wirkt hier unpassend. Ferner ist auch hier auffällig, dass der Evangelist die ausdrückliche Nennung des Tempels vermeidet und stattdessen vom unbestimmte ὅπου οὐ δεῖ schreibt. Gleichzeitig muss beachtet werden, dass Mk 13,14 auf das Danielbuch anspielt. Dabei nimmt der Evangelist sogar die Wendung „jener Tag der Bedrängnis, wie keiner wurde“ aus Dan 12,1 auf. Aber im Danielbuch wird die Bewahrung Jerusalems in dieser Zeit der größten Not prophezeit (Dan 11,45–12,1). Auf die mögliche Bedeutung dieser Textstelle für den Jüdischen Krieg wurde schon hingewiesen. Es stellt sich also die Frage, warum der Evangelist Motive des Danielbuches bemüht, aber an dieser Stelle dezidiert die zentrale Aussage, nämlich die Bewahrung des Tempels, unterschlägt.

*Die Deutung des „Greuels der Verwüstung“ als Tempelentweihung:* Eine weitere Deutung sieht hinter dem „Greuel der Verwüstung“ eine vom Evangelisten erwartete Tempelentweihung, etwa durch die Aufrichtung einer Statue. Dies vermutet Walter Schmithals und schreibt: Der Evangelist „bezieht Dan 9,21ff. auf seine Gegenwart. Er rechnet mit der in seiner Zeit bevorstehenden Aufstellung des ‚entsetzlichen Greuels‘ im Tempel, und er verbindet mit dieser Erwartung im Anschluss an das Buch Daniel die Aussage der damit bevorstehenden Äonenwende“<sup>703</sup>. Der Vorteil dieser Deutung ist, dass sie die Wendung „stehend“ (ἐστηκότα) erklären kann. Adela Y. Collins schlussfolgert: „Is the fact that the term may refer both to the image and to the deity that it represents. Thus, the shift from the neuter noun βδέλυγμα (sacrilege) to the masculine participle ἐστηκώς (‘standing’) may be explained in terms of this equivalence. The masculine participle would thus refer to the divinized emperor or to the deity he claimed to be or to represent“<sup>704</sup>. Für die These spricht auch, dass sowohl im Danielbuch als auch im 1. Makkabäerbuch mit „Greuel der Verwüstung“ eine Entheiligung des Tempels durch das Aufstellen einer Statue ausgedrückt wird und es damit eine konkrete Parallele gibt. Zu beachten ist aber, dass in Dan und in 1Makk das Greuel der Verwüs-

702 HENGEL, Entstehungszeit, 25f.

703 SCHMITHALS, Markus, 565.

704 COLLINS, Mark, 610; vgl. CASEY, Jesus, 70.

tung ausdrücklich im Tempel erwartet wird: ἐπὶ τὸ ἱερόν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται (Dan 9,27; vgl. 1Makk 1,54; 6,7). Diese eindeutige Lokalisierung vermeidet aber der Evangelist und weicht so von Dan und 1Makk ab. Ferner stellt sich aber die Frage, in welcher Situation das Aufstellen und damit die Entheiligung erwartet wird. Grundsätzlich ist auch hier zu klären, ob der Evangelist vor der Tempelzerstörung schreibt, oder ob er auf die Tempelzerstörung zurückblickt. Denn es spielt sowohl pragmatisch als auch theologisch eine erhebliche Rolle, ob die Lokalität des Tempels noch vorhanden ist, um dort ein Greuelbild aufzustellen. Geht man davon aus, dass der Evangelist während des Jüdischen Krieges schreibt, so ergeben sich ähnliche Probleme, wie sie sich für die These einer erwarteten Tempelzerstörung ergeben haben: Besonders die Aufforderung zur Flucht ist dabei problematisch (s. o.).

*Die Deutung des „Greuels der Verwüstung“ als Auftreten des Antichristen:*<sup>705</sup> Eine weitere Deutung des „Greuels der Verwüstung“ stellt die Identifizierung mit dem Antichrist dar. Zahlreiche Wissenschaftler vertreten diese These. Etwa Joachim Gnilka, der schreibt: „Für Markus ist mit dem Antichrist die letzte Zeit angebrochen“<sup>706</sup>. Vor allem die Näherbestimmung des neutrischen τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως durch das maskuline ἔσθηκότα lässt sich so interpretieren. So schreibt Günther Harder: „Mk versteht unter ihm eine Person, wie die maskuline Form des Participiums, ἔσθηκότα, zeigt. Für die Deutung des „Greuels der Verwüstung“ auf den Antichristen spricht, dass diese die grammatikalische Inkongruenz interpretieren und inhaltlich auflösen kann.“<sup>707</sup> Neben

705 Das Thema „Antichrist“ kann an dieser Stelle nicht ausführlich behandelt werden. Hinzuweisen ist auf folgende Arbeiten: HARTMAN, Antichrist I, 20f.; SPEYER, Gottesfeind (RAC), Sp. 996–1043; Bousset, Antichrist; JENKS, Antichrist Myt (hier besonders zur Tradition „Antichrist“ aus Danielbuch: 41–43); KÜCHLER, Antichrist, 53–64; KOWALSKI, Antichrist, 65–99 (besond. für Mk 13: 74–76; BÖCHER, Antichrist II, 21–24; FRENSCHKOWSKI, Nero Redivivus as a Subject of Early Christian Arcane Teaching, 229–248; siehe auch: FRENSCHKOWSKI, Art. Nero, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Sp. 839–878.

706 GNILKA, Markus II, 196; vgl. KLOSTERMANN, Markusevangelium, 135; LOHMEYER, Markus, 275f.; MARXSEN, Markus, 123; HAHN, Parusie des Menschensohnes, 240–266; HENGEL, Entstehungszeit, 29.

707 So auch Hahn: „Nur soviel ist klar, dass es ‚stehen‘ wird, ὅπου οὐ δέι, und dass es, wie der maskulinische Akkusativ ἔσθηκότα andeutete, eine personale Erscheinung sein wird. Im Sinne der apokalyptischen Tradition des Urchristentums, die auch dem Evangelisten Markus nicht fremd ist, muss somit dieser „Greuel der Verwüstung“ mit dem Auftreten des Antichrists gleichgesetzt werden.“ (HAHN, Parusie des Menschensohnes, 255). Zu beachten ist aber auch, dass ἔσθηκότα auch neutrischer Plural sein könnte. In diesem Fall wäre die Deutung auf eine Person unplausibel.

dem sprachlichen Indiz spricht die neutestamentliche Tradition für die Deutung des „Greuels der Verwüstung“ auf den Antichrist. Eine interessante Parallele ergibt sich dabei zu 2Thess 2,3f.

Niemand lasse sich in irgendeiner Weise täuschen! Denn zuerst muss der Abfall von Gott kommen und der Mensch der Gesetzlosigkeit (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας) erscheinen, der Sohn des Verderbens (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας),

der Widersacher (ὁ ἀντικείμενος), der sich über alles erhebt, was Gott oder Heiligtum heißt, so dass er sich selbst in den Tempel Gottes setzt und sich darstellt, dass er Gott sei (ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός).

Die Parallelen sind beachtenswert. So wird der Widersacher, der in 2Thess 2,3f. eindeutig als handelnde Figur vorgestellt, die unmittelbar mit dem Tempel Gottes in Verbindung gebracht wird. Die Formulierung hat dabei eine auffällige Parallelität zu Mk 13,14. So sind die Bezeichnungen des Widersachers in 2Thess und in Mk 13,14 determiniert, was darauf verweist, dass eine konkrete handelnde Figur oder Person vorgestellt wurde. Für Ernst von Dobschütz zeigt sich daran, dass es sich um „geläufige Begriffe [handelt], den Lesern von der mündlichen Unterweisung (2,6) her bekannt“<sup>708</sup>.

Auch die altkirchliche Tradition, die allerdings vom Neuen Testament abhängig ist, spricht für die Identifikation des „Greuels der Verwüstung“ in Mk 13,14 mit dem Antichrist. Die altkirchlichen Belege für die Vorstellung des Antichristen sind dabei zahlreich. Ohne näher auf die Überlieferung eingehen zu können, sei hier lediglich auf einige Belege hinzuweisen: Irenäus von Lyon (*Adversus Haereses* V,25f.), Hippolyt von Rom (*Εἰς τὸν Δαυιηλ* und *De Christo et Antichristo*) und Hierony-

---

Letztlich lässt sich aber nicht entscheiden, ob sich hinter *ἑστηκότα* ein maskuliner Singular oder ein neutrischer Plural verbirgt. Die Ableitung aus der Form allein ist damit nicht zwingend. Im letzteren Fall könnte sich *ἑστηκότα* vielleicht auf „mehrere entheiligende Objekte, z. B. Gebeine“ (LAMBRECHT, Redaktion, 145) beziehen. Die Deutung des *ἑστηκότα* als neutrischer Plural ist in der Literatur wenig rezipiert worden.

708 V. DOBSCHÜTZ, *Thessalonicher-Briefe*, 269. Ein weiteres Indiz für die Identifikation des „Greuels der Verwüstung“ mit dem Auftreten des Antichristen zur Endzeit stellt Offb 13,11–18 dar. Zu beachten ist dabei die Anweisung an den Rezipienten *ὡδε ἡ σοφία ἐστίν. ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου*, die zur Deutung des Widersachers führen soll. Mit Hilfe der Zahlenmystik wird der Mensch dabei mit der Zahl 666 identifiziert (Offb 13,18). Zur Interpretation der Zahl 666 siehe: MOUNCE, *Revelation*, 261–263.

mus (Comm. In Dan).<sup>709</sup> An diesen Belegen wird deutlich, welche große Wirkung die Vorstellung eines zur Endzeit auftretenden Antichristen in der altkirchlichen Tradition hatte. Mit den Indizien aus dem Neuen Testament und der altkirchlichen Tradition lässt sich das „Greuel der Verwüstung“ dahingehend deuten, dass eine konkrete Figur, nämlich der Antichrist, vorgestellt wurde. Damit ist eine wesentliche Charakteristik erhellt. Offen bleibt aber die Frage, ob der Evangelist das Auftreten des Antichristen in der Zeit des Zweiten Tempels, also vor dem Jahr 70 n. Chr., oder nach dessen Zerstörung erwartete. Indizien für die Beantwortung dieser Frage lassen sich m. E. durch die spezifische Rezeption des Danielbuches im Markusevangelium finden (s. u.).

Zusammenfassend kann an dieser Stelle festgehalten werden: Die These, dass der Evangelist mit τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως rückblickend auf die Tempelzerstörung anspielt, ist problematisch. Die Indizien sind schwach und nicht zwingend. Eine weitere Deutung ist, „das Greuel der Verwüstung“ dahingehend zu interpretieren, dass die *Tempelzerstörung* vom Evangelisten erwartet wird. Hier ergeben sich vor allem Schwierigkeiten in der Deutung des Partizips ἐστηκότα und der Wendung ὅπου οὐ δεῖ, mit welcher der Evangelist den Tempel vielleicht umschreibt, eher aber als Lokalisierung vermeidet. Die Gleichsetzung des „Greuels der Verwüstung“ mit der Tempelzerstörung steht so in Spannung zur textlichen Formulierung in Mk 13,14.

Mit der Interpretation des „Greuels der Verwüstung“ auf die Aufstellung eines *Standbildes* oder das *Auftreten des Antichristen* werden zwei weitere Möglichkeiten diskutiert. Beide Deutungen könnten das Partizip ἐστηκότα inhaltlich auflösen. Die biblischen Zeugnisse und die altkirchliche Tradition sprechen damit für die Identifikation des „Greuels der Verwüstung“ mit dem Antichristen.

709 Es sei aber auch darauf verwiesen, dass die Deutung des „Greuels der Verwüstung“ auf den Antichrist nicht die einzige Interpretation darstellte. So bezieht Origenes in seinem Matthäuskommentar dieses auf die Zerstörung des Tempels: „Damals kam aber auch über den Tempel, der in Jerusalem war, der Greuel der Verwüstung von Tempel und Stadt [...]. Und dieser Greuel der Verwüstung, der am Tempel von einem Heer angerichtet wurde, welches Jerusalem einschloss, wird vom Propheten als ‚bis zur Vollendung der Zeit‘ dauernd bezeichnet, sodass die Vollendung der Welt über die Verwüstung Jerusalems und des Tempels, der in ihm ist, hereinbricht“ (übersetzt nach VOGT, Origenes, 113f.) Zur altkirchlichen Tradition siehe: OEGEMA, Danielrezeption, 84–104.



## 8.8.11 Die dritte Paränese (Mk 13,21–23)

An die Darstellung der zweiten Etappe schließt sich mit V.21–23 die dritte Paränese an. Auch sie wird in die Ankündigung kommender Ereignisse eingebettet. Analog zu V.5f steht das Verführungsthema im Mittelpunkt.<sup>710</sup> Die Verführer zeichnen sich durch Wunder und Zeichen aus und überbieten damit die genannten Verführer in V.5f. Die Wendung *ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται* ist dabei evt. durch konkrete Erfahrungen bzw. Erinnerungen motiviert.<sup>711</sup>

Dass es sich bei der Verführungssituation um eine Bewährungssituation handelt, macht der Zusatz *πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν εἰ δυνατόν τοὺς ἐκλεκτούς* deutlich. Das Motiv der Auserwählten wird hier wieder aufgenommen. Dabei gibt es aber eine inhaltliche Verschiebung. Die Auserwählten in V.20 sind Auserwählte auf Grundlage Gottes. V.22 impliziert dagegen die Aufforderung, Auserwählte zu bleiben. V.23a schließt die

710 Gnilka sieht hier eine Inklusion (vgl. GNILKA, Markus, 180).

711 Vgl. LAMBRECHT, Redaktion, 170; Gnilka schreibt dazu: „Pseudopropheten sind dem griechischen Alten Testament bekannt, Pseudochristusse stellen eine christliche Wortbildung dar. Man wird zwischen beiden Gruppen keinen wesentlichen Unterschied aufrichten“ (GNILKA, Markus, 198). Besonders mit Blick auf die Verwendung von *ὁ χριστός* im Markusevangelium als Bekenntnistitel (vgl. Mk 8,29; 12,35; 14,61; 15,32) deutet Brandenburger V.22 dahingehend, dass Markus „nicht mehr so sehr an Pseudopropheten [denkt], er sieht die Gemeinde durch konkurrierende Heilmittlergestalten gefährdet.“ (BRANDENBURGER, Markus, 158). Spannend ist an dieser Stelle die Ausführung Eusebius zu Menander: „Auf Simon den Magier folgte Menander, der sich in seinem Verhalten als das zweite, nicht minder denn das erste, wirksame Werkzeug der teuflischen Kraft bewies. Auch dieser war ein Samariter und hatte es in magischen Künsten, gleich seinem Lehrer, aufs Höchste gebracht, besaß aber einen noch reichlicheren Vorrat von abenteuerlichen Erdichtungen, als Simon. Er behauptete nämlich, er selbst sei der Erlöser, der zum Heile der Menschen aus dem unsichtbaren Äonenreiche herabgesandt worden sei und lehrte, es könne sonst niemand über die weltschöpferischen Engel Macht erhalten, er habe denn vorher die magische Schule bei ihm durchgemacht und sei der Taufe durch ihn teilhaftig geworden. Wer dieser gewürdigt worden, der werde schon in diesem Leben an einer beständigen Unsterblichkeit teilnehmen und niemals sterben, sondern hierbleiben und, ohne zu altern, fortleben. [...] Dies war doch ein rechter Kunstgriff des Teufels, daß er durch solche Betrüger, welche den Namen Christen sich beilegten, das große Geheimnis der Gottseligkeit unter dem Namen der Magie zu verlästern und durch dieselben die kirchlichen Lehren von der Unsterblichkeit der Seele und von der Auferstehung der Toten lächerlich zu machen suchte. Indes Leute, welche solche Heilande sich erwählt haben, gehen der wahren Hoffnung des Heils verlustig“ (Hist.eccl. III, 26; übersetzt nach: EIBISCH (Hg.), Kirchengeschichte, 112f.). Es ist m.E. möglich, dass sich in Mk 13,5f. Erfahrungen vielleicht sogar an die konkrete Person des Menander niedergeschlagen haben.



Paränese mit dem Leitwort βλέπετε ab. V.23b (προειρηκα ὑμῖν πάντα) qualifiziert die Rede als prophetische Voraussage.<sup>712</sup> Dabei verweist πάντα auf den zweiten Teil der Schülerfrage (V.13,4b) zurück.

### 8.8.12 Die Äonenwende (Mk 13,24–27)

In V.24–27 wird die letzte Etappe des Geschichtsablaufs beschrieben. V.24a verweist mit μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην auf V.19f zurück und ordnet V.24–27 chronologisch nach. Für das Ende werden astralen Erscheinungen (V.24f) vorhergesagt; dabei lassen sich Bezüge zu Jes 13,10; 34,4 und Joel 2,10; 4,15 erkennen; wobei aber keine Zitation, sondern „höchstens [eine] Beeinflussung“<sup>713</sup> vorliegt. Dem folgt in V.26 das Kommen des Menschensohnes (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Dieser wird dabei mit Jesus als den wahren Christus (im Gegensatz zu den ψευδόχριστοι) identifiziert. Dies legt sowohl der Kontext als auch der Gebrauch des Ausdrucks ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im MkEv nahe. Die Ankündigung des Kommens Jesu als des Menschensohnes hat dabei eine verifizierende Funktion. Hans Conzelmann schreibt dazu: Der Menschensohn „erscheint in einer Weise, die keiner menschlichen Deutung und Missdeutung mehr ausgesetzt ist. Das doppelte καὶ τότε am Anfang von V.26 und 27 markiert nicht mehr Epochen, sondern augenblickliche Akte“<sup>714</sup>. Das Kommen wird durch ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης näher beschrieben; hier liegt die Vorstellung eines göttlichen (außerweltlichen) Raumes zu Grunde. Im MkEv findet sich das Motiv vom kommenden Menschensohn in Mk 8,38 und Mk 14,62. Eine Gerichtssituation legt sich für das zukünftige Kommen des Menschensohnes dabei zumindest von Mk 8,38 her nahe. Durch die dramaturgische Struktur (Jesus kündigt als Angeklagter seinen Anklägern sein zukünftiges Kommen an) ist dies aber auch für Mk 14,62 sehr wahrscheinlich. Schwierig bleibt dabei die Beurteilung der Funktion des Menschensohnes, worauf später noch einzugehen sein wird.<sup>715</sup>

Nach dem Kommen folgen das Ausschicken der Engel und das Zusammenführen der Auserwählten. Die Wendung ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ’ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ setzt eine Situation der globalen Zerstreung voraus. Ein Zielort der Sammlung wird nicht be-

712 Vgl. BRANDENBURGER, Markus, 77.

713 Vgl. LAMBRECHT, Redaktion, 178.

714 CONZELMANN, Geschichte, 220.

715 Siehe dazu: REICHARDT, M.: Endgericht durch den Menschensohn? Zur eschatologischen Funktion des Menschensohnes im Markusevangelium. Stuttgart, 2009.

nannt. Der in V.24–27 gegebene heilsgeschichtlicher Ausblick hat motivierende Funktion: er soll dem Glaubenden Kraft in der Bewährungssituation, Mut und Hoffnung in der Zeit der Bedrängnis geben.

### 8.8.13 Intertextueller Vergleich:

#### Die Äonenwende (Mk 13,24–27)

Mit der Äonenwende geht eine von Bedrängnis bestimmte Weltgeschichte zu Ende und wird abgelöst von der Ewigkeit der Gottesherrschaft. Für diese Zeitenwende werden in Mk 13,24f. Himmelserscheinungen und das sich anschließende Kommen des Menschensohnes (Mk 13,26) vorhergesagt. Die Darstellung des kommenden Menschensohnes auf den Wolken hat eine eindeutige Entsprechung in Dan 7,13.

Ich [Daniel: SZ] schaute in einer Nachtvision, und siehe: Auf den Wolken des Himmels kam (einer) wie ein Menschensohn (καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο), und bis zu einem Alten an Tagen war er da, und die Danebenstehenden waren (neben) ihm da (καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ)<sup>716</sup>.

Die Parallele zeigt sich sowohl anhand des zentralen Motivs als auch durch die wörtliche Übereinstimmung, die in einer Gegenüberstellung der angespielten Textstelle und der anspielenden Textstelle deutlich zum Vorschein tritt:

Dan<sup>LXX</sup> 7,13: καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο

Mk 13,27: καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.

Auffällig ist die Parallelität zwischen Mk 13,27 und Dan 7,13: Sehen – Sohn des Menschen kommend „mit“ Wolken. Und auch wenn es hier keine wörtliche Übereinstimmung gibt, kann Mk 13,27 als Zitat bewertet werden. Damit verweist der Evangelist mit deutlicher Markierungsdichte hier explizit auf das Danielbuch. Inhaltlich entspricht Mk 13,27 dem Intertext Dan 7,13.<sup>717</sup> Abweichungen gibt es lediglich in dem hinzugefügten Aussenden der Engel (Mk 13,27). Dies widerspricht nicht der endzeitlichen Darstellung in Dan 7, aber ergänzt diese. Die Aufnahme des Danielbuches als Intertext kann nach der Kategorisierung Stockers als palintextuell bezeichnet werden. Wie beschrieben bedeutet dies, dass

716 Übersetzung nach: ENGEL/NEEF, Daniel. In: Septuaginta Deutsch, 1448.

717 Vgl. DU TOIT, Danielrezeption, 72.

der Referenztext wiedergegeben wird. Durch die Wiedergabe des Danielbuches durch Jesus wird dieses dabei bestätigt, wie schon in Mk 13,4 und Mk 13,14.

#### 8.8.14 Der Termin der Heilswende (Mk 13,28–37)

Der Termin der Heilszeit steht in V.28–37 im Mittelpunkt. Dies wird schon an der Wortsemantik deutlich: Zeitbegriffe treten gehäuft auf. Daraus lässt sich eine thematische Einheit von V.28–37 ableiten, welche sich aus verschiedenen Texteinheiten zusammensetzt. Die Argumentationsstruktur kann man dabei als „kreisend“ bezeichnen.<sup>718</sup>

Drei Texteinheiten stehen nebeneinander: V.28f. ist eine Gleichnisrede (durch παραβολή direkt als Gleichnis ausgewiesen), V.33–37 ist ebenfalls eine Gleichnisrede. Die beiden Gleichnisreden heben sich durch ihre metaphorische Sprache von der Lehrrede in V.30–32 ab.

Die erste kreisende Annäherung findet sich im Gleichnis vom Feigenbaum (V.28), das mit einer Deutung (V.29) expliziert wird. Die Gleichniseinheit besteht damit aus einer Bild- und einer Deutungsebene, die stilistisch in Spannung zueinander stehen, weil in V.29 die narrative Bildebene des Gleichnisses verlassen wird.<sup>719</sup> Das Gleichnis wird durch den Imperativ μάθετε eingeleitet, was zwar für die Gleichnisüberlieferung unüblich ist,<sup>720</sup> sich aber in die Lehrer-Schüler-Konstellation von Mk 13 sachlogisch ergibt. Das Gleichnis beschreibt ein Naturphänomen (ὁ κλάδος αὐτῆς ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφύη τὰ φύλλα), das auf eine Zeit im Jahreszyklus (ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν) hinweist. Mit γινώσκετε wird angezeigt, dass die Hörer diesen Zusammenhang Blätter–Sommer kennen. Dass Jesus den Sommer und nicht den Frühling nennt, erklärt Jülicher damit, dass „der Palästinenser Jesus [...] für gewöhnlich nur zwei Jahreszeiten, Winter und Sommer“<sup>721</sup> unterscheidet. Die Deutung des Gleichnisses auf die Endzeit (V.29) erfolgt auf Grundlage des Analogieprinzips: Wie die Naturphänomene auf Jahreszeiten hinweisen, so zeigen die Zeichen die Heilswende<sup>722</sup> an. Das ὅταν ἴδῃτε erinnert an

718 Vgl. BRANDENBURGER, Markus 13, 112.

719 Vgl. DORMEYER, Feigenbaum, 371.

720 Vgl. GNILKA, Markus, 203.

721 JÜLICHER, Gleichnisreden, 10.

722 Unklar ist, was in V.29b das Subjekt ist. Ist es der gesamten Geschichtszyklus (V.5b–27), oder sind eher Einzelaspekte gemeint. Collins übersetzt „So also you, when you see these things happening, know that he is near, at the door“ (COLLINS, Mark, 592) und bezieht damit das Gleichnis auf V.26. Dagegen Gnilka: „So erkennt auch ihr, wenn ihr dies geschehen seht, daß es nahe vor der Türe ist“

V.14; sollte die Parallelität gewollt und nicht zufällig sein, so würde sich das Gleichnis auf das Zeichen in V.14 beziehen.<sup>723</sup>

Mit dem Feigenbaumgleichnis verbinden sich verschiedene pragmatische Funktionen: „Der Feigenbaum beweist zum einen, dass eine Vollendung der Welt so sicher kommen wird, wie nach jedem Winter der Sommer kommt, er gibt Vertrauen, dass schon jetzt die Glaubenden einen ehrenvollen Feigenbaum bilden, und er ermahnt zugleich, dass jeder Mensch dafür verantwortlich ist, ob er zu den Auserwählten gehören wird oder nicht. Vom Feigenbaum lernt die Gemeinde, trotz Verfolgung ein selbstsicheres ‚Wir-Gefühl‘ zu entwickeln.“<sup>724</sup>

V.30 wird durch ein bekräftigendes Amenwort eingeleitet. Martin Hengel bewertet das Amen-Wort dabei als ipsissima vox Jesu: „Das häufige ‚Amen, ich sage euch‘ ist eine bekräftigende Redeeinleitung, die [...] keine Analogie im Judentum hat. Während dort das respondierende amen nur als Bekräftigung nach der Rede eines anderen dient, leitet Jesus damit seine ureigene Vollmachtsworte ein und bringt ihre Geltung zum Ausdruck. Die nächste Parallelen sind die Offenbarungsworte der Profeten: ‚so spricht JHWH‘ oder ‚Spruch JHWHs‘. Im Gegensatz zu diesen beruft sich Jesus jedoch nicht mehr auf ein an ihn ergangenes Gotteswort, sondern spricht in der Vollmacht *der ihm eigenen ‚Gottesunmittelbarkeit‘, die man ‚messianisch‘ nennen muß.* [...] Das heißt, aus dieser Einleitung spricht ‚ein sachlich Neues: ein göttliche Vollmacht beanspruchendes Hoheitsbewusstsein.“<sup>725</sup> Die Frage nach dem Wann wird auf ein Geschlecht (οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὐτή) eingegrenzt. Das τὰ πάντα weist dabei auf V.4 zurück. Damit wird deutlich, dass es sich um den gesamten geschichtlichen Zyklus und nicht nur um Einzelabschnitte handelt.<sup>726</sup> Innerhalb des MkEv gibt es in Mk 9,1 eine sachliche Parallele:

Und er sagte ihnen: Amen, ich sage euch: Einige stehen hier, die nicht den Tod kosten werden, bis sie sehen das Königreich Gottes in Kraft kommen.

---

(GNILKA, Markus, 203).

723 Lambrecht hat in diesem Zusammenhang auf Unterschiede hingewiesen: „[Ist] die Erinnerung gewollt? Wahrscheinlich nicht, da V.14 – 16 und V.29 sich im Nachsatz sehr unterscheiden (Befehl zum Handeln in V.15; ‚wissen‘ in V.29); auch das Objekt, das man sieht, stimmt nicht überein: in V.14 ist es ein genau bestimmtes, feststellbares Objekt; V.29 eine Reihe von Ereignissen“ (LAMBRECHT, Redaktion, 198).

724 DORMEYER, Feigenbaum, 371.

725 HENGEL, Jesus und das Judentum, 504f.

726 Vgl. GNILKA, Markus, 206.

(Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει).

Sowohl Mk 9,1 als auch Mk 13,30 ist die Aussage eines „Überlebens“ bis zum Beginn des „Königreiches Gottes“ bzw. der Äonenwende gemeinsam. Außerdem sind beide durch das Amenwort bekräftigt. Die Parallelität könnte auf eine vormarkinische Tradition hinweisen.

Die Frage, worauf sich ἡ γενεὰ αὕτη in Mk 13,30 konkret bezieht, wird unterschiedlich beantwortet: Brandenburger und Schmithals deuten „dieses Geschlecht“ als temporale Aussage, indem sie es auf eine konkrete Lebensspanne beziehen. Dabei geht Brandenburger von einer Lebensspanne von 30 Jahren aus und bezieht die Aussage auf den Standpunkt des Evangelisten.<sup>727</sup> Walter Schmithals dagegen rechnet mit einer Lebensspanne von 70 Jahren.<sup>728</sup> Günther Harder rechnet dabei in Mk 13,30 mit einem authentischen Jesuswort: „Gerade weil es, jedenfalls in seinem wörtlichen Verständnis, nicht in Erfüllung gegangen ist, kann es in besonderer Weise den Anspruch erheben, als echtes Jesus-Logion angesehen zu werden. Ein ähnliches Wort findet sich Mk 9,1. Wie sehr sich die Gemeinde an die Verheißung dieses Worts geklammert hat, zeigt Johannes 21, 23: Noch auf einen letzten überlebenden Zeugen wird das Wort bezogen. Er soll nicht sterben, bevor der Herr kommt, und als er gestorben ist, wird das Wort von seinem Bleiben umgedeutet“<sup>729</sup>. Folgt man dieser Deutung so hat V.30f die Funktion, die Endereignisse zeitlich zu konkretisieren.

Eine zeitliche Konkretisierung steht dabei in Spannung zur ausdrücklichen Aussage des Nicht-Wissens in Mk 13,32. Dormeyer deutet ἡ γενεὰ αὕτη daher grundsätzlich auf die Menschheit und schreibt: „Da der irdische Jesus der Sprecher der Rede ist, kann Generation nicht eng im Sinne von 30 Jahren verstanden werden. Sie muss kollektiv gedehnt werden auf das Weitergehen der damaligen Menschheit. Deren Frist weiß nur der ‚Vater‘ (V.32)“.<sup>730</sup> Eduard Schweizer hält den Bezug auf die Menschheit dagegen für eine Banalität, denn „daß die Menschheit noch vor dem Weltende aussterben könnte, hat damals niemand gedacht“<sup>731</sup>. Franz Mußner deutet ἡ γενεὰ αὕτη auf das „Volk der Juden“.<sup>732</sup> Da-

727 Vgl. BRANDENBURGER, Markus, 120.

728 Vgl. SCHMITHALS, Markus, 579.

729 HARDER, Geschichtsbild, 93f. vgl. Hengel, Jesus und das Judentum, 469.

730 DORMEYER, Feigenbaum, 375.

731 SCHWEIZER, Evangelium, 154.

732 Vgl. MUSSNER, Wer ist ‚dieses Geschlecht‘, 27. Diese Erkenntnis gewinnt er aus

gegen wendet Harder ein, dass im „Geschichtsbild des Mk [...] das besondere Schicksal Israels überhaupt keine Rolle“<sup>733</sup> spielt. Nach der Zusammenstellung der unterschiedlichen Vorschläge, wie ἡ γενεὰ αὐτῆ zu interpretieren sei, muss festgestellt werden, dass für die Beurteilung ein Spielraum an möglichen Bedeutungen bleibt. Eine Aufnahme eines jesuanischen Wortes scheint vor allem durch die Überlieferung in Mk 9,1 wahrscheinlich. Zu beachten ist aber, dass der Evangelist einer zeitlichen Konkretion mit Mk 13,32 einen ausdrücklichen Kontrapunkt entgegenstellt.

V.31 unterstreicht die bleibende Bedeutung der Worte Jesu. Die Wendung ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ ist metaphorische Sprache und bezeichnet die gesamte Schöpfung Gottes. Egon Brandenburger sieht hier eine „starke Beteuerung“<sup>734</sup>. Gegenüber der zeitlichen Konkretisierung in V.30 setzt V.32f mit dem Nichtwissen des Tages und der Stunde<sup>735</sup> einen anderen Akzent. ἡ ἡμέρα ἐκεῖνη und ἡ ὥρα entsprechen einander. Dabei verweist ἡ ἡμέρα ἐκεῖνη auf V.19 zurück, ἡ ὥρα dagegen ist im Blick auf das Gleichnis in V.34–36 verwendet. V.32 ist dabei als Klimax (Mensch)-Engel-Sohn-Vater aufgebaut. Die Grenze zwischen Wissen und Nichtwissen verläuft dabei nicht zwischen Himmel und Erde, sondern zwischen Vater und Nicht-Vater,<sup>736</sup> d. h. zwischen Gott und Nicht-Gott.

---

der Beobachtung, dass in Mk 13 das Judentum durch verschiedene Motive (jüdischer Tempel, Jesus und seine Jünger waren Juden usw.) präsent ist. (vgl. MUSSNER, Wer ist ‚dieses Geschlecht‘, 23–28). Dabei sieht er seine These auch durch die Geschichte bestätigt: „Die geschichtliche Erfahrung bestätigt diese Auffassung bis zum heutigen Tag: der Jude ist immer noch da“ (a.a.O., 26). Zu dieser Deutung muss allerdings angemerkt werden, dass Mk 13 sehr wohl eine christliche Hörerschaft voraussetzt, die nicht mit einer jüdischen identifiziert werden darf. Für eine christliche Hörerschaft hat V.30 nur informativen Charakter.

733 HARDER, Geschichtsbild, 94.

734 BRANDENBURGER, Markus, 121. Auch wenn Gnilka einwendet, dass V.31 „auf die bleibende Bedeutung der Worte Jesu in einem umfassenden Sinn [abhebt]“ und nicht „auf V.30, den unmittelbaren Kontext oder die eschatologische Rede beschränkt werden [darf]“ (GNILKA, Markus, 206.), so ist doch auf die Textnähe von V.31 zur Zeitaussage in V.30 zu verweisen. Schmithals sieht zwar ebenfalls den Bezug zu V.30, wendet aber ein, dass der „eigentliche Sinn von 31 [...] in der ausdrücklichen Feststellung [liegt], daß der christliche Gottesdienst der eschatologische Gottesdienst ist“ (SCHMITHALS, Markus, 559). Diese Deutung durchbricht dabei m. E. die Thematik der endzeitlichen Zeiten.

735 Gnilka sieht hier eine „antiapokalyptische“ Zurückweisung (vgl. GNILKA, Markus, 207). Brandenburger dagegen betont, dass es sich hier um ein „in der jüdischen Apokalypitk nachweisbares Gattungselement des apokalyptischen Lehrgesprächs“ (BRANDENBURGER, Markus, 122) handelt.

736 Vgl. LAMBRECHT, Redaktion, 238.

Mit ὁ υἱός ist dabei Jesus als der Menschensohn gemeint; der bestimmte Artikel weist auf die Einmaligkeit des Sohnes hin. V.32 in Verbindung mit der Endzeitrede bringt dabei zum Ausdruck, dass Jesus zwar in den göttlichen Weltplan eingeweiht ist und diesen auch an seine Jünger (Nachfolger) weitergibt, aber die konkrete Zeit bleibt selbst ihm verborgen. Das Motiv der Unwissenheit in Bezug auf Jesus ist im MkEv singulär; die Betonung des Nicht-Wissens könnte daher eine Polemik gegen Christusworte sein, die Endzeitaussagen mit konkreten Zeitangaben verbindet.<sup>737</sup> Das Wissen des Vaters hat ordnende Funktion: Das endzeitliche Drama bleibt in der Hand Gottes. Das Nichtwissen (diesmal als Attribut der Hörenden) wird in V.33 wieder aufgegriffen und dient hier als Begründung für die Paränese zur Wachsamkeit.

V.34–36 entfaltet den paränetischen Aufruf ἀγρυπνεῖτε mit Hilfe des Türhütergleichnisses. In der Erzähldynamik besteht das Gleichnis aus drei Szenen: Aufbruch des Hausherrn, Zeit der Abwesenheit und Zeit der Wiederkunft. Für diese narrative Struktur finden sich ntl. Parallelen (vgl. Mt 14–30; Lk 19,12–27)<sup>738</sup>. Die Pointe des Gleichnisses (die unberechenbare Rückkehr des Hausherrn und die daraus folgende Unkenntnis) entspricht der Aussage in V.33b, wo ebenfalls auf die Unkenntnis in Bezug auf die Zeit(enwende) hingewiesen wird. Das Gleichnis erzählt, dass ein Mensch sein Haus verlässt und organisatorische Anweisungen an seine Sklaven gibt. Dem Türhüter trägt er besonders auf zu wachen. „Das Amt ‚Türhüter/Türhüterin‘ verweist auf eine große Hausanlage.“<sup>739</sup> V.35a verschränkt mit der persönlichen Anrede γρηγορεῖτε οὖν und der Aussage auf der Bildebene, dass der Herr des Hauses kommt, die narrative Welt mit der Welt der Hörer. Die Hörer werden so in das Gleichnis förmlich hineingezogen: sie werden zum Türhüter und der Auftrag des Türhüters richtet sich in der metaphorischen Übertragung an sie selbst. Das Wachen ist somit Bestimmung und Auftrag der Hörer. Somit haben die Sklaven „der Türhüter und die Hörer [...] einen gemeinsamen Herrn und eine gemeinsame Nacht als

737 Hengel führt die Zurückhaltung auf Jesus selbst zurück: „Obwohl auch Jesus ganz selbstverständlich in der mythisch-apokalyptischen Welt der jüdisch-galiläischen Landbevölkerung [...] lebt, tritt bei ihm alle ungeduldige Berechnung, alle detaillierte apokalyptisch-phantastische Illustration und esoterische Neugier zurück, ja, er lehnt diese direkt ab“ (HENGEL, Jesus und das Judentum, 416). An anderer Stelle räumt er allerdings eine spätere Überarbeitung ein (vgl. HENGEL, Jesus und das Judentum, 464).

738 Nimmt man nur die Motive Haus und unvorhergesehene Ankunft, so kommen noch weitere Belege dazu (vgl. Mt 24,43f).

739 DORMEYER, Seid wachsam, 377.



Gegner.<sup>6740</sup> Die temporalen Aufzählungen in V.35b – die sich an der Tageseinteilung der Römer orientierte – unterstreichen die vollständige Unwissenheit.<sup>741</sup> V.36 dient der Begründung des Wachens. Dabei wird nicht ausgeführt, was passiert, wenn der Türhüter seine Aufgabe vernachlässigt und schlafend gefunden wird. Dies kann aber bei den Hörern als inhaltlich bekannt vorausgesetzt werden. Ein Soldat, der seine Nachtwache vernachlässigte, wurde mit dem Tod bestraft.<sup>742</sup> Der Türhüter konnte die Todesstrafe ebenfalls nicht ausschließen.<sup>743</sup> Mit dem Türhüter verbinden sich damit der Auftrag zur Wachsamkeit und die bedrohliche Konsequenz beim Versagen.

In V.37 wird die Jesusrede als für alle relevant universalisiert und mit dem zentralen Appell *γρηγορεῖτε* gebündelt. Der Auftrag zum Wachen ergeht somit nicht nur an die textinternen Schüler (Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas), sondern explizit an alle potentiellen Hörer. V. 37 (*ὁ δὲ ὑμῖν λέγω πᾶσιν λέγω*) nimmt als Gegenpol Bezug auf V.3 (*ἐπιπρώτα αὐτὸν κατ' ἰδίαν Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας*).<sup>744</sup> Die Aktualität der fiktiven Rede wird damit für den realen Hörer begründet. „In Mk 13 [...] gestaltet Markus nicht nur die Rede Jesu, sondern auch die vorausgehenden Dialoge mit den Jüngern im dramatischen Modus, so dass der Leser auch mit den Anfragen der Jünger unmittelbar konfrontiert wird.“<sup>6745</sup>

#### 8.8.15 Intertextueller Vergleich: Der Termin der Heilswende (Mk 13,28–37)

Dem Zeitpunkt der Heilswende widmet sich der Evangelist in Mk 13,28–37. In diesem Teil der Endzeitrede lassen sich keine expliziten Aufnahmen aus dem Danielbuch finden. Bemerkenswert ist aber, dass es durchaus thematische Parallelen gibt. Aussagen zum Zeitpunkt der

740 DORMEYER, Seid wachsam, 377.

741 Vgl. GNILKA, Markus, 210.

742 Vgl. Mt 27,62–6; 28,1–15; Apg 12,20–23.

743 DORMEYER, Seid wachsam, 378.

744 Vgl. LAMBRECHT, Redaktion, 248.

745 BECKER, Markus re-visited, 408; ferner: „Dadurch, dass Markus in 13,5ff. auf narrative Überleitungen verzichtet, erscheint die apokalyptische Rede Jesu als zusammenhängende Rede und erweckt sogar den Eindruck einer autonomen direkten Figurenrede. Diese Beobachtung ist für die Beschreibung des Charakters von Vers 13,5ff. elementar, weil sie die Geschlossenheit und die Unmittelbarkeit der Rede auch in literarischer Hinsicht herausstellt.“ (BECKER, Markus 13, 104).



Zeitenwende werden in Dan 7,25; Dan 8,14; Dan 9,2 und Dan 12,7 gemacht:

Dan 7,25:

Und er wird Worte gegen den Höchsten sprechen und die Heiligen des Höchsten aufreiben, und er wird es begrüßen, dass man Zeiten und Gesetz verändert, und alles wird in seine Hände ausgeliefert werden bis zu einer Zeit und Zeiten und bis zu einer halben Zeit (Dan<sup>LXX</sup>: ἕως καιροῦ καὶ καιρῶν καὶ ἕως ἡμίσεος καιροῦ).

Dan 8,14:

Und er sagte zu ihm: Bis Abend und Morgen, 2300 Tage, und (dann) wird das Heilige gereinigt werden.

Dan<sup>LXX</sup> 9,27:

Und der Bund wird herrschen gegen viele, und er wird wieder umkehren, und er wird wiederaufgebaut werden in Breite und Länge. Und am Ende der Zeiten [und nach 77 Zeiten von Jahren und 62 Zeiten] [bis zur Zeit des Endes des Krieges, dann wird die Verwüstung weggenommen werden], [während der Bund viele Wochen lang stark wird]. Und während der Hälfte der Wochen wird das Brandopfer und das Trankopfer aufgehoben werden, und auf dem Tempel wird ein Greuel der Verwüstung sein bis zum Ende der Zeit, und auf die Verwüstung wird ein Ende gegeben werden.

Dan 12,7:

Und ich [Daniel] hörte den, der in Leinengewändern angetan war, der oberhalb des Wassers des Flusses (stand): Bis zum Ende der Zeit! Und er erhob die Rechte und die Linke zum Himmel und schwor beim bis in die Ewigkeit lebenden Gott: In einer Zeit und Zeiten und einer halben Zeit (wird) das Ende der Hände der Freilassung des heiligen Volkes (sein), und alle diese (Dinge) werden beendet werden.

Dan 12,11f.:

Und von (der Zeit) an, da das (Schlacht)opfer [auf Dauer] entfernt wird und vorbereitet wird, den Greuel der Verwüstung aufzustellen, (sind es) 1290 Tage. Selig der, der ausharrt, denn er wird bis zu 1335 Tage sammeln (Dan<sup>LXX</sup>: ἐτοιμασθῆ δοθῆναι τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐνενήκοντα).

Im Danielbuch werden unterschiedliche Zeitangaben gegeben. Die Angaben stehen in Spannung zueinander, weil sie sich nicht miteinander harmonisieren lassen. Das Danielbuch ist somit in seinen zeitlichen Angaben nicht einheitlich und damit auch nicht eindeutig, obwohl die Zeit-

angaben sehr konkret ausfallen können (vgl. Dan 8,14; 12,11f.).<sup>746</sup> In der Frage nach dem Zeitpunkt der Äonenwende wurde trotz der unklaren Angaben immer wieder das Danielbuch in den Blick genommen.<sup>747</sup> In diesem Zusammenhang sei vorwegnehmend besonders auf das Urteil des Flavius Josephus verwiesen, der das Danielbuch gerade wegen der zeitlichen Angaben schätzt (vgl. Ant X,8 §210; Ant X,11 §267f.).

Gegen konkrete Zeitangaben ist die Endzeitrede in Mk 13 sehr kritisch. Der Ausspruch im Munde Jesu: *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ* (Mk 13,32) ist überdeutlich. Wichtig ist hier, dass es sich um ein „Nicht-Wissen“ handelt, was von einem „verborgenen Wissen“ zu unterscheiden ist. Denn damit wird prinzipiell die Suche nach zeitlichen Angaben, die sich etwa auf eine Deutung der im Danielbuch gegebenen Zeiten gründen könnte, unterbunden. Lediglich Gott wird ein Wissen um die zeitlichen Abläufe eingeräumt. Der Skepsis gegenüber einem Wissen um das Anbrechen der Endzeit entspricht die dreimalige Aufforderung zur Wachsamkeit (Mk 13,33.35.37), die mit dem Nichtwissen der Zeiten begründet wird (Mk 13,33.35). In der Ablehnung konkreter zeitlicher Angaben widerspricht die Endzeitrede entschieden dem Danielbuch und steht mit diesem im Dissens, indem er ein kategorisches Nichtwissen der Zeiten einem (verborgenen) Wissen der Zeiten, wie es sich im Danielbuch findet, entgegenstellt. Dass es sich dabei um eine Modifizierung gegenüber dem Danielbuch handelt, kann damit begründet werden, dass der Evangelist mit den eindeutigen Markierungen in Mk 13,4, Mk 13,14 und Mk 13,26 den Referenzbezug überdeutlich identifizierbar und überprüfbar gestaltet.

Besonders in der Frage nach den Zeiten wird somit deutlich, dass der Evangelist in Mk 13 eindeutig versucht, erzieherisch auf seine Leserschaft einzuwirken. Diese Beobachtung bestärkt die Interpretation, auch die spezifischen Dartellungen des Tempels, des (endzeitlichen) Krieges und des Greuels der Verwüstung als Modifikationen gegenüber dem Danielbuch zu werten.

746 Wie die uneindeutigen Zeitangaben zu erklären sind, ist nicht klar. Zur Frage nach möglichen Erklärungen für die unterschiedlichen Zeitangaben wurden verschiedene Deutungen versucht. So könnten diese unterschiedlichen Entstehungsstadien des Danielbuches angehören (vgl. Ettl, In ferner Nähe, 83). Hinter der Uneindeutigkeit könnte aber auch eine konzeptionelle Strategie liegen. So schreibt Ettl: „Zugleich aber entgeht man durch die unterschiedlichen, nicht auf einen Nenner zu bringenden Zeitangaben einer genauen Festlegung, die für den Fal, daß sie sich als Irrtum erweisen sollte, dem Denksystem widersprüche“ (Ettl, In ferner Nähe, 83).

747 STEMBERGER, *Judaica Minora* I, 203.

## 8.9 Ertragssicherung

Nach der detaillierten Textanalyse lässt sich folgender Befund eruieren: Der Evangelist verweist innerhalb der Endzeitrede unmissverständlich auf das Danielbuch. Betrachtet man dabei die vom Evangelisten angespielten Textstellen des Danielbuches, so fällt auf, dass diese aus dem gesamten Buch genommen sind. Daraus lässt sich schließen, dass Markus nicht nur Einzelstellen des Danielbuches im Blick hat, sondern auf das gesamte Danielbuch als Intertext verweist. Dabei zeigt sich eine Präferenz zu den visionären Berichten der endzeitlichen Ereignisse, was wiederum mit der thematischen Ausrichtung der Endzeitrede korrespondiert.

Ein wesentliches Charakteristikum der Endzeitrede gegenüber dem Danielbuch ist deren Tendenz zur Klarheit, die sich schon dadurch ausdrückt, dass der Evangelist Mk 13 als Lehrgespräch stilisiert. Da die Endzeitrede in der Fiktion auf Jesus als den Menschensohn zurückgeführt wird, beansprucht der Evangelist gegenüber dem Danielbuch eine höhere Autorität.

Explizit wird in der Jüngerfrage (Mk 13,4) auf das Danielbuch angespielt. Die Jüngerfrage stellt insofern eine Schlüsselrolle dar, als dass in ihr die Struktur der Endzeitrede vorweggenommen wird. Die Beobachtung, dass der Evangelist an dieser exponierten Stelle das Danielbuch aufnimmt, kann so gedeutet werden, dass Markus den Rezipienten auf das Danielbuch als Intertext für die Deutung der Endzeitrede überhaupt verweist. Unterstrichen wird diese Deutung dadurch, dass sich an zahlreichen Stellen der folgenden dargestellten Geschichte Anspielungen auf das Danielbuch finden lassen (besonders: Mk 13,7.14.19.24.25). Dadurch gibt es innerhalb der Geschichtsdarstellung eine hohe Frequenz der intertextuellen Referenzen. Die intertextuellen Markierungen (in der Jüngerfrage und in der Geschichtsdarstellung) potenzieren sich dabei gegenseitig, was wiederum eine Erhöhung der Markierungsdeutlichkeit zur Folge hat.

In der Markierungsdeutlichkeit ragt Mk 13,14 innerhalb der Endzeitrede heraus: Durch die Parenthese (ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω), die grammatikalische Inkongruenz und das initiiierende Zeichen (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) wird in Mk 13,14 der Lesefluss merklich unterbrochen und gleichzeitig eine überdeutlich intertextuelle Spur zum Danielbuch als Referenztext gelegt. Damit ist spätestens in Mk 13,14 nach der Einteilung von Jörg Helbig die Vollstufe bzw. Potenzierungsstufe der Markierungsdeutlichkeit (siehe unter 5.2.) erreicht. Das heißt, dass der Autor

hier eindeutig identifizierbar und überprüfbar auf das Danielbuch verweist und diesen als Intertext den Rezipienten offenlegt.

Der intertextuelle Bezug auf das Danielbuch kann nach den Kriterien von Strocker als palintextuell (siehe unter 7.1.) charakterisiert werden. Wie dargestellt, bedeutet Palintextualität, dass der Prätext vom anspielenden Text aufgenommen und damit wiederholt wird, wodurch eine große Nähe und Bezogenheit beider zueinander erreicht wird. Dies betrifft vor allem das Motiv einer vorherbestimmten, gelenkten und vorhersagbaren Geschichte, welche auf die Äonenwende zuläuft, das endzeitliche Zeichen τὸ βδέλυγμα τῆς ἔρημώσεως, welches wörtlich aus dem Danielbuch aufgenommen wird, und das Motiv des kommenden Menschensohnes (Mk 13,26).

Auffällig sind die Modifizierungen, die in der Endzeitrede gegenüber dem Danielbuch vorgenommen werden. Zu beachten ist, dass der Evangelist mit dem „Greuel der Verwüstung“ eine ausgesprochene Exklusivität verknüpft, indem mit ihm die bevorstehende Äonenwende angezeigt wird. Diesen exklusiven Charakter trägt τὸ βδέλυγμα τῆς ἔρημώσεως im Danielbuch so nicht. Mit der Exklusivität geht einher, dass andere endzeitlichen Zeichen in Mk 13 eine untergeordnete Rolle spielen. Dies betrifft vor allem einen endzeitlichen Kampf, der im Danielbuch ein zentrales Motiv darstellt (vgl. Dan 11,44–12,1). Dieser kommt in der Endzeitrede als endzeitliches Zeichen nicht vor, sondern wird ausdrücklich dem Anfang der Wehen und nicht dem Ende zugeordnet (Mk 13,7f.). Durch diese Negativaussage, wird dem Krieg die Qualität als letztes endzeitliches Zeichen abgesprochen, obwohl dies aus dem Danielbuch naheliegend gewesen wäre. Hier verhält sich das MkEv korrigierend bzw. kritisch zum Danielbuch als Intertext.

Eine weitere Besonderheit gegenüber dem Danielbuch ergibt sich in Bezug auf den Tempel. Im Danielbuch hat das Greuel der Verwüstung eine besondere Nähe zum Tempel, der in diesem Zusammenhang ausdrücklich genannt wird. Dieser Ausdrücklichkeit folgt der Evangelist nicht. Lediglich in die Wendung ὅπου οὐ δεῖ könnte man einen Hinweis auf den Tempel hindeuten. Wichtig ist an dieser Stelle, dass der Evangelist, obwohl er im Referenztext einen expliziten Verweis auf den Tempel vorfindet, diesen abändert. In diese Richtung weist auch das Tempelwort in Mk 13,1f., denn die Vorhersage der Tempelzerstörung wie sie im Markusevangelium präsentiert wird, steht in Spannung zum Danielbuch. So wird im Danielbuch eine Reinigung bzw. Wiedereinweihung des Tempels vorhergesagt (Dan 8,14) und eine endgültige Zerstörung des Tempels nicht explizit benannt. Wichtig ist hier die Schlussvision in Dan 11,45–12,1, in der zwar eine Belagerung des Tempels

vorhergesagt wird, welche aber nicht mit der Tempelzerstörung, sondern mit der Vernichtung des feindlichen Heeres endet. Im Gegensatz dazu finden sich im Markusevangelium aber weder die Vorhersage einer Reinigung oder einer Wiedereinweihung, noch die Ankündigung einer Bewahrung des Tempels. Diese Änderung der Vorlage legt es nahe, dass der Evangelist die Bedeutung des Tempels streicht. Damit weicht das Markusevangelium hier erheblich vom Danielbuch ab.

Am deutlichsten modifiziert der Autor des Markusevangeliums das Danielbuch in Bezug auf das Thema der Vorhersage endzeitlicher Zeiten. So wird in der Endzeitrede ausdrücklich gegenüber konkreten Angaben zu endzeitlichen Zeiten, wie sie zentral im Danielbuch vorkommen (Dan 7,25; 8,14; 9,27; 12,7; 12,7), Kritik geübt. Das Nichtwissen himmlischer Wesen (Mk 13,32) hat hier eine programmatische Funktion.

Das Verhältnis zwischen dem Danielbuch und Mk 13 kann somit als ambivalent bezeichnet werden: Auf der einen Seite wird der Referenztext wörtlich aufgenommen und so (in Teilen) bestätigt. Auf der anderen Seite steht der Evangelist in zentralen Motiven dem Danielbuch kritisch gegenüber. Dies betrifft vor allem Aussagen über den Tempel, den endzeitlichen Krieg und die Vorhersage konkreter Zeiten.



## 9 Danielrezeption auf der Vollstufe: Der Menschensohn als onomastisches Signal

Wurde als Resultat der Analyse von Mk 13 festgehalten, dass der Evangelist unmissverständlich auf das Danielbuch anspielt und die Rezipienten eindrücklich auffordert, Mk 13 vor dem Hintergrund des Danielbuches zu lesen, so soll nun in einem weiteren Schritt weiteren möglichen intertextuellen Signalen nachgegangen werden.

Die Endzeitrede ist scheinbar nicht der einzige Textabschnitt des Markusevangeliums, in welchem auf das Danielbuch angespielt wird. So legt der Evangelist mit dem onomastischen Signal ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου eine weitere Spur, die auf das Danielbuch als Referenztext verweist. Diese Spur geht von Mk 13,26 aus, denn hier ist ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ausdrücklich mit einer Anspielung auf das Danielbuch verbunden. Dadurch ist im Rezeptionsprozess spätestens mit Mk 13,26 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου mit dem Danielbuch gekoppelt. Dies hat auch Auswirkungen auf die weiteren Menschensohnworte, die intratextuell mit Mk 13,26 verbunden sind. Im nächsten Schritt soll daher mit dem Motiv des „Menschensohnes“ dieser Spur nachgegangen werden. Dazu soll unter „*Menschensohn im Danielbuch*“ Grundzüge des Menschensohnmotives im Danielbuch nachgezeichnet werden.<sup>748</sup> Bei der nun folgenden Darstellung des Menschensohnes soll dessen Bedeutung in der apokalyptischen Literatur im Blick behalten werden. Da die Figur des Menschensohnes

---

748 Umfangreiche Darstellungen bieten: HAHN, F.: Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum.<sup>5</sup> Göttingen, 1995 (1963) (13–66); TÖDT, H.E.: Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung. Gütersloh, 1963. GEIST, H.: Menschensohn und Gemeinde. Eine redaktionskritische Untersuchung zur Menschensohnprädikation im Matthäusevangelium. Würzburg, 1986.; SCHWARZ, G.: Jesus „der Menschensohn“. Aramaistische Untersuchungen zu den synoptischen Menschensohnworten Jesu. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1986. CARAGOUNIS, C.C.: The Son of Man. Vision and Interpretation. Tübingen, 1986. HAMPPEL, V. Menschensohn und Historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu. Neukirchen-Vluyn, 1990; KMIĘCIK, U.: Der Menschensohn im Markusevangelium. Würzburg, 1997; hinzuweisen sei noch auf folgende Sammelbände: PESCH, R./SCHNACKENBURG, R. (Hg.): Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle. Freiburg im Breisgau, 1975. SÄNGER, D. (Hg.): Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität. Neukirchen-Vluyn, 2004; HURTADO, L.W./OWEN, P.L. (Hg.): 'Who is This Son of Man?'. The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus London (u. a.) 2011.

sowohl im äthHen als auch im 4Esra aufgenommen wird, bieten sich diese als wichtige Vergleichstexte an.

## 9.1 Der Menschensohn im Danielbuch

Der Begriff Menschensohn (υἱὸς ἀνθρώπου) findet sich zweimal im Danielbuch: in Dan 8,17 wird der Visionär Daniel als „Menschensohn“ angesprochen. Eine sehr viel größere Bedeutung hat aber Dan 7,13 entwickelt. Hier ist der Menschensohn eine himmlische Gestalt, die über das Menschsein hinausweist. Das Motiv des himmlischen Menschensohnes prägte dabei die apokalyptische Literatur. Nach einem kurzen Exkurs zum Menschensohn in der apokalyptischen Literatur soll im Folgenden das Motiv des „Menschensohnes“, wie es im Danielbuch konzipiert ist, nachgezeichnet werden. Neben dem zentralen Text Dan 7,9–14 kommen auch Dan 2,31–34 und Dan 10,5–10 in den Blick. Der Begriff „Menschensohn“ kommt zwar weder in Dan 2,31–34 noch in Dan 10,5–10 vor, aber in der späteren Rezeption wurden diese immer wieder auf die Figur des Menschensohnes hin interpretiert.

### Exkurs: Der Menschensohn in der apokalyptischen Literatur

Die apokalyptischen Schriften äthHen und 4Esra sind von der Menschensohnvorstellung durchdrungen. Eine detaillierte Darstellung kann hier nicht geboten werden, es soll lediglich auf einige Besonderheiten hingewiesen werden. Wichtig ist dabei zunächst, dass es für den äthHen fraglich ist, ob eine Abhängigkeit zum Dan besteht.<sup>749</sup> Eine Abhängigkeit zwischen 4Esr und Dan dagegen scheint nahezuliegen, wie aus 4Esr XII,11 deutlich wird.<sup>750</sup> Die Menschensohnvorstellung im äthHen: Im äthHen wird für werden für den Menschensohn unterschiedliche Terminologien verwendet.<sup>751</sup> Mit Hartmut Gese kann man daher zusammenfassen: „im Henochbuch wird noch in großer terminologischer Freiheit vom Menschensohn gesprochen“.<sup>752</sup> Doch nicht nur in der Terminologie, sondern überhaupt in der Darstellung des Menschensohnes entwickelt der äthHen gegenüber dem Dan eine Vielfalt. Für Lester Grabbe speist sich dabei die Entwicklung aus zahlreichen biblischen Quellen,

749 Vgl. COLLINS, Daniel, 300.

750 Vgl. SCHREINER, 4. Buch Esra, 389.

751 Vgl. HENGEL, Jesus und das Judentum, 527; vgl. CASEY, Jesus, 125; zur Übersicht über die unterschiedlichen Begrifflichkeiten siehe GRABBE, Son of Man, 187.

752 GESE, Theologie, 142.



die in die Menschensohnaussagen zusammenfließen: „The figure of the ‚Son of Man‘ is a development from the figure referred to as ‚like a son of man‘ in Dan 7:13. However, a variety of other biblical images have gone into this development, including the Davidic king, the servant of Isa 42 and 49, and the figure of Wisdom, to create an important and defined figure within the Enochic tradition.<sup>753</sup> Dabei wird der Menschensohn als himmlische und präexistente Gestalt vorgestellt (äthHen 48,2f.). Er ist vom Herrn der Geister – d.h. von Gott – erwählt (äthHen 48,3–6) und mit dem Geist der Gerechtigkeit erfüllt (äthHen 55,4; 61,8f.). Dabei tritt er neben dem Engel Michael (äthHen 51,3) als Offenbarer himmlischer Geheimnisse auf (äthHen 48,2f.; 49,3) und wird als Heilsbringer bezeichnet (äthHen 48,4). Ferner hat er die Funktion des endzeitlichen Richters (äthHen 45,3; 62,2–16; 69,27–29). Er sondert die Gerechten aus (äthHen 45,3), vollstreckt das Urteil (äthHen 62,2f.) und ist Mittelpunkt der künftigen Wohn- und Tischgemeinschaft der erretteten Gerechten (äthHen 62,14). Sein Antlitz ist „gleichwie eines von den heiligen Engeln“ (äthHen 46,1). In äthHen 71,13–17 wird die Verwandlung Henochs in ein göttliches Wesen geschildert.<sup>754</sup> Gleichzeitig wird Henoch als Menschensohn identifiziert. Darüber hinaus geht aus äthHen 46,1 und äthHen 52,4 hervor, dass der Menschensohn mit dem Messias identifiziert werden konnte. Wichtig ist, dass im äthHen eine Verselbständigung der Vorstellung des Menschensohnes gegenüber dem Dan zu beobachten ist und die Menschensohnavorstellung ausgebaut wird.<sup>755</sup>

Die Menschensohnavorstellung im 4Esra: Der 4Esra scheint ebenfalls von Dan abhängig zu sein.<sup>756</sup> Ähnlich wie im äthHen wird der Menschensohn als präexistent vorgestellt (4Esra13). Er hat dabei supernaturale Kräfte: vor ihm zerschmilzt, was er anschaut und anspricht (4Esra 13,26). Dabei wird der Menschensohn im 4Esra als endzeitlicher Kämpfer dargestellt und tritt in der Funktion eines Vernichters auf (4Esra 13,3–11). In der Darstellung des 4Esra liegt damit offenbar „alle Bedeutung in der Besiegung der feindlichen Mächte und der damit gewährleisteten Erlösung der Gefangenen“<sup>757</sup>. Heinz Eduard Tödt beurteilt den motivgeschichtlichen Befund folgendermaßen: „Angesichts der tiefgreifenden Unterschiede, die die Menschensohngestalt

753 GRABBE, *Son of Man*, 186.

754 Vgl. OTTO, *Reich Gottes*, 155–170; vgl. SCHÄFER, *zwei Götter*, 57.

755 Vgl. GRABBE, *Son of Man*, 184f.

756 Vgl. GRABBE, *Son of Man*, 188.

757 TÖDT, *Menschensohn*, 22. Zur Menschensohnavorstellung siehe: TÖDT, *Menschensohn*, 21–27; COLLINS, *Daniel*, 307; CARAGOUNIS, *The Son of Man*, 131–136.

aus der 6. Vision des 4Esr einerseits, den Menschen aus HenB und Dan 7 andererseits trennen, mag man zweifeln, ob man von einem geschlossenen Menschensohnanschauungskreis in der spätjüdischen Apokalyptik sprechen darf; der Geist, der in den Visionen lebendig ist, stammt aus sehr verschiedenen Zusammenhängen<sup>758</sup>. In Bezug auf die Identifikation des Menschensohnes mit dem Messias kommt John Collins zu dem Schluss: „The most usual identification was the messiah, but in the earliest adaptations of the vision (the Similitudes, 4Ezra, the Gospels) the figure in question had a distinctly supernatural character“<sup>759</sup>. Eine Identifikation mit dem Messias lässt sich dabei auch für die rabbinische Literatur (vgl. bSanh 98a; NumRab 13,14) belegen. Dabei ist die Einschätzung Peter Schäfers beachtenswert: „So prominent die Rolle des Menschensohns von Daniel 7 in der jüdischen Literatur des Zweiten Tempels und dann auch im Neuen Testament ist, so gering ist diese in der rabbinischen Literatur der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends n. Chr.“<sup>760</sup>. Hier stellt sich die Frage, was die Bedeutung zurückgedrängt hat. M.E spielen dabei die Ereignisse des Jüdischen Krieges und vor allem die Zerstörung des Tempels, die genährt durch das Danielbuch in Spannung zur endzeitlichen Erwartung standen, eine wesentliche Rolle (s.u.).

Mit dem Messias kommt eine weitere Figur in den Blick, die in ihrer Bedeutung an dieser Stelle nicht ausführlich dargestellt werden kann; einen umfangreichen Überblick bietet: BOCKMUEHL/PAGET: „Redemption and Resistance“. Eine endzeitliche Messiasvorstellung lässt sich schon in der persische Periode nachweisen.<sup>761</sup> Wobei schon hier die Idee von zwei Messiasen, einem priesterlichen und einem „politischen“, auftrat.<sup>762</sup> William Horbury schreibt: This „earlier part of the Second-Temple period, from Cyrus to Alexander, can be described as the great epoch of editing which made the Hebrew Bible into what may be called a messianic document. It was also [...] an age of concentration on royal and potentially messianic themes, especially in the portraits of Moses, Joshua, David and the kings in the Hexateuch and Chronicles“<sup>763</sup>. Die Zeit der Hasmonäer war geprägt von der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus. Für diese Zeit kommen vor allem Texte aus Qumran in den Blick. Wobei auch hier das Konzept der zwei Messiasse weiterwirk-

758 TÖDT, Menschensohn, 27.

759 COLLINS, Daniel, 308.

760 SCHÄFER, zwei Götter, 78.

761 SCHAPER, Persian Period, 3–14.

762 SCHAPER, Persian Period, 6.

763 HORBURY, Jewish Messianism, 42.

te: „Several Qumran documents mention two simultaneous future messiahs (e.g. 1QS ix, 4Q175, 1QSA ii, CD vii and 4Q174). The political messiah, indicated by various names, is of Davidic descent. He functions as a military leader in the battle against the godless at the end of times and is Israel's ruler in the subsequent kingdom of peace [...]. The priestly messiah blesses the community (1QSa ii) and executes a ritual of atonement (4Q541), but his main function seems to be instruction and interpretation of the Law on behalf of God (4Q541, CD vii)“<sup>764</sup>. In der Zeit des Herodes (40–4 v. Chr.) gewinnt der militante Charakter der Messiasfigur an Bedeutung. So spricht 4Q161 von einem endzeitlichen Kampf gegen Gog und Magog. In diesem werden die Kittim, eine Chiffre für die „Römer“, vom Messias („einem Spross Davids“) besiegt. In die Messiasvorstellung werden dabei verschiedene biblische Texte miteinander in Beziehung gesetzt. Im Neuen Testament spielt der Messiasstiel eine wesentliche Rolle und wird immer wieder auf Jesus angewandt.<sup>766</sup> Dabei stehen die Aussagen der synoptischen Evangelien in Spannung zu den Messias-Vorstellungen des 1. Jh.: „The crucifixion of Jesus forced his followers to accept that their claims concerning ‘Messiah crucified’ were at odds with first-century messianic expectations. Here there was radical discontinuity right at the outset, as there was over rejection of messianic traditions which held out hopes of military success against the Romans“<sup>767</sup>.

### 9.1.1 Der Menschensohn im endzeitlichen Gericht (Dan 7,9–14)

Die Darstellung des Menschensohnes findet sich in Dan 7, in welchem die Vision der vier Tiere berichtet wird. Dan 7 hat einen klaren Aufbau: Die Verse 7,1f. und 7,28 bilden den Rahmen. Sowohl durch die Zeitangabe (erstes Jahr des Baltasar) als auch über die Figur des „Daniel“ als Visionär wird die Offenbarung in den Erzählzusammenhang des Danielbuches eingeordnet. In Dan 7,2–14 wird eine Vision geschildert, der sich in Dan 7,15–27 eine Deutung anschließt. Als textliches Struktursignal dient „ich war schauend“ (Dan 7,2.4.6.7.9.11.13.21). Die Visionsschilderung in Dan 7 ist dabei nicht einheitlich.<sup>768</sup> Zwei Erzählstränge sind in Dan 7 miteinander verbunden: Die Vision von den vier Tieren

764 VAN HENTEN, Hasmonean Period, 28.

765 Vgl. VAN HENTEN, Hasmonean Period, 25.

766 Vgl. BOCKMUEHL, Resistance and Redemption, 65–77.

767 STANTON, Messianism and Christology, 96.

768 Vgl. WEIMAR, Daniel 7, 15.

und die Vision vom Menschensohn. Dennoch geht die „moderne Danielforschung [...] unter dem Eindruck einen beabsichtigten Gegensatzes der vier Tiere (V.2–7.11f.: heidnische Weltreiche) zum Menschensohn (V.13f.: Reich Gottes = Weltherrschaft Israels) vom Modell einer relativ einheitlich konzipierten Vision [...] aus“<sup>769</sup>. Der Menschensohn tritt im Kontext einer Gerichtsszene (Dan 7,9–14) auf. Gestaltet sind die Verse als ein dreiteiliger Psalm, dessen Höhepunkt die Übertragung der Herrschaft des Menschensohnes bildet.<sup>770</sup>

<sup>9</sup> Ich schaute, bis Throne aufgestellt wurden; und ein Alter an Tagen saß da, er hatte einen Umhang (Dan<sup>LXX</sup>: ἔχων περιβολὴν ὡσεὶ χιόνα; Dan<sup>MT</sup>: לבושה כתלן חור) wie Schnee, und das Haar seines Hauptes (war) wie reine Wolle; der Thron war wie eine voranschreitende Feuerflamme.

<sup>10</sup> Und vor ihm her kam ein Feuerstrom hervor, tausend Tausendschaften dienten ihm und zehntausend Zehntausendschaften standen bei ihm. Und Bücher wurden geöffnet und ein Gerichtshof setzte sich.

<sup>11</sup> Ich schaute darauf den Klang der großen Worte, die das Horn sprach, und das Tier wurde totgeschlagen, und sein Körper kam um und wurde zur Feuerverbrennung gegeben.

<sup>12</sup> Und die rings um es entfernte er von ihrer Vollmacht, und ihnen wurde eine Zeitspanne von Leben gegeben bis zu einer Zeit und einer Zeitspanne.

<sup>13</sup> Ich schaute in einer Nachtvision, und siehe: Auf den Wolken des Himmels kam einer wie ein Menschensohn und wie ein Alter an Tagen (war er da), und die Danebenstehenden waren (neben) ihm da.<sup>771</sup>

(ἐθεώρουν ἐν ὄραματι τῆς νυκτὸς καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρήν καὶ οἱ παρεσθηκότες παρήσαν αὐτῷ). (Dan<sup>LXX</sup> 7,13)

769 MÜLLER, Menschensohn im Danielzyklus, 41; die Unterschiede erklärt Müller mit „traditionsgeschichtlich unterschiedlichen Anmarschwegen der verschiedenartigen Einzelstoffe“ (MÜLLER, Menschensohn im Danielzyklus, 41).

770 Vgl. WEIMAR, Daniel 7, 30f; vgl. COLLINS, Daniel, 299.

771 Engel und Neef schlagen für ὡς παλαιὸς ἡμερῶν die Übersetzung „bis zu einem Alten an Tagen“ vor (vgl. ENGEL/NEEF, Daniel. In: Septuaginta Deutsch, 1448); die Nähe zu Dan<sup>MT</sup> (הוה ועד-עתיק יומיא נטה) scheint dies zu rechtfertigen. Dabei wird aber unterschlagen, dass sich im LXX-Text der Menschensohn und der Alte an Tagen auf dieselbe Gestalt beziehen (vgl. Neef, Daniel. In: Septuaginta Deutsch, Erläuterungen und Kommentare II, 3029), vgl. dazu Beyer: „Menschensohn“ (Dan 7,13f. LXX und Apk 1,14 dem alten Gott ähnlich [...]) [...] Dieser (präexistente) Gottkönig ist Jesus nach seinem apokalyptischen Selbstverständnis schon zu Lebzeiten“ (BEYER, Aramäische Texte Bd. 2, 81f.); vgl. BEYERLE, „Der mit den Wolken des Himmels kommt“, 36.

חזה הוית בחזוי ולייא וארו עמ־ענני שמיא כבר אנש אתה הוה  
(ועד־עתיק יומיא מטה וקדמוהי הקרבוהי)

<sup>14</sup> Und ihm wurde die Herrschaft und die Ehre und das Königtum gegeben, und alle Volksgruppen, Stämme, Sprachen werden ihm dienen, seine Vollmacht ist eine ewige Vollmacht, die nicht vorübergehen wird, und sein Königtum wird nicht vernichtet werden.<sup>772</sup>

Die Vision wird in V.9 mit ἐθεώρουν/חזה eingeleitet. Im Mittelpunkt steht dabei ein „Alter an Tagen“ (παλαιὸς ἡμερῶν/יומיִן) als eine Metapher für Gott.<sup>773</sup> Die Verse 9f. widmen sich seiner Beschreibung. V.9a berichtet das Aufstellen von Thronen.

In V.9b schließen sich vier bildhafte Beschreibungen des „Alten an Tagen“. Sein Umhang ist wie Schnee (Dan<sup>LXX</sup>: ἔχων περιβολὴν ὡσεὶ χιόνα/Dan<sup>MT</sup>: לבושה כתלג חור) und die Haare sind wie reine Wolle. Sein Thron wird mit Hilfe der Feuermetaphorik beschrieben. V.10 nimmt das Bild des Feuers wieder auf. Gleichzeitig wird der Dienst von Tausendschaften und die Anwesenheit von Zehntausendschaften vor Gott berichtet. Die Beschreibung des Gerichtes selbst fällt sehr knapp aus. Lediglich das Öffnen der Bücher und das Setzen des Gerichtshofes wird kurz notiert (V.10b). V.11f. kann mit dem Totschlagen des Tieres und die Entfernung der Vollmacht (καὶ τοὺς κύκλω αὐτοῦ ἀπέστησε τῆς ἐξουσίας αὐτῶν)<sup>774</sup> als Vollstreckung des Urteils verstanden werden.<sup>775</sup>

In V.13 wird das Kommen des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels (ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο)

772 Übersetzung nach: ENGEL/NEEF, Daniel. In: Septuaginta Deutsch, 1448f.

773 Vgl. COLLINS, Daniel, 305.

774 Dan<sup>MT</sup> bezieht das Gericht ausdrücklich auf die Tiere: חיוחא העדיו שלטנהון ושאר.

775 Die Thronvision in Dan 7,9f. hat eine besondere Nähe zu äthHen 14,18–23. Die Gemeinsamkeiten zwischen äthHen 14,18–23 und Dan 7,9f. sind auffällig. Doch lassen sich auch Unterschiede wahrnehmen. So sind die Umschreibungen ausführlicher, ferner wird der Umhang/Gewand nicht nur beschreibend wie in Dan, sondern anbietend dargestellt; ähnlich auch äthHen 14,21f., wo von der Unnahbarkeit Gottes berichtet wird. Neben äthHen 14,18–23 lassen sich noch zahlreiche weitere Motivparallelen in alttestamentlichen und apokalyptischen Texten erkennen: Thronmotiv: 1Kön 22,19; Jes 6; Ez 1,26; 10,1; äthHen 60,2; 90,20/Feuerflammen: Ex 3,2; 19,18; Deut 5,4; Ps 97,3; Ez 1,4; 13,27; äthHen 14,22/Feuerwagen: 1Kön 23,11; Ps 68,18; Ez 1,15–21; 10,2; äthHen 14,18/Feuerstrom: Ps 97,3; 50,3; äthHen 14,19; 4Q405.15.2.4Q405.22.10/Dienst Tausender: 1Kön 22,19; äthHen 14,22/Himmliches Gericht: Ps 94,2; 96,13; 82,1; äthHen 90,20/Motiv des Buches: Ps 56,9; Jes 65,6; Mal 3,16; äthHen 89,70; 90,20); vgl. COLLINS, Daniel, 299–303.

geschildert. Der Begriff „Menschensohn“ wird in Dan 7,13 indeterminiert verwendet (ὡς υἱὸς ἀνθρώπου/כְּבֶר אִנְשׁ), es liegt hier somit keine titulare Bezeichnung vor. Der eigentliche Sinn ist daher wohl mit John Collins folgendermaßen zu bestimmen: „The preposition כְּ, ‘like’, is best understood as indicating the mode of perception proper to a vision, so that ‘like a son of man’ means ‘a human figure seen in a vision’, where the figure may or may not represent something other than a human being”<sup>776</sup>. Die Phrase (ὡς υἱὸς ἀνθρώπου/כְּבֶר אִנְשׁ) beschreibt eine himmlische Figur näher. Das Motiv einer Menschenfigur als Repräsentanten des Himmels weist Parallelen in alttestamentlichen und apokalyptischen Texten auf (Gen 18,2; Jos 5,13; Ri 13,6.8.16; Ez 1,26; 8,2; 9f.; Zeph 1,8; 2,5; äthHen 87,2; 90,14.17.22).

Dem Menschensohn wird nach Dan 7,14 Herrschaft, Ehre und Königtum gegeben und er wird als Regent für ein ewiges und allumfassendes (Dan<sup>LXX</sup>: „und alle Völker der Erde in (allen ihren) Arten und jede Herrlichkeit (war) ihm dienstbar“) Reich eingesetzt.<sup>777</sup> Dabei bleiben viele Aspekte dieser neuen Herrschaft offen: „Wo der ‚Mensch‘ in der neuen Zeit herrschen wird, wo das Gottesreich aufgerichtet wird, ob im Himmel, ob auf Erden, ob zwischen Himmel und Erde, darüber schweigt die Vision, es bleibt trotz der Beziehung zu Israel im Halbdunkel“<sup>778</sup>. Für den Autor schein lediglich bedeutsam, dass „das Gottesreich und sein Führer von nun an herrschen, an Stelle der dämonischen Weltreiche, zur Ehre Gottes und zugunsten des Gottesvolkes“<sup>779</sup>.

776 COLLINS, Daniel, 305; vgl. auch seine Einschätzung: „There is nearly universal consensus that the phrase ‚one like a son of man‘ means simply ‚one like a human being‘” (Collins, Daniel, 304).

777 Die Prophezeiung eines Herrschers in Verbindung mit dem jüdischen Volk hat dabei eine scheinbar weitreichende Resonanz gefunden. So berichtet Sueton, dass Wahrsager dem Kaiser Nero die Herrschaft über den Orient bzw. das Königreich Jerusalem prophezeiten: „sponderant tamen quidam destituto Orientis dominationem, nonnulli nominatim regnum Hierosolymorum, plures omnis pristinae fortunae restitutionem“ (Sueton, Nero, 40,2).

778 VOLZ, Eschatologie, 13; Müller schreibt dazu: „Dabei will bedacht sein, dass nirgends in der alttestamentlichen, frühjüdischen und talmudischen Literatur jemals ‚Wolken‘ eine Rolle spielen, solange es darum geht, den Verkehr und die Bewegung der Himmlischen untereinander im Raum ihrer den Augen der Menschen entzogenen Transzendenz ins Wort zu rücken. Erst wenn einer von ihnen aus deren Verborgenheit heraustritt, werden Epiphaniewolken und Wolkenvehikel bemüht. Diese Beobachtung legt es nahe, das anhand einer Partizipialkonstruktion pointierte ‚Kommen‘ des Menschensohnes als Abstieg vom Himmel zur Erde zu begreifen“ (MÜLLER, Menschensohn im Danielzyklus, 45).

779 VOLZ, Eschatologie, 13.

Eine genaue Identifikation des Himmelswesens wird nicht gegeben. Unterschiedliche Möglichkeiten, welche Vorstellung sich ursprünglich hinter dem Menschensohn verbergen könnte, werden dabei diskutiert:<sup>780</sup> Vorgeschlagen wurde, den Menschensohn auf ein menschliches Individuum zu deuten, etwa auf eine Messiasgestalt,<sup>781</sup> oder auf eine Engelsfigur: Gabriel (vgl. Dan 9,21)/Michael (vgl. Dan 12),<sup>782</sup> eventuell auch ein halbgöttlicher Urmensch.<sup>783</sup> Diskutiert wird auch die Deutung des „Menschensohnes“ als Symbol für ein Kollektiv (Israel).<sup>784</sup> Für die Frage nach der Rezeption des Danielbuches im Umfeld der Entstehung des Markusevangeliums ist die Einschätzung Collins bedeutsam: „In summary, the traditional interpretation of the ‚one like a human being‘ in the first millennium overwhelmingly favor the understanding of this figure as an individual, not as a collective symbol”<sup>785</sup>.

In Bezug auf die Darstellung des Menschensohnes hat Dan 7,13f. die Tendenz, diesen an die Figur des „Alten an Tagen“ (d. h. an Gott) anzugleichen: So ist der Menschensohn „frei von den Beschränkungen irdischer Daseinsweisen“<sup>786</sup>. Seine Herkunft wird nicht erklärt und seine „Ankunft in der himmlischen Szene geschieht auf eine wunderbare und

780 Zu den unterschiedlichen Deutungen siehe: vgl. COLLINS, Daniel, 308–310; siehe auch: DEXINGER, Daniel, 55–67. Müller, Menschensohn im Danielzyklus, 37–44); vgl. BLACK, Apotheose, 92–99; BEYERLE, „Der mit den Wolken des Himmels kommt“, 11–17; KOCH, Buch Daniel, 216–234.

781 Vgl. von Rad: Es ist kein Zweifel, „dass bei dem Menschensohn von Dan 7,13 zunächst an eine messianische Gestalt im weiteren Sinne des Wortes gedacht ist“ (RAD, Theologie II, 325).

782 Vgl. Collins: „It is more plausible, however, to trace this reference to 7,16, where Daniel asks ‚one of the attendants‘ for an interpretation. Gabriel serves as interpreter in 8,15 and 9,12, so he was probably identified as the interpreter in chap. 7 too. Michael, the prince of Israel, is the more appropriate recipient of the kingdom” (COLLINS, Daniel, 310; vgl. COLLINS, Scepter and Star, 45); vgl. Schäfer: „Es ist gewiss kein Zufall, dass die Engel in den auf Daniel 7 folgenden Abschnitten ausdrücklich als Menschen geschildert werden – in unterschiedlicher Terminologie: ‚Mann‘ (gaver), ‚Mensch‘ (adam), ‚Menschen‘ (bene adam), ‚Mann‘ (išch) – und es liegt daher nahe, auch ‚den wie ein Mensch‘ als ein besonders hohes Engelwesen zu verstehen, wenn nicht sogar konkret als den Erzengel Michael“ (SCHÄFER, zwei Götter, 30).

783 Vgl. VOLZ, Eschatologie, 13; vgl. BOUSSET, Religion des Judentums, 267.

784 Vgl. Schweizer: „Sicher steht, dass Dan 7,13 der, der ‚wie ein Menschensohn‘ erscheint, das ‚Volk der Heiligen des Höchsten‘ darstellt“ (SCHWEIZER, Erniedrigung, 88f.); vgl. NOTH, die Heiligen des Höchsten, 282f.

785 COLLINS, Daniel, 308.

786 TÖDT, Menschensohn, 19.



geheimnisvoll bedeutsame Weise: mit den Wolken des Himmels<sup>4787</sup>. Außerdem werden ihm göttliche Attribute übergeben: Herrschaft, Würde und Königreich.<sup>788</sup> So vermittelt die Vision „also nur das etwas unscharfe Bild einer himmlischen Gestalt von menschenartigem Aussehen. Nach dem Gericht des Hochbetagten übernimmt sie die Regentschaft des eschatologischen Gottesreiches. Sie bewegt sich, frei von allen irdischen Restriktionen, auf wunderbare Weise in der Himmelsszenerie<sup>4789</sup>. Die LXX-Version führt dabei den Gedanken der Gleichsetzung des Menschensohnes mit Gott bis in ihrer Übersetzung konsequent fort, wenn sie in Dan 7,13 von Dan<sup>MT</sup> und Dan<sup>Th</sup> abweichend schreibt: ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρήν.<sup>790</sup> Sprachlich wird so umgesetzt, was in der Beschreibung des Menschensohnes schon angelegt ist. Heinz Eduard Tödt sieht den für die Vergöttlichung des Menschensohnes in der unüberbietbaren Qualität der Äonenwende: „Übereinstimmend wollten die Seher die gezeichneten Hoheitszüge nicht von Menschenmaß und Menschenart entleihen, sondern von himmlischen Wesen. Es entsprach dem Geist jener Zeit, dass eine Engelgestalt für den Vollender nicht ausreichen konnte. So war die Übernahme von Hoheitszügen des Höchsten für die Gestalt des Menschensohnes kaum zu vermeiden. Prädikate und Handlungen Gottes wurden an ihn delegiert. Leicht konnte ein konkurrierendes Nebeneinander entstehen<sup>4791</sup>.

---

787 TÖDT, Menschensohn, 19.

788 Vgl. Beyerle: „Die Trias von ‚Macht, Herrlichkeit und Königsherrschaft‘ in Dan 7,14 beschreibt Eigenschaften, die im Danielbuch vor allem Gott zukommen oder aber in unmittelbarer Abhängigkeit zu ihm stehen“ (BEYERLE, „Der mit den Wolken des Himmels kommt“, 39).

789 TÖDT, Menschensohn, 21.

790 Collins stellt folgende Vermutung zum Ursprung der Übersetzungsvariante an: „The Old Greek reading, ‚he came as an Ancient of Days‘, is probably to be explained as a mechanical error (reading ὡς for ἕως, followed by grammatical hypercorrection). Nonetheless, it acquired theological importance“ (COLLINS, Daniel, 311); vgl. Beyerle: „Auch wenn im aram. Text eine Vorordnung des ‚Alten an Tagen‘ beabsichtigt ist, zeigen die mit beiden Subjekten verbundenen Handlungsverben auch die Nähe und Vergleichbarkeit beider Gestalten an [...]. Eine Vergleichbarkeit, die in der griech. Version von Dan 7,13f. zur Identität wird, wenn es nach Pap. 967 heißt: ‚... und wie ein Alter an Tagen war er – der ‚Menschensohn‘ – gekommen.‘ Wenn diese Version eine eigenständige Texttradition und keinen bloßen Abschreibfehler bezeugt, dann werden der ‚Alte an Tagen‘ und der ‚Menschensohn‘ wesenhaft identifiziert.“ (BEYERLE, „Der mit den Wolken des Himmels kommt“, 36).

791 TÖDT, Menschensohn, 28.



Betrachtet man die Funktion des Menschensohnes in Dan 7,13f. so fällt zunächst auf, dass er im Kontext des eschatologischen Gerichtes verortet wird. Dieses Gericht hat dabei eine umfassende und letztgültige Kompetenz.<sup>792</sup> Schwierig ist die Frage, welche Funktion der Menschensohn in diesem endzeitlichen Gericht wahrnimmt. Das Setting und die Tendenz der Gleichsetzung mit dem „Alten an Tagen“ legen den Schluss nahe, dass der Menschensohn eine richtende Funktion wahrnimmt.<sup>793</sup> Karlheinz Müller verweist aber darauf, dass nicht zwei Throne (Dual), sondern mehrere Throne (Plural) aufgestellt werden.<sup>794</sup> Es geht also nicht darum, dass Gott und der Menschensohn zu Gericht sitzen.<sup>795</sup> In der Vision ist bei der Ankunft des Menschensohnes der Gerichtshof schon vollständig versammelt.<sup>796</sup> Müller hält es daher eher für „unwahrscheinlich, dass [...] dem Menschensohn eine Richterfunktion im Sinne einer Recht findenden und Recht sprechenden Instanz zubilligt“<sup>797</sup>. Eine alternative Möglichkeit zur Richterfunktion bietet Martin Hengel an: „Der ‚Menschengestaltige‘, der mit der Wolke kommt und vor den Alten gebracht wird, erscheint an sich nicht eigentlich als Richter, sondern eher als siegreiche Partei im Rechtsstreit“<sup>798</sup>. Die siegreiche Partei wäre dabei mit dem Volk Israel gleichzusetzen. Zu einem ähnlichen Schluss kommt Müller: „Der Menschensohn tritt als himmlische Entsprechungsfigur des irdischen Israel und in der Gestalt von dessen Völkerengel auf den Plan. Die Übertragung endgültiger Weltmacht an ihn durch den Hochbetagten angesichts des bereits vollzählig zusammengetretenen Gerichtshofs der Himmlischen (V.13f) bildet die göttliche

792 Vgl. MÜLLER, Menschensohn im Danielzyklus, 57.

793 In dieser Form rezipieren etwa der äthHen (vgl. äthHen XLVI; 2–8; äthHen XLVIII 2–7) die Figur des Menschensohnes; vgl. dazu Bousset, Religion des Judentums, 262–264.

794 Vgl. MÜLLER, Menschensohn im Danielzyklus, 46. Zu beachten ist aber, dass in der rabbinischen Tradition dies scheinbar kein Problem darstellte, so wird im Babylonischen Talmud „Throne“ auf Gott und David bzw. auf Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bezogen (vgl. bSanh 38; bHag 13; bHag 14a). Eine Differenzierung zwischen Dualis und Plural wird hier nicht vorgenommen (vgl. SCHÄFER, zwei Götter, 89–98; vgl. COLLINS, Scepter and Star, 44f).

795 Vgl. MÜLLER, Menschensohn im Danielzyklus, 57f.

796 Vgl. MÜLLER, Menschensohn im Danielzyklus, 46.

797 MÜLLER, Menschensohn im Danielzyklus, 46f.; J. Collins unterscheidet hier zwischen einem ursprünglichen und einem sich aus der Rezeption ergebenden Sinn: „There is plenty of evidence, then, that the plural ‘thrones’ was understood to accommodate a second heavenly being, who is represented in Daniel as ‘one like a human being’, although originally there was probably a more inclusive reference to the divine council” (COLLINS, Daniel, 301).

798 HENGEL: „Setze dich zu meiner Rechten!“, 331.

Verfügung eines auf Erden in Bälde zu erwartenden definitiven Machtwechsels universaler Abmessungen zugunsten des eschatologischen Israel ab (V.18)<sup>799</sup>. Die Affinität des Engels Michael als Völkerengel für Israel führt Müller zu folgendem Schluss: „Dadurch aber wird es hinreichend wahrscheinlich, dass man [...] den längst mit eschatologischer Weltmacht ausgestatteten Menschensohn schließlich mit Michael, dem Völkerarchonten und Schutzengel Israels, identifizierte“<sup>800</sup>.

Die Vorstellung eines rettenden Engels in den „letzten Tagen“ korrespondiert mit dem rettenden Eingreifen Michaels (Dan 12,1) und ist auch außerhalb des Danielbuches bezeugt:

TestDan 5,4: Denn ich weiß, dass ihr in den letzten Tagen vom Herrn abfallen werdet. Und ihr werdet Levi erzürnen und euch gegen Juda auflehnen. Aber ihr werdet gegen sie nichts vermögen. Denn ein Engel des Herrn wird sie beide führen. Denn durch sie wird Israel Bestand haben.<sup>801</sup>

TestDan 6,2–7: Naht euch Gott und dem Engel, der für euch bittend eintritt. Denn er ist der Mittler zwischen Gott und Menschen. Und für den Frieden Israels wird er sich gegen das Reich des Feindes stellen. Darum müht sich der Feind, alle, die den Herrn anrufen, zu Fall zu bringen. Denn er weiß, dass am Tage, an dem Israel umkehren wird, das Reich des Feindes beendet sein wird. Denn er selbst, der Engel des Friedens, wird Israel stärken, damit es nicht in das äußerste Übel fällt. Denn keiner der Engel ist ihm gleich. Sein Name wird an jedem Ort Israels sein.<sup>802</sup>

TestLevi 5,6: Und er [der Engel] sprach: Ich bin der Engel, der für das Geschlecht Israels bittend eintritt, damit es nicht zertreten werde.<sup>803</sup>

1QM 13,10: Du [erkauf]test uns Dir zum ewigen Volk und ließest ins Licht-Los uns fallen gemäß deiner Treue. Einen Licht-Fürsten hast Du von längstther zu unserer Hilfe befohlen und in [seine Hand alle Söhne von (?) Rech]t und alle Wahrheitsgeister in seiner Herrschaft.<sup>804</sup>

1QM 17,6–8: Heute ist Seine Zeit, nieder zu zwingen und zu erniedrigen den Fürsten der Herrschaft des Frevels und Er sendet ewige Hilfe dem Lose Seiner [Er]lösung durch die Macht des prachtvollen Engels, für Michaels Herrschaft [(7 mm leer)] in ewigem Licht. Um leuchten zu lassen in Freude die Er[wählten Is]raels, Friede und Se-

799 MÜLLER, Menschensohn im Danielzyklus, 60f.

800 MÜLLER, Menschensohn im Danielzyklus, 76.

801 Übersetzung nach: LICHTENBERGER (Hg.): Jüdische Schriften III, 95.

802 Übersetzung nach: LICHTENBERGER (Hg.): Jüdische Schriften III, 97.

803 Übersetzung nach: LICHTENBERGER (Hg.): Jüdische Schriften III, 50.

804 Übersetzung nach: MAIER, Texte vom Toten Meer, Bd. 1, 145.

gen für Gottes Los, um aufzurichten unter Göttlichen die Herrschaft Michaels und die Herrschaft Israels unter allem Fleisch. Da freut sich das Reich [in den] Höhen und alle Söhne Seiner Wahrheit jauchzen in ewiger Erkenntnis.<sup>805</sup>

Eine gewisse Affinität zwischen den Engelfiguren und dem Auftreten des Menschensohnes in Dan 7,13 ist offensichtlich. So beispielsweise die Rettung und Sicherung des Volkes (TestDan 5,4), die Mittlerfunktion, die Einmaligkeit der Figur (TestDan 6,2–7), evt. auch das bittende Eintreten für Israel (TestLevi 5,6) und die speziell mit Michael verbundene ewige Herrschaft (1QM 17,6–8).<sup>806</sup>

Eine Gleichsetzung des Menschensohnes mit einem Engel, wie es Müller vertritt, ist problematisch, da mit dem Völkerengel und dem Menschensohn zwei im Danielbuch differente Figuren beschrieben werden. Auch die angeführten Texte (TestDan 5,4; TestDan 6,2–7; TestLevi 5,6; 1QM 13,10; 1QM 17,6–8) deuten – wenn überhaupt – eine Identifizierung des Menschensohnes mit einem Engel lediglich an, vollziehen diese aber nie ausdrücklich. Ist die Gleichsetzung des Menschensohnes mit dem Völkerengel Michael eher als problematisch zu betrachten, so verdienen aber die Ausführungen Müllers zum Verhältnis zwischen dem Menschensohn und „dem Volk der Heiligen des Höchsten“ (Dan 7,27) Beachtung. „Die in prädestinarianischem Sinne das baldige geschichtliche Ergehen der ‚Heiligen des Höchsten‘ festlegende Machtübertragung an den himmlischen Doppelgänger Israels“, so führt Müller aus, „ist die Maßgabe der daran anschließenden Rechtsfindung: die ‚Heiligen des Höchsten‘ brauchen das in großer Nähe zu erwartende umfassende Strafgericht über die Erde nicht zu fürchten, da jenes unmittelbar bevorstehende Gericht aufgrund der schon zurückliegenden Erhöhung ihres Völkerarchonten nur ein solches über die Feinde und Verfolger Israels

805 Übersetzung nach: MAIER, Texte vom Toten Meer, Bd. 1, 152.

806 Vgl. Hengel: „In Dan 12,1ff. wird sie [die kommende Herrschaft Gottes; Anm. SZ] vermittelt durch das rettende Eingreifen des Lichtfürsten Michael und in PsSal 17 durch den davididischen Messias. Es wäre daher falsch, zwischen der Gottesherrschaft und einer von Gott bevollmächtigten himmlischen oder irdischen Erlösergestalt einen grundsätzlichen Gegensatz sehen zu wollen oder gar einen möglichen engen Zusammenhang zwischen Gottesherrschaft und eschatologischem Erlöser zu leugnen. In PsSal 17 wird zunächst die Hoffnung auf Gott als Erlöser Israels und die Aufrichtung seiner bleibenden Königsherrschaft über alle Völker angesprochen und dann um das Kommen des Messias-Königs aus dem Stamme Davides und um die Realisierung seiner Herrschaft gebeten. Am Schluß wird aber wieder Gott als ‚Kyrios‘ und ‚unser König‘ angerufen“ (HENGEL, Jesus und das Judentum, 410f.).

sein kann<sup>807</sup>. In dieser Lesart hat der Menschensohn im endzeitlichen Gericht insofern eine soteriologische Funktion, als dass eine Zugehörigkeit zu seinem Volk Errettung bedeutet.

### 9.1.2 Der ins Rollen kommende Stein (Dan 2,31–34)

Neben Dan 7,13 finden sich noch weitere Textstellen, die auf den Menschensohn hin gedeutet werden konnten. In Dan 2 wird im Bild des Standbildes und des Steines die endzeitlichen Vernichtung der Königreiche berichtet, dem ein „anderes Königreich“ (Dan 2,44) folgt, welches „bis in Ewigkeit bestehen“ bleibt.

<sup>31</sup> Und du König hast gesehen, und siehe, ein einziges Standbild, und jenes Standbild war sehr groß, und sein Anblick war überwältigend; es stand dir gegenüber, und der Anblick des Standbildes war furchterregend.

<sup>32</sup> Und sein Haupt war von edlem Gold, die Brust und die Arme (waren) silbern, der Bauch und die Schenkel bronzen,

<sup>33</sup> die Beine aber eisern, die Füße teils aus Eisen, teils aus Ton.

<sup>34</sup> Und du hast (es) gesehen, bis ein Stein vom Berg ohne (Zutun von) Händen abgeschnitten wurde und das Standbild an den eisernen und tönernen Füßen traf und sie zerschmetterte.

<sup>35</sup> Darauf wurde mit einem Mal das Eisen und der Ton und die Bronze und das Silber und das Gold zu feinen (Stückchen), und sie wurden gleichsam Feineres als Spreu auf einem Dreschplatz, und der Wind wirbelte sie auf, so dass keines von ihnen zu ergreifen war, und der Stein, der das Standbild getroffen hatte, wurde zu einem großen Berg und traf die ganze Erde.<sup>808</sup>

Die Vision des Standbildes ist mit Dan 7 sowohl formal als auch thematisch verwandt.<sup>809</sup> Ein Beispiel, wie der Menschensohn aus Dan 7,13 und der rollende Stein aus Dan 2,34 aufeinander bezogen werden konnten, bietet der Text aus 4Esra 13, 2–12.

<sup>2</sup> Siehe, ein gewaltiger Sturm erhob sich im Meer und erregte alle seine Wogen.

<sup>3</sup> Ich sah, und siehe, der Sturm führte aus dem Herzen des Meeres etwas wie die Gestalt eines Menschen herauf. Ich sah, und siehe, die-

807 MÜLLER, Menschensohn im Danielzyklus, 60f.

808 Übersetzung nach: ENGEL/NEEF, Daniel. In: Septuaginta Deutsch, 1428f.

809 WEIMAR, Daniel 7, 34.

ser Mensch flog auf den Wolken des Himmels. Wohin er sein Gesicht wendete und hinblickte, da zitterte alles, was er ansah.

<sup>4</sup> Wohin die Stimme seines Mundes ging, zerschmolzen alle, die seine Stimme hörten, wie das Wachs schmilzt, wenn es Feuer spürt.

<sup>5</sup> Danach sah ich, und siehe, eine Menschenmenge, die man nicht zählen konnte, versammelte sich von den vier Winden des Himmels, um den Menschen zu bekämpfen, der vom Meer aufgestiegen war.

<sup>6</sup> Ich sah, und siehe, er schlug sich einen großen Berg los und flog auf ihm.

<sup>7</sup> Ich versuchte, die Gegend oder die Stelle zu sehen, wo der Berg losgeschlagen wurde, vermochte es jedoch nicht.

<sup>8</sup> Danach sah ich, und siehe, alle, die sich gegen ihn versammelt hatten, um ihn zu bekämpfen, gerieten sehr in Furcht, wagten aber doch den Kampf.

<sup>9</sup> Und siehe, als er den Ansturm der herankommenden Menge sah, erhob er seine Hand nicht und griff weder zum Schwert noch zu einer anderen Waffe, sondern ich sah nur,

<sup>10</sup> wie er aus seinem Mund etwas wie Feuerwagen und von seinen Lippen einen Flammenhauch aussandte; von seiner Zunge sandte er einen Sturm von Funken aus. Alle diese vermischten sich miteinander: die Feuerwagen, der Flammenhauch und der gewaltige Sturm.

<sup>11</sup> Es fiel auf die anstürmende Menge, die zum Kampf bereit war, und setzte alle in Brand, so dass plötzlich von der unzählbaren Menge nichts mehr zu sehen war außer Aschenstaub und Rauchqualm. Ich sah es und war entsetzt.

<sup>12</sup> Danach sah ich jenen Menschen vom Berg herabsteigen und eine andere, friedliche Menge zu sich rufen.<sup>810</sup>

Der 4Esra spielt hier auf das Danielbuch an. Obwohl nicht von einem Stein, sondern von einem Berg gesprochen wird, sind doch die motivischen Parallelen deutlich: So wird der große Berg losgeschlagen (4Esr 13,6). Dies korrespondiert deutlich mit Dan 2,34. Wichtig ist im Blick auf 4Esr 13,1–12 noch eine zweite Beobachtung, nämlich dass das Motiv des endzeitlichen Kampfes hier ebenfalls eine zentrale Rolle bekommt. Damit ist uns mit dem 4. Buch Esra ein Text überliefert, in dem verschiedenste Stellen des Danielbuches kombiniert werden.

Dass das Motiv des rollenden Steines (Dan 2,31–35) und das Motiv des Menschensohnes (Dan 7,13f.) aufeinander bezogen wurden, könnte durch sprachliche Parallelen Anstöße erhalten haben: Ein Bezug zwi-

---

810 Übersetzung nach: SCHREINER, 4. Buch Esra, 393f.

schen Dan 7 und Dan 2 wird dabei durch das Verb „zermalmen“ (דקק) hergestellt (vgl. Dan 7,7; Dan 2,40.44.45).<sup>811</sup> Dies geht allerdings in der LXX verloren, da hier sehr unterschiedliche Verben benutzt werden. Die phonologische Nähe zwischen „Stein“ (אבן) und „Sohn“ (בן) könnte ebenfalls zu einer Lesart beigetragen haben, die Dan 2,31–35 und Dan 7,13f. miteinander in Verbindung setzt. Allerdings ist hier zu beachten, dass dies nur in einer hebräischen Form möglich ist. Im Aramäischen liegen beide Worte (בַּר / אֲבִי) phonologisch weiter auseinander. Kommt Dan 2 für die Darstellung des Menschensohnes in den Blick, so hätte dieser eine zerstörende Funktion, da er am Ende der Zeiten die Weltreiche vernichtet.

### 9.1.3 Der Mann in leinenen Gewändern (Dan 10,5–10)

Im 10. Kapitel des Danielbuches wird ein einzelner Mensch beschrieben. Dieser wird nicht als Menschensohn bezeichnet. Dennoch gibt es eine eigentümliche Nähe zwischen beiden, die sich auch in der apokalyptischen Literatur niedergeschlagen hat.

<sup>5</sup> Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe, ein einzelner Mensch, bekleidet mit leinenen (Gewändern) und die Hüfte umgürtet mit Gold, und aus seiner Mitte Phas.

<sup>6</sup> Und sein Körper war wie Tharsis und sein Gesicht wie das Aussehen eines Blitzes und seine Augen wie Feuerfackeln und seine Arme und die Füße wie blitzendes Erz, und der Klang seiner Redeweise war wie der Klang von Lärm.

<sup>7</sup> Und ich, Daniel, sah diese große Schauung, und die Menschen, die bei mir waren, sahen diese Schauung, und starke Furcht fiel auf sie, und sie rannten in Eile davon.

<sup>8</sup> Und ich blieb allein zurück und sah die große Schauung, und keine Stärke blieb in mir zurück, und ich sah – (mein) Geist wandte sich gegen mich um zum Untergang –, und ich wurde nicht stark.

<sup>9</sup> Und als ich den Klang seiner Rede hörte, war ich auf mein Gesicht auf die Erde gefallen.

<sup>10</sup> Und siehe, er führte seine Hand zu mir heran und richtete mich auf den Knien auf, auf die Sohlen meiner Füße.

<sup>11</sup> Und er sagte zu mir: Daniel, du bist ein liebenswerter Mensch. Denke über die Anordnungen nach, die ich zu dir spreche, und bleib an deinem Platz stehen! Denn jetzt wurde ich zu dir gesandt. Und wäh-

811 WEIMAR, Daniel 7, 21.

rend er mit mir diese Anordnungen besprach, blieb ich zitternd stehen.<sup>812</sup>

In Dan 10,5 tritt eine Himmelsfigur auf, die Daniel die endzeitlichen Geschehnisse vermitteln wird (Dan 11,2–12,13). Diese Himmelsfigur wird geschildert als Mensch in leinenen Gewändern (Dan<sup>LXX</sup>: ἄνθρωπος εἰς ἐνδεδυμένος βύσσινα / Dan<sup>MT</sup>: אִישׁ־אָהָר לְבוּשׁ בָּדִים). Das Motiv der hellen Kleider hat zahlreiche Parallelen in apokalyptischen Texten und dient als Attribut einer himmlischen Figur (äthHen 14,20; äthHen 71,1; äthHen 50,1; 62,15f.; syrApcBar 51,1–6; TestXII.Lev 8,2; ApkAbr 13,12.; VitProph 21,2). Die Beschreibung des „Menschen“ wird in Dan 10,5–11 mit zahlreichen Details ausgeschmückt: neben optischen Einzelheiten (V.5f.) wird der Klang seiner Stimme hervorgehoben (V.6). Dies scheint bei den (meisten) Menschen Furcht auszulösen (V.7–11). Ferner wird berichtet, dass dieser Mensch gesandt wurde und die Funktion hat, die endzeitlichen Geschehnisse zu vermitteln (V.11). An die Beschreibung schließt sich der Bericht der letzten endzeitlichen Vision (Dan 10,12–12,13) an. Dass zumindest in der Rezeption des Danielbuches der Menschensohn aus Dan 7,9 mit dem Menschen in Dan 10,5 gleichgesetzt wurde, zeigt sich anhand von Offb 1,13–15.

<sup>13</sup> und inmitten der Leuchter gleich einem Menschensohn war einer angezogen mit einem fußlangen Gewand und umgürtet um die Brust mit einem goldenen Gürtel.

<sup>14</sup> Sein Kopf und die Haare waren weiß wie weiße Wolle, wie Schnee, und seine Augen waren wie eine Feuerflamme,

<sup>15</sup> und seine Füße gleich Golderz wie in einem glühenden Ofen und seine Stimme wie eine Stimme vieler Wasser.

Aus dem Kontext wird deutlich, dass es sich im beschriebenen Menschensohn um den auferstandenen Jesus handelt (Offb. 1,17f.). In Offb. 1,7 wird dieser als kommend mit den Wolken beschrieben (ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν): beides Motive, die signifikant auf den Menschensohn in Dan 7,13 verweist.

Offb. 1,13–15 weist bemerkenswerte Entsprechungen zu Dan 7,9 und Dan 10,5f. auf. In der Gegenüberstellung ergibt sich folgendes Bild:

<sup>812</sup> Übersetzung nach: ENGEL/NEEF, Daniel. In: Septuaginta Deutsch, 1455f.

Dan 7,9	Dan 10,5f.	Offenbarung 1,12–15
	5 Und ich erhob meine Augen und sah,	12 Und ich drehte mich um, weil ich nach der Stimme sehen wollte, die mit mir redete. Und als ich mich umdrehte, sah ich sieben goldene Leuchter 13 und in der Mitte der Leuchter einen, der war gleich einem <u>Menschensohn</u> ,
	und siehe, ein <u>einzelner Mensch, bekleidet mit leinenen (Gewändern</u> Dan <sup>LXX</sup> : ἄνθρωπος εἰς ἐνδεδυμένος βύσσινα Dan <sup>MT</sup> : (אִישׁ־אֶחָד לְבוּשׁ בְּרִים) und die <u>Hüfte umgürtet mit Gold</u> Dan <sup>LXX</sup> : τὴν ὀσφὺν περιεζωσμένος βυσσίνῳ Dan <sup>MT</sup> : (וּמַחְנִי חֲגָרִים בְּחָם), und	<u>bekleidet mit einem Gewand, das bis zu den Füßen reichte,</u> (ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου ἐνδεδυμένον ποδήρη)  und <u>um die Brust war er mit einem goldenen Gürtel umgürtet</u> (περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσαῖν).
9 Ich schaute, bis Throne aufgestellt wurden und einer, der alt war an Tagen, sich setzte. Sein <u>Gewand war weiß wie Schnee und das Haar seines Hauptes wie reine Wolle</u> Dan <sup>LXX</sup> : ἔχων περιβολὴν ὡσεὶ χιόνα καὶ τὸ τρίχωμα τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὡσεὶ ἔριον λευκὸν καθαρὸν Dan <sup>MT</sup> : לבושה כהלג חור ושער ראשה כעמר נקא sein Thron <u>Feuerflammen</u> , dessen Räder ein lodern-des Feuer.	aus seiner Mitte Phas.	14 Und sein <u>Kopf und die Haare waren weiß wie weiße Wolle, wie Schnee,</u> (ἢ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκὸν ὡς χιὼν)
	6 Und sein Körper war wie Tharsis und sein Gesicht wie das Aussehen eines Blitzes und seine <u>Augen wie Feuerfackeln</u>	und <u>seine Augen waren wie eine Feuerflamme</u>



Dan 7,9	Dan 10,5f.	Offenbarung 1,12–15
	Dan <sup>LXX</sup> : οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡσεὶ <u>λαμπάδες πυρός</u>	(οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός),
	Dan <sup>MT</sup> : ועיניו כלפירי אש <u>und seine Arme und die Füße wie blitzendes Erz</u>	15 und seine Füße waren <u>wie Golderz, wenn es im Ofen glüht</u>
	Dan <sup>LXX</sup> : οἱ βραχίονες αὐτοῦ καὶ οἱ πόδες ὡσεὶ χαλκὸς ἐξαστράπτων	(οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης)
	Dan <sup>MT</sup> : וורעתיו ומרגלתיו כעין נחשת קלל <u>und der Klang seiner Re- deweise war wie der Klang von Lärm</u>	und seine Stimme war wie <u>das Rauschen vieler Was- sermassen (eine Stimme vieler Wasser)</u>
	Dan <sup>LXX</sup> : φωνὴ λαλιᾶς αὐτοῦ ὡσεὶ φωνὴ θορύβου	(ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὕδατων πολλῶν)
	Dan <sup>MT</sup> : וקול (דבריו כקול המון).	

Deutlich ist, dass in Offb. 1,13–15 sowohl Dan 7,9 als auch Dan 10,5f. verarbeitet wurden.<sup>813</sup> Dabei werden die Texte integriert, sodass mit der Darstellung aus Dan 10 den Rahmen bildet, in den die Darstellung aus Dan 7 eingeschoben ist. Zur Beschreibung des Menschensohnes greift der Seher Johannes auf die Darstellung des „Alten in Tagen“ (Dan 7,9) zurück. Dies bedeutet, dass hier eine Gleichstellung zwischen dem „Menschensohn“ und dem „Alten an Tagen“ erfolgt.<sup>814</sup> Sprachlich

813 Vgl. MOUNCE, Book of Revelation, 57; vgl. MAIER, Offenbarung, Bd. I, 115–119; vgl. SATAKE, Offenbarung, 141–143.

814 Neben den Anspielungen auf das Danielbuch kommt die Stilisierung des Menschensohnes als Hohepriester (vgl. Ex 25,7; 28,4.8.31; 29,5; 39,5; Ez 9,2; vgl. auch Ant III,154) in den Blick (vgl. MOUNCE, Book of Revelation, 58; vgl. MAIER, Offenbarung, Bd. I, 117) Beides schließt sich dabei nicht aus. Gegen MAIER Deutung spricht sich Satake aus, dem die Argumente „nicht stark genug [sind]. Hätte er [der Verfasser der Offenbarung; Anm. SZ] die Absicht, ihn als Hohenpriester darzustellen, würde er über die Parallelen mit Dan 10 hinaus die Gegenstände nennen, die für den Hohenpriester typisch sind (wie etwa einen Brustschild)“ (SATAKE,

weicht Offb 1,13–15 dabei von der LXX-Variante ab. Es scheint, dass sich der Seher Johannes eher an der hebräischen bzw. aramäischen Fassung des Danielbuches orientiert.<sup>815</sup> Intratextuell konnte das Bild der hellen Kleider als Bezug auf Dan 7,9 gelesen werden. Dabei entsprechen sich Dan 7,9 und Dan 10,5 nicht nur auf der bildhaften Ebene (helles Gewand), sondern auch sprachlich über לבושה / לבוש.

Mit Offb 1,13–15 liegt hier ein Text vor, der die Darstellung in Dan 7 und in Dan 10 miteinander verbindet. Dies belegt, dass die Himmelsfigur in Dan 10 mit dem „Menschensohn“ identifiziert wurde.<sup>816</sup> In dieser Lesart erhält der „Menschensohn“ die Funktion eines Vermittlers über Einsichten zu endzeitlichen Geheimnissen (vgl. Dan 10,11).

#### 9.1.4 Zusammenfassung: Menschensohn im Danielbuch

Der primäre Text für die Darstellung des Menschensohnes ist Dan 7,9–14. Eingebunden in die Vision von den vier tierischen Weltreichen wird dabei mit der Konstruktion  $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$  eine Himmelsfigur benannt. Dabei wird vor allem in der LXX-Version die Tendenz deutlich, den Menschensohn in einer besonderen Nähe zu Gott zu zeichnen.

Das Erscheinen des Menschensohnes wird im näheren Kontext des endzeitlichen Gerichtes beschrieben, in welchem die weltliche Herrschaft durch Vernichtung ein Ende findet (Dan 7,11f.). Schwierig ist die Frage, welche Rolle der Menschensohn im Rahmen des endzeitlichen Gerichtes einnimmt: Der Menschensohn könnte eine richterliche Funktion haben, wie sie etwa in äthHen bezeugt ist (äthHen 69,27; 90,20). Dagegen zeichnet 4Esra den Menschensohn als einen endzeitlichen Kämpfer, der in einem letzten endzeitlichen Kampf die weltliche Herrschaft vernichten wird (4Esra 13,2–12). Diese Vorstellung korrespondiert mit dem Motiv des vernichtenden Steines (Dan 2,31–34) und der Vorstellung eines endzeitlichen Kampfes in Dan 11,45–12,1, in welchem Michael die zerstörende Rolle übernimmt. Möglich ist aber auch, den Menschensohn in der Rolle eines Stellvertreters für die „Heiligen

---

Offenbarung, 142).

815 Anders deutet Maier, der in Offb 1,12–15 eine Revision des Dan 10,6 von Ez 1,12 bzw. 43,2 sieht (MAIER, Offenbarung, 120).

816 Satake erkennt folgendes Problem: „In Dan 10 ist die dargestellte Figur wahrscheinlich Gabriel. Von 19,10; 22,9 her gesehen, ist schwer vorstellbar, dass unser Vf. Den Menschensohnähnlichen ausgerechnet bei seiner ersten Vorstellung mit einem Engel identifiziert“ (SATAKE, Offenbarung, 142). Die Identifizierung des Menschensohnes mit der himmlischen Figur in Dan 10 würde dieses Problem lösen.

des Höchsten“ (Dan 7,18) zu lesen. Hier liegt der Schwerpunkt dabei auf der soteriologischen Funktion. Nach dem endzeitlichen Gericht wird der Menschensohn eingesetzt zur Herrschaft über ein ewiges Reich (Dan 7,14). Diese Idee konnte dabei national auf Israel bezogen werden (vgl. Dan 12,1; TestDan 5,4; TestDan 6,2–7; TestLevi 5,6; 1QM 13,10; 1QM 17,6–8).

Im Neuen Testament ist mit Offb 1,13–15 eine Lesart bezeugt, in der sowohl Dan 7,9 als auch Dan 10,5f. auf den Menschensohn bezogen wurde. Beachtenswert ist dabei, dass sich damit eine weitere Funktion für den Menschensohn ergibt: Der „Mensch in leinenen Gewändern“ (Dan 10,5) tritt innerhalb des Danielbuches als Vermittler der zukünftigen Geschichte auf (Dan 10,11f.). Mit der Identifizierung des Menschensohnes mit diesem geht diese Vermittlungsfunktion auf den Menschensohn über.

Es sei an dieser Stelle nochmals darauf hinzuweisen, dass sowohl aus dem Neuen Testament als auch aus den Schriften des äthHen und 4Esra deutlich wird, dass die Menschensohnaussage in Dan 7 Anlass zu einer kreativen Auseinandersetzung mit dieser endzeitlichen Figur gegeben hat und sich damit verselbständigte.

## 9.2 Der Menschensohn im MkEv

Nachdem das Danielbuch in Bezug auf die Figur des Menschensohnes untersucht wurde, soll im folgenden der Topos Menschensohn in seiner Bedeutung für das Markusevangelium nachgezeichnet werden. Analysiert werden dazu folgende Texte: *Der Menschensohn und seine Vollmacht Sünden zu vergeben* (Mk 2,1–12); *Der Menschensohn und seine Vollmacht über den Sabbat* (Mk 2,23–28); *Die erste Leidensankündigung* (Mk 8,31–33); *Das Schämen des Menschensohnes* (Mk 8,34–9,1); *Die Verklärungsparikope* (Mk 9,2–13); *Die zweite Leidensankündigung* (Mk 9,31f.); *Die dritte Leidensankündigung* (Mk 10,33f.); *Der Menschensohn als Diener* (Mk 10,45); *Der verworfene Stein* (Mk 12,10f.); *Der verratene Menschensohn* (Mk 14,17–21); *Die Stunde des Menschensohnes* (Mk 14,32–42) und *Der zu Gericht sitzende Menschensohn* (Mk 14,53–65). Schon auf den ersten Blick macht die Textfülle deutlich, dass das Menschensohnmotiv für das Markusevangelium eine herausragende Rolle spielt.

Nach der Analyse auf der Textebene des Markusevangeliums soll der Frage nachgegangen werden, wie der Evangelist die intertextuelle Beziehung zum Danielbuch gestaltete („*Die Danielrezeption innerhalb der Menschensohnworte*“).

9.2.1 Jesus und der Menschensohn<sup>817</sup>

Ob Jesus von sich selbst als dem Menschensohn gesprochen hat, ist umstritten.<sup>818</sup> Auffällig ist zunächst, dass in den biblischen Überlieferungen der Menschensohnbegriff bis auf Apg 7,56 Jesus in den Mund gelegt wird. Für Martin Hengel kann dies „sinnvoll gar nicht anders erklärt werden, als dass Jesus selbst diese Gestalt ankündigte, wobei zunächst einmal offen bleiben mag, wie er sie verstand.“<sup>819</sup> Dazu tritt, dass eine „Ausmerzung des Titels Menschensohn in den Evangelien an keiner einzigen Stelle nachweisbar [ist]“, so Jeremias, „vielmehr behauptet sich der Titel, wenn er einmal Fuß gefasst hat“<sup>820</sup>.

Eine Ableitung aus dem aramäischen **בֵּר אֲנָשָׁא** bzw. hebräischen **בֶּן אָדָם** scheint naheliegend. Maurice Casey sieht eine ursprüngliche Bedeutung von **בֵּר אֲנָשָׁא / בֶּן אָדָם** darin, dass es auf einen unbestimmten „Menschen“ bzw. „jemand“ verweise.<sup>821</sup> Er geht dabei davon aus, dass Jesus die Bezeichnung **בֵּר אֲנָשָׁא** in einer allgemeinen Bedeutung gebrauchte: „I argue that Jesus used these words of himself in a particular Aramaic idiom, in which a speaker used a somewhat general statement to refer to himself, or himself and other people made obvious by the context“<sup>822</sup>. Zu beachten ist nun aber, dass der Menschensohnbegriff in

817 Zu Menschensohn siehe: HAHN, Christologische Hoheitstitel, 13–66; JEREMIAS, Theologie, 245–263; HAMPEL, Menschensohn; HENGEL, Jesus und das Judentum, 526–541. CASEY, Solution to the ‚Son of Man‘ Problem; CASEY, Jesus, 358–388.

818 Vgl zur Diskussion siehe: COLLINS, Mark, 187–189; siehe auch: CASEY, Jesus, 361–368.

819 HENGEL, Jesus als messianischer Lehrer, 117; vgl. auch Hahn: „Wenn irgendwo bei christologischen Hoheitsaussagen, dann kann bei ‚Menschensohn‘ damit gerechnet werden, dass Jesus selbst von dieser Prädikation Gebrauch gemacht hat.“ (HAHN, Hoheitstitel, 23); vgl. TÖDT, Menschensohn, 33.

820 JEREMIAS, Menschensohn-Logion, 168.

821 CASEY, Jesus, 358.

822 CASEY, Jesus, 115. Ohne in die Diskussion einsteigen zu können, sei dennoch auf eine grundlegende Kritik von Grabbe, der die Bedeutung von „Ich“ als Übersetzung von **בֵּר אֲנָשָׁא** ablehnt, hinzuweisen: „The expression ‚son of man‘ does not necessarily function exactly as ‚man‘ or other expressions in the Semitic languages [...] The term is not simply a way of saying ‘I’” (GRABBE, Son of Man, 180). Gegenüber Casey findet er dabei deutliche Worte: „It is a sad commentary on one’s argument if, in a linguistic debate, a scholar tries to rewrite the rules of grammar in order to support his hypothesis. Yet this is what Casey does. Further, he dismisses leading Aramaic scholars [...] on whom we all depend for our current understanding of the forms of Aramaic [...]. However, he goes further by attempting to reclassify Aramaic dialects and rewrite Aramaic grammar” (GRABBE, son of man, 175f.).

seiner griechischen Übertragung eine inhaltliche Veränderung erfahren hat. Denn die griechische Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gibt die aramäischen Form nicht korrekt wieder. Im Griechischen entspräche **אָנָשׁא בַר** wörtlich ὁ ἄνθρωπος. Hengel vermutet hinter der Wendung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ein stilistisches Interesse: „Die Rede vom bar<sup>ac</sup>nasa, ist wörtlich, d. h. ‚determiniert‘ übersetzt auf Griechisch ganz unverständlich: Die griechische Übertragung [...] gehört [...] zu der in den Evangelien nachgeahmten Sprache Jesu“<sup>823</sup>.

Die Bedeutung, die der „Menschensohn“ aus Dan 7,13 in der Entstehungszeit des Neuen Testaments hatte und die sich auch in der apokalyptischen Literatur nachweisen lässt (vgl. äthHen XLVI; 2–8; XLVIII 2–7; LXII 4–9; LXII 13f.; 4Esra 13,2–12; Offb. 1,13; 14,14 u.a.), legt es nahe, diesen mit dem Danielbuch in Verbindung zu bringen. Dabei ist zu beachten, dass durch das determinierte ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im Gegensatz zu Dan 7,13 (υἱὸς ἀνθρώπου) der Begriff „Menschensohn“ sich zu einem Titel transformiert, mit welchem Jesus bezeichnet wurde.<sup>824</sup> Die Wendung **אָנָשׁא בַר** ist daher „doppeldeutig. Sie bedeutet in der Alltagssprache: ‚der Mensch‘ (generisch), ‚ein Mensch‘ (generisch oder indefinit), ‚jemand‘; in der Sprache der Apokalypik ist sie ein von Dan 7,13 abgeleiteter messianischer Titel“<sup>825</sup>. In einer ähnlichen Ambivalenz deutet auch Hengel den Menschensohnbegriff. Für Hengel gebrauchte Jesus „dieses gewiss von Dan 7,13 her bestimmte aber zugleich alltägliche Wort ‚Mensch(ensohn)‘, weil es Chiffre und nicht messianischer Klartext ist. Es wird damit in paradigmatischer Weise zum Ausdruck für das eschatologische Geheimnis, das mit seiner Sendung und Passion verbunden ist“<sup>826</sup>.

823 HENGEL, Jesus der Messias, 65; vgl. HENGEL, Jesus und das Judentum, 526.

824 Vgl. GRABBE, Son of Man, 190. Dass „Menschensohn“ als Titel gebraucht wurde, legt sich auch aus dessen breite Verwendung in der apokalyptischen Literatur nahe (vgl. äthHen 45–57 & 58–69; 4Esra 13,1–51); zum Begriff „Menschensohn“ in äthHen & 4Esra siehe: HAMPEL, Menschensohn, 41–47; CARAGOMIS, The Son of Man, 83–143). Dabei scheinen die Texte alle vom Danielbuch abhängig zu sein (vgl. HAMPEL, Menschensohn, 48; vgl. GRABBE, Son of Man, 186–188); ein Interesse an einer systematischen Darstellung des Topos „Menschensohn“ lässt sich aber nicht erkennen. Hampel plädiert daher dafür, „lediglich von einer auf Dan 7,13f. aufbauenden Menschensohnexegese [zu] sprechen.“ (HAMPEL, Menschensohn, 48). Die zahlreichen Aufnahmen der Bezeichnung „der Menschensohn“ zeigen, dass dieser im theologischen Diskurs eine wichtige Rolle spielte.

825 JEREMIAS, Menschensohn-Logion (ZNW 58, 1967), 165; zur Ableitung aus dem Aramäischen siehe auch: HAHN, Hoheitstitel, 13–23, CASEY, Jesus, 361–368; GRABBE, Son of Man, 169–197.

826 HENGEL, Jesus als messianischer Lehrer, 66.

Dafür dass Jesus ein eschatologisches Sendungsbewusstsein hatte, lassen sich Hinweise aus der biblischen Überlieferung anführen: Dafür spricht etwa die Taufe durch Johannes dem Täufer, die Wahl eines Zwölferkreises, die Vorhersage der Tempelzerstörung (und des Wiederaufbaus) und nicht zuletzt der Einzug in Jerusalem.<sup>827</sup> Welche Vorstellung Jesus selbst mit der Selbstbezeichnung als **בר (א)נשא** geknüpft hat, lässt sich letztlich nicht mehr eindeutig rekonstruieren. Die Hartnäckigkeit der Bezeichnung „Menschensohn“ legt aber nahe, dass die Jünger Jesu darin eher einen Titel als ein unbestimmtes „Mensch“ oder „jemand“ sahen. So schreibt Joachim Jeremias: „An keiner Stelle lässt sich nachweisen, dass der Titel Menschensohn durch ein ‚ich‘ oder auf eine andere Weise ersetzt worden wäre. Vielmehr hat die Überlieferung ihn da, wo er ihr vorlag, konsequent festgehalten. Sie fügt ihn zu, lässt ihn aber nicht fort“<sup>828</sup>.

Nun stellt sich die Frage, ob die Bezeichnung „Menschensohn“ (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) eine intertextuelle Markierung zu Dan 7,13 darstellt, oder ob hier andere Quellen für die markante Präsenz verantwortlich sind. Die Belege im äthHen und 4Esra bezeugen, dass der Menschensohn ein „Eigenleben“ außerhalb des Danielbuches entwickelte und in zahlreichen Schriften einen literarischen Niederschlag gefunden hat. Ein intertextueller Bezug wäre somit auch zu anderen Texten denkbar und möglich. Dabei schließt ein intertextueller Bezug außerhalb des Danielbuches eine Anspielung auf das Danielbuch nicht aus. Dass das

827 Vgl. COLLINS, Influence of Daniel on the New Testament. In: COLLINS, Daniel, 92f; vgl. TILLY, Apokalyptik, 93–96. Beyer bringt die Endzeiterwartung des 1. Jh. n. Chr. mit der jüdisch-apokalyptischen Zeitrechnung in Verbindung: „Da in nachexilischer Zeit allgemein, besonders in der Apokalyptik, die Weltgeschichte in Siebenerperioden eingeteilt wird [...], fällt das Weltende notwendig in ein Sabbatjahr (= siebtes Jahr), muss also in einem Sabbatjahr erwartet worden sein. Nach M 18,7 (55/56 n. Chr.) waren [...] 69/70 und 132/133 n. Chr., die in die Zeiten der beiden jüdischen Aufstände fallen, Sabbatjahre (gerechnet jeweils von Herbst zu Herbst), sondern auch 27/28 n. Chr. In diesem Jahr trat nach Lk 3,1 Johannes der Täufer auf [...], unter seinem Einfluss [...] aber auch Jesus, der darauf nach höchstes halbjähriger Predigtstätigkeit (vgl. Mk Mt Lk) zum Passafest (an dem man allgemein die Erlösung erwartete) dieses Sabbatjahres, also März/April 28 n. Chr., nach Jerusalem zog, um dort im Angesicht des gereinigten Tempels (Mk 11,15f. par; Joh 2,20 = 27/28 n. Chr.) den von ihm zu diesem Termin erwarteten Anbruch der Gottesherrschaft zu erleben“ (BEYER, Aramäische Texte, 159); vgl. BEYER, Aramäische Texte Bd 2, 81f).

828 JEREMIAS, Menschensohn-Logion, 169. Lediglich in Mt 16,21 wird der ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου durch das Pronomen αὐτὸς ersetzt. Damit verweist der Autor des MtEv schon an dieser Stelle auf die Passion Jesu. Der Sache nach widerspricht dies aber nicht dem titularem Gebrauch des „Menschensohnes“.

Danielbuch für das Markusevangelium von erheblicher Bedeutung ist, erhellt sich für die Leser/Hörer des Markusevangeliums spätestens mit der Endzeitrede in Mk 13, in welcher eindeutig auf das Danielbuch angespielt wird und dieses als Referenztext offengelegt wird. Dieser gelegten intertextuellen Spur kann sich der Rezipient nicht mehr entziehen, sondern wird bei seiner Lektüre des Markusevangeliums immer das Danielbuch als Vergleichstext mit bedenken. Dass dieser Vorgang dem Autor des Markusevangeliums bei solch einem zentralen Topos wie dem „Menschensohn“ entgangen sein sollte, ist sehr unwahrscheinlich.

### 9.2.2 Der Menschensohn und seine Vollmacht Sünden zu vergeben (Mk 2,1–12)

Das erste Mal begegnet dem Leser/Hörer des MkEv der Begriff „Menschensohn“ in Mk 2,10. Er wird nicht eingeführt oder erklärt. Eingebettet ist die Aussage vom Menschensohn in die Erzählung der Heilung eines Gelähmten (Mk 2,1–12).

<sup>1</sup> Und nach einigen Tagen ging er wieder hinein nach Kapernaum, und es wurde bekannt, dass er im Hause war.

<sup>2</sup> Da versammelten sich viele, so dass sie keinen Platz mehr hatten, nicht einmal vor der Tür. Und er sagte ihnen das Wort.

<sup>3</sup> Da kommen sie und bringen zu ihm einen Gelähmten, der wurde von vieren getragen.

<sup>4</sup> Und weil sie wegen der (Menschen)menge nicht zu ihm hinkommen konnten, deckten sie das Dach ab, wo er war; und als sie es aufgebrochen hatten, lassen sie das Bett hinab, auf dem der Gelähmte lag.

<sup>5</sup> Als Jesus ihren Glauben sah, sagt er zu dem Gelähmten: Kind, deine Sünden sind vergeben.

<sup>6</sup> Einige von den Schriftgelehrten saßen dort und dachten bei sich (in ihren Herzen):

<sup>7</sup> Was redet dieser so? Er lästert. Wer kann Sünden vergeben außer einem: Gott?

<sup>8</sup> Und Jesus erkannte sogleich in seinem Geist, dass sie so bei sich dachten, und spricht zu ihnen: Was denkt ihr bei euch (in euren Herzen)?

<sup>9</sup> Was ist leichter? Zu dem Gelähmten zu sagen: Deine Sünden sind dir vergeben, oder zu sagen: Steh auf und nimm dein Bett und geh herum?

<sup>10</sup> Damit ihr aber wisst, dass der Menschensohn Vollmacht hat, auf der Erde Sünden zu vergeben - spricht er zu dem Gelähmten:



(ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς· λέγει τῷ παραλυτικῷ)

<sup>11</sup> Ich sage dir, steh auf, nimm dein Bett und geh nach Hause!

<sup>12</sup> Da stand er auf und nahm sogleich das Bett und ging vor allen hinaus, so dass alle außer sich gerieten und Gott verherrlichten und sagten: So etwas haben wir noch nie gesehen!

Bemerkenswert ist, dass die Heilungserzählung mit der Frage nach der Sündenvergebung verwoben ist. Der „Anknüpfungspunkt war wahrscheinlich die jüdische Vorstellung, dass zwischen Krankheit und Sünde ein Zusammenhang besteht“<sup>829</sup>. Das Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* im direkten Zusammenhang mit der Sündenvergebung gebraucht wird, zeigt, dass der Konnex Menschensohn und Sündenvergebung für die Menschensohnaussage im MkEv von besonderem Interesse ist. Der Evangelist erzählt, dass Jesus einem Gelähmten die Sünden vergibt (V.5). Die Praxis der Sündenvergebung ist in der Jesustradition fest verankert (vgl. Mk 2,15–17; Lk 7,36–50; 19,1–10; Apg 5,31; 13,38 u. a.). Im MtEv wird sogar der Name „Jesus“ mit der Rettung aus den Sünden begründet (Mt 1,21).<sup>830</sup> Diese Belege weisen auf eine jesuanische Praxis der Sündenvergebung hin.

Die Sündenvergebung provoziert den Widerstand einiger Schriftgelehrter (V.6f.). Die Schriftgelehrten charakterisiert Maurice Casey folgendermaßen: „By the time of Herod the Great, there is also clear evidence of village scribes, who had probably been working in Israel for at least two centuries previously. These were people of much lower status. They kept records, wrote documents such as bills of divorce, and instructed ordinary people, many of whom could not read, in what the Law said and how it should be observed. They therefore had a significant amount of power in their local communities“<sup>831</sup>. In der textinternen Welt verweisen die Schriftgelehrten darauf, dass Gott als einziger Sünden vergeben kann (V.7b). Dass Jesus die Sünden vergibt, bedeutet daher für die Schriftgelehrten ein Angriff auf die Exklusivität Gottes und sie klagen Jesus der Gotteslästerung an (V.7a). Dies ist nur konsequent, denn nach alttestamentlicher Tradition war die Sündenvergebung alleiniges Recht Gottes. Als alttestamentliche Schriftverweise dienten für diese Aussage Ex 34,5f., Jes 43,25 und Jes 44,22.<sup>832</sup> Damit dass Jesus Sünden vergibt, beansprucht er göttliche Vollmacht: „Der irdische Jesus

829 GNILKA, Markus I, 99.

830 Vgl. KÜGLER, Vergebung, 407; KERTELGE, Vollmacht, 205.

831 CASEY, Jesus, 314f.

832 Vgl. HAYS, Reading Backward, 21f.



steht damit an der Stelle Gottes, welcher der Gott der eschatologischen Sündenvergebung ist<sup>833</sup>.

In der Auseinandersetzung um den Vorwurf der Gotteslästerung verweist Jesus dabei auf die Vollmacht (ἐξουσία) des Menschensohnes zur Vergebung der Sünden auf Erden (V.10). Durch diese Konstellation ergibt sich logisch eine Identifizierung Jesu mit dem Menschensohn. Dabei verwendet Markus den Begriff Menschensohn in einer sehr spezifischen Weise, denn die Aussage der Sündenvergebung ist im Zusammenhang mit dem Menschensohn ungewöhnlich. So konstatiert Volker Hampel: „Auch für den Messias ist die Erwartung der Sündenvergebung nie belegt, erst recht nicht für den Menschensohn“<sup>834</sup>. Der kundige Leser wird eher an Jes 43,25 und Jes 44,22 erinnert, in dem es von Gott heißt, dass er die Gesetzlosigkeit und Sünden wegwischt. Es lässt sich an dieser Stelle festhalten, dass Markus in einen theologischen Diskurs eintritt, in welchem es um Jesus als den Menschensohn und dessen Vollmacht, d. h. dessen Nähe zu Gott, geht. Die erzählte Sündenvergebung entfaltet dabei narrativ den theologischen Topos der göttlichen Vollmacht Jesu.<sup>835</sup>

Die sich anschließende Wunderheilung (V.10–12) dient zum einen der Verifikation der vollzogenen Sündenvergebung und unterstreicht gleichzeitig die Identifikation Jesu als den ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Dass Jesu Vollmacht gerade durch eine Heilung – ein Motiv, welches im Markusevangelium überhaupt sehr präsent ist – bestätigt wird, charakterisiert auch die mit Jesus anbrechende Zeit (vgl. Mk 1,14f.): „It concerns what may be termed the ‘ethical character’ of the βασιλεία, which was being mediated by Jesus through his mighty acts. Healing sick people means of course fulfilling their ‘needs’ and showing them ‘love’“<sup>836</sup>. Darüber hinaus wird im weiteren Verlauf des Markusevangeliums deutlich, dass die Wundertaten Jesu selbst seine Göttlichkeit unterstreichen: „Jesus

833 KERTELGE, Vollmacht, 210; vgl. HAYS, Reading Backward, 19; vgl. SCORNAIENCHI, Der umstrittene Jesus, 195f. Aus PsSal 17,27.30.36.40; Jub 5,11f. wird deutlich, dass dieses Privileg dem erhofften Messias zugeschrieben werden konnte.

834 HAMPEL, Menschensohn, 195; vgl. Billerbeck: Es „ist uns keine Stelle bekannt, in der der Messias kraft eigener Machtvollkommenheit einem Menschen die Vergebung der Sünden zuspricht. Die Sündenvergebung bleibt überall das ausschließliche Recht Gottes.“ (BILLERBECK, Kommentar I, 495); vgl. GNILKA, Elend, 202f.

835 Casey vermutet hier eine ursprünglich allgemeine Aussage: „The general level of meaning of the ‘son of man’ saying also includes a restricted group of people who may also pronounce the forgiveness of sins. In the nature of the case, these people are not defined. They must include prophets, and healers must also be included, for only so could they perform healings for which this was the appropriate Explanatory Model“ (CASEY, Jesus, 366).

836 BACK, Jesus and the Sabbath, 2632.

takes on the role of the eschatological representative of God when he performs his healings and his mighty deeds<sup>837</sup>.

Das einleitende ἵνα δὲ εἰδῆτε (V.10) deutet die Wunderheilung als methodisches Vermittlungsmedium: Die Heilung wird zum Beleg für die Vollmacht des Menschensohnes zur Vergebung der Sünden.<sup>838</sup> Den sich anschließenden Protest der Schriftgelehrten verortet Markus in deren Herzen (διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν). Dies wiederum provoziert eine Reaktion Jesu (Mk 2,8f.). Der Evangelist macht dabei die Aussage, dass Jesus die Gedanken der Schriftgelehrten erkennt. Dieses Motiv spielt auf die alttestamentliche Tradition an, nach der Gott allein die Herzen/Gedanken der Menschen kennt.<sup>839</sup> Jesus wird damit auch hier in einem göttlichen Licht gezeichnet.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Erzählung von der Sündenvergebung und Heilung des Gelähmten dient der Identifikation Jesu als Menschensohn (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Jesus wird dabei sowohl durch die Praxis der Sündenvergebung als auch durch das Kennen der Herzen in einer für jüdische Ohre unerhörten göttlichen Vollmacht, die einer Gleichstellung mit Gott gleichkommt, dargestellt.<sup>840</sup>

837 KREPLIN, self-understanding, 2500.

838 Vgl. MÜLLER, Gekommenen, 137. Allerdings muss beachtet werden, dass Wunder als ambivalent galten. „Es galt nur für den, der zu dieser Einsicht bereit war, als Machterweis Gottes. Wunder konnten ja das Werk des Teufels, der Dämonen oder betrügerisches Blendwerk sein. Nicht nur Mose, sondern auch seine Gegner Jannes und Jambres in Ägypten galten bei Juden, Christen und Heiden als große Wundertäter und Magier, und nach der synoptischen Apokalypse sollen die eschatologischen Verführer kurz vor dem Ende „große Zeichen und Wunder tun, um die Auserwählten ... zu verführen“ (HENGEL, Jesus und das Judentum, 487).

839 Vgl. 1Kön 8,39; 1Sam 16,7; Ps 7,10; die Analogien zur Theios-aner-Konzeption hellenistischer Wundererzählungen, scheint hier nicht im Hintergrund zu stehen (vgl. GNILKA, Elend, 203f.).

840 Vgl. Theißen: „Entscheidend ist: Wir finden im ältesten Evangelium noch eine große Sensibilität für die Revolution, die durch den christologischen Monotheismus geschah: Ein zweites Wesen rückt neben den einen und einzigen Gott. Das wird als Blasphemie von Jesu Gegnern abgelehnt“ (THEIßEN, Geheimnis des Gottessohnes, 69).

### 9.2.3 Der Menschensohn und seine Vollmacht über den Sabbat (Mk 2,23–28)

Der zweite Beleg für ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου findet sich in Mk 2,28. In der Perikope Mk 2,23–28 berichtet der Evangelist davon, dass Jesu Jünger am Sabbat im Gehen anfangen Ähren zu rupfen.<sup>841</sup>

<sup>23</sup> Und es war, als er am Sabbat durch ein Kornfeld ging und seine Jünger anfangen, im Gehen die Ähren abzupflücken.

<sup>24</sup> Da sagten die Pharisäer zu ihm: Sieh! Was tun sie am Sabbat? Das ist nicht erlaubt!

<sup>25</sup> Und er spricht zu ihnen: Habt ihr nie gelesen, was David getan hat, als er Not hatte und als es ihn und die, die bei ihm waren, hungerte?

<sup>26</sup> (Habt ihr nie gelesen) Wie er in das Haus Gottes ging zur Zeit Abjatars, des Hohenpriesters, und die Schaubrote aß, die außer den Priestern niemand essen darf, und gab sie auch denen, die bei ihm waren?

<sup>27</sup> Und er sprach zu ihnen: Der Sabbat wurde um des Menschen willen geschaffen und nicht der Mensch wegen des Sabbats.

<sup>28</sup> So ist der Menschensohn auch ein Herr über den Sabbat.

(ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου)

Die Szene wird durch Nennung des Wochentages, des Ortes und der Protagonisten kurz eingeführt. Der sich anschließende Konflikt setzt bei den Hörern das Wissen um das Sabbatgebot voraus. Das Ährenraufen der Jünger, da es als Erntearbeit bewertet wurde, stellt einen Bruch des Sabbatgebotes dar.<sup>842</sup> Die Übertretung des Sabbatgebotes wird dabei mit dem Todesurteil sanktioniert (vgl. Num 15,32–36).<sup>843</sup> Die Pharisäer nun klagen Jesus stellvertretend für das Verhalten der Jünger an (V.24). Die textpragmatische Funktion der Pharisäer beschreibt Irrgang

841 Casey vermutet hier wiederum eine aramäische Quelle und schreibt: „Quite early in Mark, the dispute is already a matter of life and death. This emerges from two disputes about Sabbath halakhah, the details of how to observe God’s commandment not to work on the Sabbath (Exod. 20.10//Deut. 5,14). Mark’s account (Mk 2,23–3,6) begins with a mistake which can only have arisen from slightly misreading and translating a written Aramaic source. Mark says ‘his disciples began to *make* a path’, an improbable and illegal action which is not mentioned in the subsequent dispute. In Aramaic, however, ‘make’ is *bbar*, only one letter different from ‘go along’ (*bhadl*), with ‘dh’ (ד) rather than ‘r’ (ר) as the final letter, and ‘go along’ is just what the context requires to set up the following dispute” (CASEY, Jesus, 321).

842 Vgl. Ex 34,21; mShab 7,2; zu Sabbath siehe auch: BACK, Jesus and the Sabbath, 2604–2613.

843 Vgl. SCORNAIENCHI, Der umstrittene Jesus, 233.

treffend folgendermaßen: „Auch wenn die Pharisäer zahlenmäßig nicht die Mehrheit der jüdischen Gemeinschaft hinter sich vereinen konnte, stehen sie mit ihren Inhalten – und dies wiederum auch in der Wahrnehmung von Nichtjuden! – vielleicht doch näher an einem ‚allgemeinen Judentum‘ bzw. genauer: einem nach außen erkennbaren jüdischen Ethos, als alle übrigen Strömungen. In ihrem – an mancher Stelle sicher polemisch überzeichneten – bedingungslosen Eintreten für Reinheitsvorschriften und weitere kultische Bestimmungen des Religionsgesetzes repräsentieren sie auf der Erzählebene des Markusevangeliums eben diese distinkten Merkmale jüdischer Religiosität in einer plakativen Bestimmtheit“<sup>844</sup>.

Der Anklage der Pharisäer folgt die Erwiderung Jesu, der über den Sinn des Sabbatgebotes Auskunft gibt. Die Argumentation wird durch die Wendung οὐδέποτε ἀνέγνωτε (V.25) eingeleitet. Diese ist hermeneutisch zu verstehen: „Mit οὐδέποτε ἀνέγνωτε wird angezeigt, dass nicht das Lesen der Sabbatbestimmungen und des davidischen Beispiels als solches, sondern erst das verstehende Lesen den Sinn der Weisung enthüllt.“<sup>845</sup> Jesus entgegnet dem Vorwurf des Sabbatbruchs durch den Verweis auf die Schrift (V.25f.),<sup>846</sup> wobei den Pharisäern das Verhalten Davids vor Augen gehalten wird.

Die Schriftstelle, auf die Jesus anspielt, ist 1Sam 21,1–10. Hier wird erzählt, dass David zum Priester Abimelech kommt und um Brote bittet. Abimelech gibt ihm dabei von den Schaubrotten, weil er keine anderen hat. Nach Lev 24,5–9 gelten die Schaubrote als „Hochheiliges“ (קֹדֶשׁ קָדָשׁ / ἅγια τῶν ἁγίων) und sind den Priestern vorbehalten, die es an heiliger Stätte essen sollen. Die Sabbatbrote werden dabei am Sabbattag regelmäßig vor Gott zugerichtet. Diese Bestimmung gelten als ewiger Bund bzw. ewige Ordnung (Lev 24,8f.). Auffällig ist dabei, dass Jesus nicht von Abimelech, sondern vom Priester Abjatar spricht. Maurice Casey löst diese Spannung folgendermaßen auf: „On the face of the text, Jesus seems to have dated the incident under the wrong high priest, Ahimelech rather than Abiathar. This is another mistake which arose when Mark’s Aramaic source was translated into Greek. The original Aramaic simply means that Abiathar was a great/important chief/high priest (*kaḥēn rabb*), and from a cultural point of view he was conspicuously not Zadok, the founding father of the Sadducees. The Pharisees could be expected to agree that the Law was correctly

844 IRRGANG, Judentum, 109f.

845 MÜLLER, Gekommenen, 139; vgl. MÜLLER, Gekommenen, 152.

846 Vgl. 1Sam 21,1–7.

observed under King David before Solomon replaced Abiathar with Zadok. Abiathar was therefore a significant part of Jesus' original argument. Mark simply failed to notice that in rendering literally *kābēn rabb* 'great/chief priest', with the Greek word *archiereōs* in the singular without any article, he could naturally be taken to mean that Abiathar was the high priest at the time<sup>847</sup>.

Der Bruch des Sabbatgebotes steht in 1Sam 21,1–10 nicht im Mittelpunkt. Berührungspunkte ergeben nur indirekt etwa dadurch, dass die Schaubrote am Sabbat zubereitet werden. Wesentlicher aber ist die Einordnung als ein „Hochheiliges“ und als ewiger Bund. Dies korrespondiert mit der Stellung des Sabbats als heiliges Gebot Gottes (vgl. Ex 20,8; 31,13.16; Dtn 5,12–15 usw.).<sup>848</sup>

Für die Interpretation von Mk 2,23–28 ist die Beobachtung wichtig, dass im Unterschied zu 1Sam 21,1–10 David als ausschließlich handelnde Person dargestellt wird. Das Verhalten Jesu wird damit dem Verhalten Davids gleichgestellt: „Wie David als Mann Gottes zu [...] freien Handeln autorisiert war, so kann Jesus die Freiheit geben, die sich im Essen der Jünger ausdrückt“<sup>849</sup>. Dass Jesus mit David in Verbindung gebracht wird, ist ein zentrales Motiv des Markusevangeliums. So ruft der blinde Bartimäus Jesus als „Sohn Davids“ (Mk 10,47f.) an, der Einzug Jesu in Jerusalem wird begleitet vom Ruf der Menge: „Gelobt sei das Reich unseres Vaters David, das da kommt! Hosanna in der Höhe!“ (Mk 11,10). In Mk 12,35–37 wird das Verhältnis der Hoheitstitel „Christus“ und „Sohn Davids“ erörtert. Da Jesus als der Christus erkannt wird (vgl. Mk 8,29), impliziert dies, dass er auch der Sohn Davids ist. Mk 2,23–28 ist somit nicht nur eine Erörterung des Sabbatgebotes, sondern hat auch eine christologische Aussage indem sie der Darstellung Jesu als Sohn Davids dient. „Die in diesem Zusammenhang geäußerte Berufung Jesu auf David, der die JHWH geweihten Schaubrote aß, die nur die geweihten Priester im Heiligtum essen dürfen, ist ein indirekter Hinweis auf seine messianischen Vollmacht“<sup>850</sup>.

847 CASEY, Jesus, 323.

848 Dabei nimmt der Sabbat im Judentum eine herausragende Stellung ein. Dies wird beispielsweise am Jubiläenbuch deutlich, in welchem der Sabbat ein wesentliches Strukturelement darstellt und welches in Jub 50 mit einer Sabbatparänese endet. Weitere Zeugnisse für die Hochachtung des Sabbat im Judentum sind die Sabbatlieder von Qumran (ShirShabb), der Festkalender der Tempelrolle (11QT 18,11f.), die Sabbat-Halacha in der Damaskusschrift CD 10–11 (vgl. BERLEJUNG/FREVEL, HGANT, 354f.).

849 GNILKA, Markus I, 122.

850 HENGEL, Jesus und das Judentum, 419; vgl. HAYS, Echoes of Scripture in the Gos-

Ein zentrales Schriftwort für die messianischen Implikationen, die sich mit „David“ verbinden, ist 2Sam 7,12–14. In diesem Schriftwort wird David ein Nachkomme verheißen, dem Gott Vater sein will und der Gott ein Sohn sein soll. Ursprünglich richtet sich dieses Schriftwort an Salomo. Nach dem Exil wurde es aber auf den kommenden Messias übertragen.<sup>851</sup> Mit dem David-Messias verbanden sich dabei Hoffnungen auf eine nationale Befreiung: „The title ‚Son of David‘ was often associated with nationalistic hopes for a military ruler to drive out the foreign powers that controlles Jerusalem and to restore the sovereignty of Israel”<sup>852</sup>. Doch gerade diese Rolle wird Jesus nicht erfüllen. Die Darstellung Jesu im Markusevangelium hat damit die Funktion einer „Neudefinition“<sup>853</sup> des David-Sohn-Titels. Für Richard Hays wird dies in Mk 12,36 explizit: „David himself, speaking by the inspiration of the Holy Spirit (Mark 12:36), had foreseen a different sort of Messiah, one greater than himself in being exalted to heavenly glory, one who would not fight with weapons of war but who would trust God to vindicate him and give the victory”<sup>854</sup>.

Dass die Identifikation Jesu als Sohn Gottes ein zentrales Motiv ist, zeigt sich daran, dass es im Markusevangelium an zentralen christologischen Stellen benutzt wird: am Anfang des Evangeliums (Mk 1,1), in der Taufe (Mk 1,11), bei Dämonenaustreibungen (Mk 3,11; 5,7) der Verklärungserzählung (Mk 9,7), dem Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,6), der Endzeitrede (Mk 13,32), dem Gebet in Gethsemani (Mk 14,36), dem Verhör (Mk 14,61f.) und in der Kreuzigungsszene (Mk 15,39). Ein Anliegen des Autors des Markusevangeliums ist es damit, Jesus als den Sohn Gottes in der Verheißung des Schriftwortes 2Sam 7,12–14 darzustellen. Aber gerade die Hoffnung auf eine militante, nationale Befreiung wird er nicht erfüllen.

Nach dem Verweis auf das Schriftwort und damit auf David als Paradigma im Umgang mit dem Sabbat folgt in Mk 2,27 – abgesetzt durch καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς – ein weiteres Argument, mit welchem Jesus das Verhalten der Jünger rechtfertigt. Der Sabbatbruch wird in V.27 mit dem Verweis auf die Unterordnung des Sabbats unter den Menschen erklärt

---

pels, 49; vgl. GNILKA, Markus I, 120.

851 Vgl. HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*, 47. Ein Beispiel dafür ist 4QFlor1,10–13, in welchem der Sproß Davids als der identifiziert wird, der auftreten wird „in Z[ion am E]nde der Tage, wie es geschrieben steht“ (Übersetzung nach: MAIER, *Texte vom Toten Meer*, Bd II, 104f.

852 HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*, 54.

853 Vgl. HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*, 55.

854 HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*, 55.

und so auf eine allgemeine Ebene gehoben.<sup>855</sup> Die Menschensohnaussage schließt sich ableitend (ὥστε) an.<sup>856</sup> Das „Herr-Sein des Menschensohnes“ (V.28) dient der autoritativen Untermauerung der jesuanischen Sabbatauslegung, denn das „Herr-Sein des Menschensohns über den Sabbat schließt die angemessene Interpretation der Sabbattora ein.“<sup>857</sup> Dass der Evangelist auch hier Jesus mit dem Menschensohn identifiziert, ergibt sich zum einen aus der inneren Dynamik der Perikope und zum zweiten aus der intratextuellen Verknüpfung zu Mk 2,1–12, die durch das Motiv des Menschensohnes hergestellt wird. Sowohl die Beispielerzählung als auch der Weisheitsspruch dienen einem richtigen Verständnis des Sabbats<sup>858</sup> und rechtfertigen letztlich das Verhalten der Jünger.

Mk 2,23–28 erschöpft sich aber nicht in der Darstellung einer angemessenen Sabbatpraxis. Die Perikope hat eine christologische Funktion. Jesus wird als κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου qualifiziert. Dies geht aber über eine Gelehrtentätigkeit hinaus, da dies notwendigerweise eine Überordnung des Menschensohnes über kulturelle Ordnungen impliziert. Dies gilt im Speziellen für die Sabbatvor-

855 Für V.27 lassen sich Parallelen in der jüdischen Tradition finden (vgl. BILLERBECK, Kommentar II, 5; Lohmeyer, Markus, 63; Grundmann, Markus, 92; Gnllka, Markus I, 122f.) V.27 erinnert an den Spruch: „Euch ist der Sabbat übergeben, aber ihr seid nicht dem Sabbat übergeben“, der auf den Makkabäer Mattatias zurückgeführt wird (MekhY 31,13f. [109b] und bYom 85b). Mattatias begründete damit den Aufruf zum Kampf auch am Sabbat (vgl. 1Makk 2,29–41). Allerdings muss hier auf einen tiefgreifenden Unterschied aufmerksam gemacht werden: Stand für die Juden um Mattatias das Leben auf dem Spiel, so kann man das für die Jünger nicht in Anspruch nehmen.

856 Müller unterscheidet V.27 als anthropologische und V.28 als christologische Antwort (MÜLLER, Gekommenen, 139).

857 MÜLLER, Gekommenen, 139; vgl. Hampel: „Hinter Mk 2,27f. kommt die Autorität dessen zum Vorschein, der den Anspruch erhebt, als der messianische Gesandte Gottes den hinter dem Sabbatgebot stehenden ursprünglichen Gotteswillen wahrhaft zu kennen und zu verwirklichen; es spricht der eschatologische David, der Messias.“ (HAMPEL, Menschensohn, 202f.).

858 Hampel beschreibt diesen folgendermaßen: „Weil Gott das Heil des Menschen will, hat er den Sabbat eingerichtet, nicht um den Menschen zu knechten, sondern als Wohltat für den Menschen. [...] Und das heißt für Jesus: Nur diejenigen Sabbatordnungen sind dem Willen Gottes gemäß, die dem Menschen dienen. Deshalb lässt er sich von niemand daran hindern, am Sabbat Gutes zu tun, denn gerade so kommt der Sabbat zu seiner wahren Erfüllung und ist, was seinem Wesen entspricht, Abglanz der eschatologischen Erlösung.“ (HAMPEL, Menschensohn, 202f.).



schrift.<sup>859</sup> Dies unterstützt auch die Narration, denn eine ausweglose Situation wie bei David<sup>860</sup> oder bei Mattatias<sup>861</sup> wird gerade nicht berichtet.<sup>862</sup> Das heißt, dass faktisch „die Gültigkeit der Sabbats in das Ermessen des Menschensohnes gestellt [wird], der über Aufhebung und Anerkennung des Sabbats zu befinden hat.“<sup>863</sup> Damit wird wie in Mk 2,10 Jesus als der Menschensohn „mit einer Autorität ausgerüstet, die sonst Gott vorbehalten bleibt.“<sup>864</sup>

#### 9.2.4 Die erste Leidensankündigung (Mk 8,31–33)

Das Petrusbekenntnis (Mk 8,29) ist eine Schlüsselstelle im Markusevangelium. In der textinternen Welt resultiert das Petrusbekenntnis dabei aus den seit Mk 1,16 berichteten Erfahrungen der Jünger mit Jesus und zielt „auf einen endzeitlich messianischen Heilbringer, den die Jünger in Jesus gekommen sehen“<sup>865</sup>. Im direkten Anschluss an das Petrusbekenntnis und dem damit verbundenen Schweigegebot (Mk 8,29f.) steht die erste Leidensankündigung (Mk 8,31–33).

<sup>31</sup> Und er fing an, sie zu lehren: Der Menschensohn muss viel leiden und verworfen werden von von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und (muss) getötet werden und nach drei Tagen aufstehen.

(Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι)

<sup>32</sup> Und mit Offenheit redete er das Wort. Da nahm Petrus ihn beiseite und fing an, ihn zurecht zu weisen.

859 Vgl. GNILKA, Markus I, 124.

860 Hier heißt es ausdrücklich, dass kein anderes Brot dagewesen sei (1Sam 21,7), um die Einmaligkeit der Tat herauszustellen.

861 Vgl. hier die Argumentation des Mattatias, der ausdrücklich die Vernichtung als notwendige Konsequenz herstellt (1Makk, 2,40f.).

862 Vgl. Gnilka, der schreibt: „Um zu erweisen, dass Not den Sabbat verdrängt, hätte die Davidsgeschichte nicht bemüht werden brauchen. Vielmehr kommt es auf die Verhaltensweise Davids und Jesu an. Wie David als Mann Gottes zu diesem freien Handeln autorisiert war, so kann Jesus die Freiheit geben, die sich im Essen der Jünger ausdrückt.“ (GNILKA, Markus I, 122.). Dass Matthäus seine Probleme mit dieser Perikope hatte, zeigt der die Jünger beschreibende Zusatz in Mt 12,1 (ἐπίνασαν), welcher als Begründung für den Sabbatbruch angeführt wird.

863 GNILKA, Markus I, 124.

864 GNILKA, Markus I, 124; vgl. HAYS, Reading Backwards, 19; CASEY, Jesus, 373.

865 КМІЕСІК, Menschensohn, 111.



<sup>33</sup> Er aber wandte sich um und sah seine Jünger und wies Petrus zu- recht und sagte: Geh weg hinter mich, Satan! Denn du sinnst nicht auf das, was Gott will (was Gottes ist), sondern auf das, was die Menschen wollen (der Menschen ist).

Dem Christus- bzw. Messiasbekenntnis des Petrus folgt die erste Leidensaussage des Menschensohnes (Mk 8,31–33). Damit werden das Christus- bzw. Messiasprädikat Jesu und das Thema „Leiden“ miteinander verbunden. Der Autor des Markusevangeliums bindet dabei das Leidensthema an den Hoheitstitel „Menschensohn“. Durch diese Struktur bezieht der Evangelist die Bezeichnungen „Christus“ und „Menschensohn“ aufeinander. Durch das Menschensohnwort erklärt der Evangelist den Christus-Titel näher und verdeutlicht, wie dieser zu verstehen sei. Dies ist bemerkenswert, denn der Evangelist ergänzt einen Hoheitstitel mit einer anderen. Es scheint dabei, dass dem Begriff „Menschensohn“ eine Affinität zum Leidthema inhärent ist. Hier scheint ein wesentliches Potential des Topos ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu liegen. Dies ist ungewöhnlich, denn der „Menschensohn“ wird im Danielbuch als himmlische Hoheitsfigur (vgl. Dan 7,13f.) gezeichnet. Der Rezipient wird an dieser Stelle irritiert. Diese Irritation nimmt der Evangelist entweder in Kauf, oder provoziert sie. Eine Auflösung wird im MkEv erst später erfolgen.

Das Wort vom Menschensohn wird in V. 31 als Lehrunterweisung (ἤρξατο διδάσκειν) an die Jünger eingeführt und als „offen, unverhüllt“<sup>866</sup> qualifiziert. Vier Aussagen werden über den Menschensohn gemacht: er muss viel leiden (πολλὰ παθεῖν), von den Ältesten, Hohepriestern und Schriftgelehrten verworfen werden (ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων),<sup>867</sup> getötet werden (ἀποκτανθῆναι) und nach drei Tagen auferstehen (μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι).<sup>868</sup> Diese vaticina verweisen auf die Passionsnarration (Mk 14–16,8) voraus.

Die ersten drei Aussagen beinhalten das zukünftige Leiden, von diesen hebt sich μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι ab. Ferdinand Hahn schreibt dazu: „Auch bei ἀναστῆναι dürfte durch die Wortwahl eine bewusste Stilisierung vorgenommen worden sein, denn die Besonderheit gegenüber anderen Passionsformeln beschränkt sich keineswegs auf die

866 SCHLIER, Art. *παρησία*. In: ThWNT 878.

867 ἀποδοκιμάζειν bedeutet dabei: „in der Prüfung verwerfen, für unwert finden“ (GRUNDMANN, Art.: *δοκιμος*. In: ThWNT II. 259).

868 Casey macht dabei darauf aufmerksam, dass die Ankündigung „nach drei Tagen“ eine allgemeine Bedeutung im Sinne von „nach einer kurzen Zeit“ haben konnte (CASEY, *Jesus*, 379).

Formulierung, sondern enthält ein sachliches Motiv: [...] anders als bei dem ἐγερθῆναι liegt der Ton nicht auf dem göttlichen Handeln beim Ostergeschehen, vielmehr geht es um die Macht des Menschensohnes, selbst vom Tode wiederaufzustehen.<sup>869</sup> D.h. dass Mk 8,31 nicht nur eine kataphorische Funktion hat. Das bewusste Nebeneinander von Leidens- und Hoheitsaussagen weist auf die christologische Bedeutung von Mk 8,31 hin. Für den Evangelisten hatte der Menschensohntitel das Potential beide Aspekte (Hoheit und Leiden) zu vereinen.

Besondere Beachtung verdient dabei das δεῖ, durch welches der Evangelist verdeutlicht, dass das Geschick des Menschensohnes dem göttlichen Willen entspricht. „Gemäß seinem älteren Gebrauch wird δεῖ zu einem apokalyptisch-endzeitlichen Terminus [...] ist also Ausdruck für das im Heilsplan Gottes festgelegte notwendige Kommen dessen, was in Kürze geschieht.“<sup>870</sup> Konkret auf die Leidensaussage in Mk 8,31 bezogen heißt dies, dass dem „Leiden und Sterben des Menschensohnes eine ‚göttliche Dimension‘“ inhärent ist.<sup>871</sup> Volker Hampel verweist darauf, dass δεῖ gleichzeitig einen Schriftbezug impliziert: „Die apokalyptisch-endzeitliche Notwendigkeit ist zur Schriftnotwendigkeit geworden; δεῖ ist jetzt einfach hellenistisches Pendant zu כְּתוּב כְּאֲשֶׁר, Parallelbegriff zu πῶς bzw. καθὼς γέγραπται“<sup>872</sup> Durch δεῖ zeigt der Evangelist damit an, dass das Menschensohnwort als schriftkonform zu bestimmen ist; eine eindeutige Identifikation des Schriftbezugs wird dem Leser/Hörer des MkEv an dieser Stelle noch nicht geboten. Dies könnte entweder darauf hinweisen, dass der Evangelist davon ausgeht, dass die Rezipienten den Bezug identifizieren können. Möglich ist aber auch, dass Markus die Spannung erhöht und bei seinen Lesern/Hörern Interesse weckt, denn eindeutig wird der Schriftbezug erst in Mk 12,1–12 geklärt (s.u.).<sup>873</sup>

869 HAHN, Hoheitstitel, 49; vgl. Tödt: Die Leidensweissagungen „sprechen vielmehr vom Auferstehen des Menschensohnes und betonen damit sein souveränes Handeln. Damit weichen sie von der Mehrheit der synoptischen und paulinischen Auferweckungsaussagen ab“ (TÖDT, Menschensohn, 198) dagegen Black: „In the Gospel passages ἀναστῆναι μετά and ἐγείρεσθαι μετά are synonymous terms.“ (BLACK, Aramaic Approaches, 97).

870 HAMPEL, Menschensohn, 273.

871 MÜLLER, Gekommenen, 143.

872 HAMPEL, Menschensohn, 274.

873 Dagegen Müller: „Insgesamt zeigt sich jedoch, dass der Evangelist hier weniger auf bestimmte Stellen, sondern auf das in den biblischen Schriften insgesamt vorgeprägte Leiden und Sterben von Gottesbeauftragten anspielt. Es geht um ein generelles Schriftwissen, das das Schicksal der von Gott Beauftragte kennt und das Schicksal des Menschensohnes von daher verstehen kann“ (MÜLLER, Gekom-

V. 32b beschreibt die ablehnende Reaktion des Petrus (ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ). Verständlich wird diese, da die Leidensaussagen im scheinbaren Kontrast und in Dissonanz zu den Hoheitsaussagen (vgl. Mk 2,1–12; Mk 2,23–28) stehen.<sup>874</sup> Dabei zeigt sich, dass die Jünger „mit ihrem Sprecher Petrus der menschlichen Gedankensphäre verfangen sind und Jesus allein auf der Seite Gottes steht.“<sup>875</sup> Das Verb ἐπιτιμᾶω ist dabei nicht nur eine Unmutsäußerung, sondern „ἐπιτιμᾶν ist Herrenrecht.“<sup>876</sup> Der Evangelist schildert somit in V.32f. eine Auseinandersetzung um die Autorität Jesu. Der Disput bricht an der Menschensohnvorstellung auf. Es ist naheliegend, dass sich die Reaktion des Petrus auf die Leidensaussage bezieht. Petrus wird zum Stellvertreter für eine Position, die eine schriftgemäße Verbindung von Menschensohn mit dem Motiv des Leidens ablehnt.

In V.33 disqualifiziert Jesus die Sicht des Petrus als menschlich (τὰ τῶν ἀνθρώπων) und verwirft diese mit scharfen Worten (ὑπάγε ὀπίσω μου, σατανᾶ)<sup>877</sup>. Die Auslegung Jesu (und damit die des Evangelisten) wird dagegen als göttlich (τὰ τοῦ θεοῦ) beschrieben. Die scharfe Kritik Jesu an Petrus deutet Rudolf Pesch als einen Reflex darauf, dass „der frühen Gemeinde das Leiden des Menschensohnes problematisch war [...] und der theologischen Aufarbeitung bedurfte.“<sup>878</sup> Der Konnex Menschensohn und Leiden war somit alles andere als anerkannt. Dass dabei der Widerstand von Petrus (d.h. aus der Mitte des Jüngerkrei-

---

menen, 142). Tödt sieht schon in der thematischen Verknüpfung eine deutliche intertextuelle Anspielung: „Wenn in einer Gemeinde innerhalb der Aussage vom Leiden Jesu die Wendung ausgeliefert werden eine so wichtige Stellung bekam, wie sie faktisch in den synoptischen Leidensweissagen einnimmt, dann konnte es gar nicht ausbleiben, dass der Rückbezug auf Jes 53 hergestellt wurde – sobald nur dieser Text als Weissagung auf das messiansiche Leiden entdeckt war; denn es ist ja nicht zu bezweifeln, dass das Wort ausgeliefert werden bei seinem dreimaligen Vorkommen in Jes 53,6–12 (LXX) eine markante Stellung einnimmt“ (TÖDT, Menschensohn, 149).

874 Vgl. MÜLLER, *Gekommenen*, 143; vgl. Theißen, *Die Religion der ersten Christen, Eine Theorie des Urchristentums*, 72.

875 KMIECIK, *Menschensohn*, 110.

876 STAUFER, Art. ἐπιτιμᾶω. In: ThWNT II, 622.

877 Pesch versucht die Verwerfung abzuschwächen, indem er σατανᾶς als „Widersacher, Gegner“ übersetzt (vgl. PESCH, *Passion*, 173). Allerdings entspricht das nicht der Verwendung von σατανᾶς im MkEv (vgl. Mk 1,13; 3,22–30; 4,15). Die Auseinandersetzung wird damit auf einer göttlichen bzw. widergöttlichen Ebene ausgetragen. Diskutiert wird ferner, ob ὑπάγε ὀπίσω μου auf eine Fehlübersetzung aus dem Aramäischen zurückgehen könnte. Die richtige Lesart wäre dann ὀπίσω σου (vgl. BLACK, *Aramaic*, 263f.).

878 PESCH, *Passion*, S: 173.

ses) kommt, verschärft diesen Eindruck. Der Evangelist ergänzt somit das hoheitliche Bild von Jesus mit dessen Leiden. Denn zu „den τὰ τοῦ θεοῦ gehört der Weg des endzeitlichen Menschensohnes über den Tod hin zur Auferstehung. Eine Ablehnung dieses Weges verbleibt im menschlichen, ja letztlich satanischen Denken“<sup>879</sup>.

### 9.2.5 Das Schämen des Menschensohnes (Mk 8,34–9,1)

In direkten Anschluss an das Petrusbekenntnis und die erste Leidensankündigung (Mk 8,27–33) folgt eine Belehrung Jesu über die Nachfolge (Mk 8,34–9,1).

<sup>34</sup> Und er rief die (Menschen)menge mit seinen Schülern herbei und sprach zu ihnen: Wenn einer mir folgen will, soll er sich selbst verleugnen und sein Kreuz tragen und mir folgen!

<sup>35</sup> Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren. Und wer sein Leben verlieren wird meinetwegen und wegen des Evangeliums, wird es retten.

<sup>36</sup> Denn was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt und seine Seele Schaden nimmt?

<sup>37</sup> Denn was könnte ein Mensch als Gegenwert für sein Leben geben?

<sup>38</sup> Denn wer sich schämt meiner und meiner Worte in diesem ehebrennerischen und sündigen Geschlecht, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er in der Herrlichkeit seines Vaters kommt mit den heiligen Engeln.

(ὁς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυθῆ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυθήσεται αὐτόν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων)

<sup>9,1</sup> Und er sagte ihnen: Amen, ich sage euch: Einige stehen hier, die den Tod nicht kosten werden, bis dass sie sehen das Königreich Gottes in Kraft kommen.

Die Belehrung Jesu über die Nachfolge richtet sich sowohl an die nachfolgende Volksmenge als auch an die Jünger (V.34a). Mit dieser Situationsbeschreibung öffnet der Evangelist den Hörerkreis in der textin-

879 КМІЕСІК, Menschensohn, 99; vgl. auch Schnelle: „Der leidende Menschensohn und der hoheitliche Christus sind ein und derselbe, es gibt die Hoheit nicht jenseits der Niedrigkeit und umgekehrt. Damit stellt Markus den Χριστός-Titel keineswegs unter einen Vorbehalt, sondern wahrt das paradoxe Personengeheimnis Jesu Christi, das sich nicht aus der schriftgelehrten Reflexion ableiten lässt“ (SCHNELLE, Christologie im Vergleich, 297).

ternen Welt. Der Inhalt der Belehrung ist demnach kein Geheim- oder Spezialwissen, sondern erfolgt in einem öffentlichen Raum.

In V.34b formuliert Markus die Paränese von der Kreuzesnachfolge, welche als *Conclusio* gestaltet ist (εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν/ἀκολουθεῖτω μοι).<sup>880</sup> Dem Wunsch der Nachfolge werden zwei Bedingungen zugeordnet: Die Selbstverleugnung (ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν) und das Kreuztragen (ἄρατω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ).

Selbstverleugnung meint dabei „entschlossene Umkehr, Widerspruch gegen die eigenen Vitalinteressen (vgl. zu 10,28; auch Mt 10,37/Lk 14,26), Absage an das sünde- und todverfallene Selbst.“<sup>881</sup> Die Erzählung von der Verleugnung Petri (Mk 14,68–70) kann in diesem Zusammenhang als narrativ ausgestaltetes Negativbeispiel der Paränese verstanden werden.<sup>882</sup>

Das Kreuztragen weist innerhalb des MkEv auf den Leidensweg Jesu (Mk 15,20–39) voraus. Die Leidensaussage in Mk 8,31 erfährt damit eine erste schockierende Konkretion: „In v.31 the Markan Jesus had simply predicted that the Son of Man would ‚be killed‘ [...]. V.34 shocks by simultaneously revealing [...] how the Son of Man will be killed, mentioning the word ‚cross‘ (σταυρός) for the first time in the Gospel“<sup>883</sup>. Gleichzeitig werden die Nachfolger auf ihr mögliches Schicksal vorbereitet.<sup>884</sup>

Für Rudolf Pesch liegt in dem Kreuzestod Jesu allerdings nicht die ursprüngliche Bedeutung der Kreuzesnachfolge. Pesch verweist auf Ez 9,4–6 und deutet σταυρός als das „Taw-Zeichen, das Zeichen des Bekenntnisses zu Jahwe“<sup>885</sup>. Für ihn steht einer „Rückführung der Bekenntnisforderung ‚der nehme sein Taw – sein Bekenntniszeichen‘ – ‚der bekenne sich radikal zu Jahwe‘ [...] nichts im Wege. Das T-Zeichen in Ez 9 wird in der Stunde des Abfalls Israels gegeben; Jesus ruft zur Nachfolge, zu Selbstverleugnung und radikaler Jahwetreue in der Stunde des eschatologischen Abfalls Israels.“<sup>886</sup> Diese ursprüngliche Bedeutung erhielt durch den Kreuzestod Jesu eine Transformation: „Nach Jesu Kreuzestod“, so führt Pesch aus, „wird die Nachfolge als Nachfolge auf dem Kreuz-Weg Jesu gedeutet, als Leidens- und Martyriumsbereitschaft; die Selbstverleugnung führt in letzter Konsequenz zur Hingabe

880 Vgl. PESCH, Markus II, 59.

881 PESCH, Markus II, 59.

882 Vgl. COLLINS, Mark, 408.

883 COLLINS, Mark, 408.

884 Vgl. COLLINS, Mark, 408.

885 PESCH, Markus II, 60.

886 PESCH, Markus II, 60f.

des Lebens in den Tod.<sup>887</sup> Eine andere Deutung schlägt Joachim Jeremias vor. „Sein Kreuz auf sich laden“ heißt Mk 8,34 in der Tat schon dem Wortlaut nach nicht: ‚das Martyrium erleiden‘. Vielmehr ist [...] ein konkreter Zeitpunkt ins Auge gefaßt: der Anfang des Todesweges, wenn der Delinquent das Patibulum auf die Schulter nimmt und aus dem Gerichtssaal vor die heulende feindliche Menge auf die Straße tritt. Nicht die Hinrichtung am Ende des Weges ist das Schrecklichste, sondern das Gefühl, aus der Gemeinschaft ausgestoßen, wehrlos Gegenstand des Spottes und der Verachtung zu sein<sup>888</sup>. Nachfolge im Sinne von Mk 8,34 bedeutet daher für Jeremias, „sich an ein Leben zu wagen, das ebenso schwer ist wie der letzte Gang eines zum Tode Verurteilten“<sup>889</sup>. Bei dieser Deutung könnte man auch auf die Paränese in Mk 13,9–13 verweisen, in welcher gerade das Gerichtsmotiv und der Ausschluss aus der Gemeinschaft zentrale Motive sind. Auf der anderen Seite muss aber wahrgenommen werden, dass im Markusevangelium – zumindest in der Darstellung des Leidensweges Jesu – der äußerste Leidenspunkt nicht in der Verhaftung oder Verurteilung, sondern im Kreuzestod Jesu liegt. In der Stunde des Todes schreit Jesus seine Gottverlassenheit heraus (Mk 15,34).

Der Leidensweg Jesu hat verschiedene Etappen. Es ist dabei müßig, die unterschiedlichen Abschnitte des Leidensweges gegeneinander auszuspielen. In Mk 8,34 wird auf den Leidensweg Jesu für eine Lebens- und Glaubensnachfolge Bezug genommen und den Rezipienten vor Augen gestellt. Wer Jesus nachfolgt, lebt somit unter der Perspektive, verurteilt zu werden, dessen letzte Konsequenz im Kreuzestod liegen kann. Andreas Lindemann hat dabei auf eine Transformation aufmerksam gemacht: „Tatsächlich können diejenigen, die auf der Ebene der erzählten Welt Jesu nachfolgen (8,34), ihr Leben verlieren ‚um Jesu willen‘ [...]; aber in der Gegenwart der Leser des MkEv gibt es eine solche unmittelbare Beziehung zu Jesus nicht, und so scheint nun ‚das Evangelium‘ an Jesu Stelle getreten zu sein. ‚Das Evangelium‘ repräsentiert die fortdauernde Gegenwart Jesu vor dem Hintergrund seiner realen Abwesenheit“<sup>890</sup>.

887 PESCH, Markus II, 61; vgl. Hampel: „Es geht vielmehr um das Bekenntnis zu Jesus, wenn es um das Leben geht. Jesus verlangt von den Seinen ganzen Einsatz und solche Treue, die bis zur Lebenshingabe führt. Dabei hat er das Kollektivleiden seiner Nachfolger im Blick, das im Zusammenhang seiner eigenen Passion auch über die Jünger hereinbrechen wird“ (HAMPEL, Menschensohn, 158).

888 JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie, 232.

889 JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie, 232.

890 LINDEMANN, Evangelium bei Paulus und im Markusevangelium, 350; zum Evange-

In Mk 8,35–38 wird die Paränese argumentativ begründet. V. 35 stellt einen zweigliedrigen „Maschal von Rettung und Verderben des Lebens“<sup>891</sup> dar. In scheinbar paradoxer Zuordnung werden Lebensverlust und Lebensrettung einander gegenübergestellt. Für Joachim Gnilka basiert dieser Maschal auf einer Anthropologie, die „bereits über die Grenzen des irdischen Lebens hinaus[denkt]“.<sup>892</sup> Adela Y. Collins löst die Argumentation daher folgendermaßen auf: „For whoever wants to save his (physical) life will lose (eternal life); but whoever loses his (physical) life because of me will save it (that is, will save his soul or gain eternal life).“<sup>893</sup> Basis dieser Argumentation ist dabei der Auferstehungsglaube.<sup>894</sup>

Zwei rhetorische Fragen (V.36f.) erläutern den Weisheitspruch näher. Beide laufen dabei auf die Aussage hinaus, dass das Leben das höchste Gut des Menschen ist, welchem sich aller Gewinn unterordnen muss. Für Gnilka zielt diese Argumentation auf eine massive Kritik am Reichtum: „Der Reichtum ist schädlich. Die Reichen sind eine Herde, die der Tod weidet (Ps 49,15; vgl. Mk 10,23–25). In ihrem falsch gelenkten Streben gehen sie des eigentlichen Lebens verlustig. [...] Die Reichen sind nicht in der Lage, sich im Sterben mit ihrem Geld vom Tod loszukaufen.“<sup>895</sup> Pesch weist auf die eschatologische Dimension von V.35 hin: „Im Gefälle von V. 35 ist aber auch hier vom eschatologischen Nutzen die Rede: der Gewinn der ganzen Welt [...], d.h. das äußerste Maß an Selbstsicherung, bringt angesichts des Todes keinen Nutzen.“<sup>896</sup>

V.38 berichtet vom zukünftigen Kommen des Menschensohnes. Intratextuell wird damit eine Verknüpfung zu Mk 13,26 und Mk 14,62 hergestellt. Das Kommen des Menschensohnes setzt sachlogisch die Aussage der Auferstehung des Menschensohnes voraus: „Die Auferstehung

---

liumsbegriff im MkEv siehe auch: THEISSEN, „Evangelium“ im Markusevangelium. In: BECKER, E.-M./ENGBERG-PEDERSEN, T./MÜLLER, M. (Hg.): Mark and Paul. Comparative Essays Part II. For and Against Pauline Influence on Mark, 63–86. Spannend ist dabei die Vermutung einer Verbindung zwischen dem MkEv und der paulinischen Theologie, wenn Theissen schreibt: „Das MkEv steht in einer synoptischen Tradition, die mit den Jüngern Jesu (mit Petrus an ihrer Spitze) verbunden ist, es führt aber zugleich einen Dialog mit Paulus, der durch mündliche Traditionen vermittelt ist“ (Theissen, „Evangelium“ im Markusevangelium, 86). Diese These kann an dieser Stelle nicht auf ihre Plausibilität hin überprüft werden.

891 PESCH, Markus II, 58.

892 GNILKA, Markus II, 24.

893 COLLINS, Mark, 409.

894 Vgl. PESCH, Markus II, 62.

895 GNILKA, Markus II, 25.

896 PESCH, Markus II, 63.



des Menschensohnes in 8,31 ermöglicht sein Kommen in Herrlichkeit in 8,38<sup>897</sup>. Die Darstellung in V.38b ist dabei „offensichtlich an Dan 7,13f orientiert“<sup>898</sup>. Vor allem die Bezeichnung Menschensohn hat hier Signalfunktion. Für Pesch könnten daneben die „Heiligen des Höchsten“ aus Dan 7,9–28 [...] als Engel verstanden sein<sup>899</sup>. Vorzustellen ist somit eine endzeitliche Gerichtssituation, in welcher der Menschensohn, die Engel und Gott anwesend sind. Ihnen Gegenüber stehen die zu richtenden Menschen. Grundlage des endzeitlichen Urteils ist ihr Verhältnis zu Jesus. V.38 ist dabei in einer Wenn-Dann-Struktur konstruiert: Dem Schämen des Einzelnen (V.38a) folgt das Schämen des Menschensohnes (V.38b). ἐπαισχυνομαι beschreibt einen Vorgang des Lossagens.<sup>900</sup> Als Positivaussage steht ihm ein mutiges Bekennen gegenüber; damit korrespondiert V.38 mit V.34. Das Schämen des Einzelnen richtet sich auf Jesus und seiner Worte. Pesch merkt dazu an, dass Wendung καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους voraussetzt, „dass Jesus durch seinen Tod der unmittelbaren Begegnung entzogen ist, dass auf seine Worte (wie sie tradiert werden) alles Gewicht fällt.“<sup>901</sup>

Beide Teilverse (V.38a & 38b) haben einen parallelen Aufbau: Subjekt (jemand) + ἐπαισχυν\* + Objekt (Jesus und seine Worte) & Näherbestimmung /Subjekt (Menschensohn) + ἐπαισχυν\* + Objekt (der sich Losgesagte) & Näherbestimmung. Dabei findet ein Wechsel zwischen Subjekt und Objekt statt. Dadurch dass Jesus in V.38a Objekt war, aber in V.38b der Menschensohn als Subjekt genannt wird, identifiziert der Evangelist Jesu mit dem endzeitlichen Menschensohn. Das Schämen des Einzelnen ist durch ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῷ näher bestimmt. Dabei stellt sich die Frage nach der Beziehung des Einzelnen zum „ehrebrecherischen und sündigen Geschlecht“. Ist der Einzelne Teil des sündigen Geschlechtes, oder steht dieses ihm gegenüber? Beides ist sprachlich möglich.<sup>902</sup> Da in V.38b das Schämen in eine

897 MÜLLER, Gekommenen, 141; vgl. REICHARDT, Menschensohn, 121.

898 PESCH, Markus II, 65; etwas anders Gnilka, der eine „entfernte[r] Anlehnung an LXX Dan 7,13“ (GNILKA, Markus II, 26) erkennt.

899 PESCH, Markus II, 65; Pesch sieht dabei aber eher Parallelen zu Sach 14,5 und Jes 6,5 (vgl. PESCH, Markus II, 65).

900 Vgl. GNILKA, Markus II, 25f.; vgl. TÖDT, Menschensohn, 38; anders dagegen Pesch, der ἐπαισχυνομαι auf „den mangelnden Mut (παρρησία vgl. 1Joh 2,28) bei der Vertretung einer Sache: der Sache Jesu und seiner Worte, des Evangeliums“ (PESCH, Markus II, 64.) bezieht. Dies ist für die Bekenntnissituation der Jünger bzw. Nachfolger Jesu plausibel. Aber für die endzeitliche Gerichtssituation nicht: Sollte dem endzeitlichen Richter der Mut zum Bekenntnis fehlen?

901 PESCH, Markus II, 64.

902 Vgl. BAUER, Wörterbuch, Sp.521f. Bauer entscheidet sich aber für Mk 8,38 für



endzeitliche Gerichtssituation verortet wird (s.u.), heißt dies für die Interpretation von V.38a, dass auch hier die Umstände näher beschrieben werden: D.h. ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῶ bestimmt nicht das Subjekt näher, sondern das Schämen, welches somit „vor, bei, in Gegenwart“<sup>903</sup> des „eherecherischen und sündigen Geschlechts“ geschieht.<sup>904</sup> Im Hintergrund von Mk 8,38 steht für den Evangelist somit eine Bekenntnissituation, in der dem Glaubenden ein „eherecherisches und sündiges Geschlecht“ gegenübergestellt wird. Dies korrespondiert mit der Aufforderung zum mutigen Bekenntnis in Mk 13,9–13. Wichtig ist dabei die „globale“ Perspektive des Evangelisten, die in der Notwendigkeit der weltweiten Evangeliumsverkündigung (Mk 13,10) zum Ausdruck kommt. So schreibt Pesch: „Für die Kirche seiner Zeit weitet er [der Evangelist] den Horizont; denn die Verkündigung des Evangeliums [...] geschieht in seinen Tagen bei allen Völkern (13,10) in der ganzen Welt (14,9).“<sup>905</sup> Dies könnte bedeuten, dass auch für das „eherecherische und sündige Geschlecht“ eine grundsätzlichere Perspektive angenommen werden muss. So könnte mit „diesem Geschlecht“ keine nationale Gruppe gemeint sein, sondern die Gegner des christlichen Glaubens überhaupt. Für diese Deutung spricht auch, dass ἡ γενεα im MkEv negativ konnotiert ist (vgl. Mk 8,12; 9,19). Hier könnte auch der Schlüssel für die Interpretation von Mk 13,30 liegen, in welchem der Evangelist (im Munde) Jesu ankündigt, dass dieses Geschlecht nicht vergehen wird (οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη). Dies lässt sich dann so interpretieren, dass die Gegnerschaft der Glaubenden bis zum Ende bestehen wird und die Glaubenden damit bis zum Kommen des Menschensohns in einer Bewährungssituation stehen.

Das Schämen des Menschensohnes ist durch ὅταν ἔλθῃ zeitlich näher bestimmt. Das Motiv des Kommens in Herrlichkeit verweist auf das endzeitliche Gericht. Das endzeitliche Rechtsprechen ist ein göttliches Attribut: „Derjenige, der die Macht hat, Menschen nach dem Tod in die Gehenna zu stürzen, ist der allein zu fürchtende Richter-Gott“<sup>906</sup>. Dabei stellt sich die Frage, welche Funktion der Menschensohn in diesem endzeitlichen Szenario einnimmt. Für Michael Reichardt liegt „die Wechselseitigkeit des Bekennens und Verleugnens eher den Gedanken

---

„unter, in“ und übersetzt ἐν als Bezeichnung für eine nähere Beziehung. Dem folgt auch Danker (vgl. DANKER, *Lexicon*, 191f.).

903 BAUER, *Wörterbuch*, Sp. 521; vgl. DANKER, *Lexicon*, 191f.

904 Vgl. Collins: „The believers are placed in contrast with ‘this generation’” (COLLINS, *Mark*, 411) vgl. TÖDT, *Menschensohn*, 40.

905 PESCH, *Markus II*, 66.

906 ZAGER, *Gottesherrschaft*, 248.

an eine Rolle des Menschensohnes als Zeuge, Verteidiger oder Ankläger nahe<sup>907</sup>. Die Vorstellung einer Zeugenfunktion Jesu lässt sich auch in den neutestamentischen Schriften nachweisen (vgl. Röm 8,34; Heb 7,24f.; 1Joh 2,1).<sup>908</sup> Zu beachten ist aber, dass in Mk 10,45 Jesus als der Erlöser verstanden wird, nämlich als der, welcher sein Leben als Lösegeld für viele gibt (ἀντὶ πολλῶν), womit natürlich die Anhänger Jesu gemeint sind (Mk 14,24). Diese Erlöserfunktion scheint aber weder in der des Zeugen, noch des Verteidigers oder des Anklägers ganz aufzugehen. Die endzeitliche Funktion des Menschensohnes kann an dieser Stelle nur problematisiert werden. In der Analyse von Mk 10,45 wird darauf nochmals zurückzukommen sein.

An das Gerichtswort schließt der Evangelist die Vorhersage des Kommens des Reiches Gottes an (Mk 9,1).<sup>909</sup> Das Eintreffen der Vor-

907 REICHARDT, Menschensohn, 81.

908 Der äthHen legt den Schwerpunkt eher auf die Darstellung des vollstreckenden Menschensohnes: „Und er antwortete und sprach zu mir: ‚Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat und bei dem die Gerechtigkeit wohnt, der alle Schätze des Verborgenen offenbart, denn der Herr der Geister hat ihn erwählt, und sein Los ist unübertrefflich durch die Gerechtigkeit vor dem Herrn der Geister in Ewigkeit. Und dieser Menschensohn, den du gesehen hast, wird die Könige und die Mächtigen hochreißen von ihren Ruhelagern und die Starken von ihren Thronen; er wird die Zügel der Starken lösen und die Zähne der Sünder zerschlagen, Er wird die Könige von ihren Thronen und aus ihren Reichen verstoßen, weil sie ihn weder erhöhen noch ihn preisen, noch demütig anerkennen, woher sie das Reich erhalten haben. Und das Angesicht der Starken wird er verstoßen, und sie werden voller Scham sein; und Finsternis wird ihre Wohnung, und Würmer werden ihr Ruhelager sein, und sie können nicht hoffen, da sie von ihrem Lager aufstehen werden, denn sie erhöhen nicht den Namen des Herrn der Geister.“ (äthHen 46,3–6). Ferner: „Und danach wird sich ihr Angesicht mit Finsternis und Scham vor jenem Menschensohn erfüllen, und sie werden von seinem Angesicht verstoßen werden, und das Schwert wird vor seinem Angesicht unter ihnen hausen“ (äthHen 63,11; vgl. äthHen 46,6).

909 Die textliche Abgrenzung von Mk 9,1 bereitet einige Schwierigkeiten. Für Öhler gehört Mk 9,1 zur Verklärungssperikope: „Es ist m. E. nicht notwendig, 9:1 als isoliertes Jesuswort zu verstehen, denn es darf nicht übersehen werden, dass die Verbindung zum Verklärungsbericht eng ist. Die folgenden Ereignisse können gut als Erfüllung der Rede angesehen werden, wonach einige der Jünger (τινες τῶν ἐσθηκότων) nicht sterben werden, ohne das Reich Gottes kommen gesehen zu haben. Zumindest Mk hat dies mit ziemlicher Sicherheit so verstanden. Es ist zwar in vv.2–8 von der βασιλείαν nicht mehr die Rede, tatsächlich geschieht aber Vergleichbares, da ja die Jünger die Herrlichkeit des Himmels sehen.“ (ÖHLER, Verklärung, 198). Gegen die These Öhlers hat Reichardt auf Grundlage der textlichen Struktur und der inneren Logik die Einheit Mk 8,34–9,1 plausibel gemacht (REICHARDT, Menschensohn, 44–50); zur Diskussion siehe: WYPADLO, Verklärung, 103–111.

hersage erhält durch εἰσὶν τινες ὡδε τῶν ἐστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου eine zeitliche Konkretion; aus dieser spricht eine eschatologische Naherwartung. Diese Aussage des noch zu Lebzeiten kommenden Reich Gottes ist durch ein einleitendes Amenwort bekräftigt. Einige Ausleger gehen davon aus, dass diese Ankündigung vormarkinisch sei.<sup>910</sup> Dies würde bedeuten, dass Markus hier auf Traditionsgut zurückgreift.

Gnilka interpretiert das kompositorische Arrangement von Mk 9,1 – nämlich in seiner direkten Nähe zur Verklärungsparikope – als Versuch des Evangelisten die Naherwartung zu korrigieren: „Markus hat seinerseits die termingebundene, einige Zeitgenossen noch zu ihren Lebzeiten zum Reich Gottes zulassende Naherwartung nicht geteilt und dies durch seine Kompositionsarbeit angedeutet. Wenn er die Verklärung Jesu, die drei auserwählten Jünger zu Zeugen hat, folgen lässt, sieht er die Zusage des Amen-Wortes an diese Drei erfüllt“<sup>911</sup>.

Bei einer wörtlichen Lesart von Mk 9,1 würde man das Anbrechen des Reiches Gottes wohl nicht später als am Ende des ersten Jahrhunderts zu erwarten haben. Der Evangelist könnte dies – setzt man für das MkEv eine Entstehungszeit um 70 n. Chr. voraus – sehr wohl vertreten haben. Auch lässt sich der Gedanke der Naherwartung sich auch in Mk 13,30 erkennen. Die Aufforderung zur Wachsamkeit (Mk 13,28–37), trotz der Unkenntnis der genauen Zeit, scheint ebenfalls in diese Richtung zu weisen.

## 9.2.6 Die Verklärungsparikope (Mk 9,2–13)<sup>912</sup>

In der Verklärungsparikope wird dem Leser des Markusevangeliums die Göttlichkeit Jesu vor Augen geführt (Mk 9,2–8). In der sich anschlie-

910 Vgl. PESCH, Markus II, 66; SCHMITHALS, Markus, 396; zur Diskussion siehe: Collins, Mark, 412f.

911 GNILKA, Markus II, 27; vgl. PESCH, Markus II, 66f.; vgl. ÖHLER, Verklärung, 198. Vor allem das Ausbleiben der Parusie wird dabei zur Korrektur geführt haben. Das von Gnilka rekonstruierte Ziel wirkt eher spekulativ: „Terminbestimmte Naherwartung wird von Markus korrigiert. Vermutlich wollte er, dass die Gemeinde sich ungestört der Verkündigung des Evangelium widmet.“ (GNILKA, Markus II, 28).

912 Die Geschichte von der Verklärung Jesu ist faszinierend und unerschöpflich zugleich. A. Wypadlo bemerkt dazu: „Der Blick allein auf die letzten 100 Jahre der Forschungsgeschichte zur Verklärungsparikope mitsamt ihren wertvollen Einsichten und ernüchternden Grenzen sollte genügend Skepsis hinsichtlich der grundsätzlichen Möglichkeit eines solchen Generalschlüssels wachsen gelassen haben [...]. Die Vielzahl von ‚Verbindungs- und Assoziationsmöglichkeiten‘, die der Text freigibt und den ‚Eindruck der Unerschöpflichkeit‘ vermittelt, sollte in al-

Bende Szene, welche durch Stichwortverknüpfungen eng an die Verklärungssperikope gebunden ist, lässt der Evangelist der Darstellung der Göttlichkeit Jesu das Leidensthema des Menschensohnes folgen (Mk 9,9–13).

<sup>2</sup> Und nach sechs Tagen nimmt Jesus mit sich den Petrus, den Jakobus und den Johannes, und führt sie auf einen hohen Berg, nur sie allein. Und er wurde verwandelt vor ihnen (μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν)

<sup>3</sup> und seine Gewänder wurden strahlend weiß, wie sie kein Bleicher auf der Erde weiß machen kann. (καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι)

<sup>4</sup> Und es erschien ihnen Elias mit Moses, und sie unterhielten sich mit Jesus.

<sup>5</sup> Da erwiderte (antwortete) Petrus und sagte zu Jesus: Rabbi, es ist gut, dass wir hier sind, und wir wollen drei Zelte machen, dir eins und Moses eins und Elias eins.

<sup>6</sup> Er wusste aber nicht, was er erwiderte (antwortete), denn sie waren voll Furcht.

<sup>7</sup> Da kam eine Wolke, überschattete sie, und eine Stimme kam aus der Wolke: Dieser ist mein geliebter Sohn, ihn hört! (οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ)

<sup>8</sup> Und plötzlich, als sie sich umsahen, sahen sie keinen mehr bei sich als Jesus allein.

<sup>9</sup> Als sie herabsteigen vom Berg, trug er ihnen auf, dass sie keinem erzählen sollten, was sie gesehen hatten, bis der Menschensohn von den Toten aufgestanden sei.

(Καὶ καταβαίνόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδεὶν ἃ εἶδον διηγῆσωνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ)

<sup>10</sup> Und das Wort beschäftigte sie und sie fragten sich untereinander: Was ist das, „von den Toten auferstehen“?

---

ler Nüchternheit gesehen und anerkannt werden“ (WYPADLO, Verklärung, 44; vgl. auch du Toits Einschätzung: „Die Hauptschwierigkeit einer Auslegung von Mk 9,2–9 besteht darin, dass die Lektüre erheblich dadurch erschwert wird, dass viele Textelemente wegen der ihnen anhaftenden Bedeutung, Konnotationen und/oder Symbolik sowie wegen ihrer intra- bzw. intertextuellen Referentialität durch Uneindeutigkeit gekennzeichnet sind, was einer einfachen Dekodierung des Textes im Wege steht.“ (DU TOIT, Der abwesende Herr, 340f.)). Im Rahmen dieser Arbeit kann eine umfassende Analyse nicht geleistet werden.

<sup>11</sup> Da fragten sie ihn und sagten: Wieso sagen die Schriftgelehrten, dass zuerst Elias kommen muss?

<sup>12</sup> Er aber sagte ihnen: (Ja) Elias kommt zuerst und stellt alles wieder her. Aber warum ist über den Menschensohn geschrieben, dass er vieles leiden und verachtet werden muss?

(ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς· Ἡλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα· καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθη καὶ ἐξουδειηθῆι;)

<sup>13</sup> Aber ich sage euch, dass auch Elias gekommen ist, und sie haben ihm getan, was sie wollten, wie (auch) über ihn geschrieben steht.

In V.2. wird die Perikope eingeführt. Die Verklärungserzählung selbst kommt in V.9 zu einem ersten Abschluss. Als szenischer Marker fungiert das Motiv des Auf- (V.2) und Abstiegs (V.9). Mit der Verklärungserikope sind über Motivverknüpfungen die Verse 10–13 eng verwoben.<sup>913</sup> Auch die Konstellation der Personen spricht für die textliche Einheit der Verse 2–13, da die Engführung der Jünger in V.2 auf Petrus, Jakobus und Johannes erst in V.14 wieder aufgehoben wird.<sup>914</sup>

Die V.2–13 lassen sich in drei thematische Einheiten untergliedern: V.2–8 stellt die eigentliche Verklärungserzählung dar, V.9f. beinhaltet ein Menschensohnwort, V.11–13 thematisiert die Rolle des Elija.<sup>915</sup>

913 Vgl. ROSE, *Theologie als Erzählung*, 205.

914 Die textliche Abgrenzung bereitet einige Schwierigkeiten. Diskutiert werden das Verhältnis von V.2–9 und V.10–13 und die sich daraus ergebende Gesamtstruktur. Auch zur Frage, inwieweit V.1 zur Verklärungserikope gehört, gibt es unterschiedliche Ansichten: So schreibt Öhler: „Es ist m.E. nicht notwendig, 9:1 als isoliertes Jesuswort zu verstehen, denn es darf nicht übersehen werden, dass die Verbindung zum Verklärungsbericht eng ist. Die folgenden Ereignisse können gut als Erfüllung der Rede angesehen werden, wonach einige der Jünger (τινες τῶν ἑστηκότων) nicht sterben werden, ohne das Reich Gottes kommen gesehen zu haben. Zumindest Mk hat dies mit ziemlicher Sicherheit so verstanden. Es ist zwar in vv.2–8 von der βασιλεία nicht mehr die Rede, tatsächlich geschieht aber Vergleichbares, da ja die Jünger die Herrlichkeit des Himmels sehen.“ (ÖHLER, *Verklärung*, 198). Gegen die These Öhlers hat Reichardt auf Grundlage der textlichen Struktur und der inneren Logik die Einheit Mk 8,34–9,1 plausibel gemacht (REICHARDT, *Menschensohn*, 44–50); zur Diskussion siehe: WYPADLO, *Verklärung*, 103–111.

915 Vgl. ROSE, *Theologie als Erzählung*, 205; etwas anders du Toit, der in Verklärungsszene (V.2–9) und Elia-Johannes-Christie (V.11–13) gliedert; V.10 hat Scharnierfunktion (vgl. DU TOIT, *Der abwesende Herr*, 342).

## 9.2.6.1 Die Verklärungserzählung (Mk 9,2–8)

In V.2 wird der Leser/Hörer über die Zeit (μετὰ ἡμέρας ἕξ), den Ort (ὄρος ὑψηλός) und die Protagonisten informiert. Die Zeitangabe ist im MkEv einmalig und lässt sich nicht auf eine dem MkEv innewohnende Zeitstruktur zurückführen. Diese hat daher wohl symbolischen Charakter und verdeutlicht die Besonderheit der Verklärungserzählung. Im Alten Testament hat sie vorbereitende Funktion und „verweist auf ein Ereignis, das am siebenten Tag stattfindet und dem eine hohe Bedeutung beigemessen wird, vgl. Ex 13,6; 24,16; Dtn 16,8; Jos 6,1–27; Ez 46,1.“<sup>916</sup> Der Evangelist nimmt diese Vorstellung auf und leitet so durch μετὰ ἡμέρας ἕξ „zu einer am siebten Tag stattfindenden Klimax über, die in Mk 9,2–9 geschildert wird.“<sup>917</sup> Mit dem Signal μετὰ ἡμέρας ἕξ werden somit die Rezipienten in die Lage versetzt, die Verklärungserzählung in seiner Bedeutung einzuordnen. Auch der Ort (ὄρος ὑψηλός) geht über eine lokale Angabe hinaus und hat theologische Bedeutung als Ort der Gottesnähe, Gottesbegegnung und Gottesoffenbarung.<sup>918</sup>

Durch das narrative Setting evoziert Markus den Rezipienten für die Gottesbegegnung des Mose (Ex 24; 34).<sup>919</sup> Die Erzählung von der Verklärung Jesu weist zahlreiche Motivparallelen und intertextuelle Bezüge zur jüdischen Tradition auf.<sup>920</sup> Besonders deutliche intertextuelle Bezüge lassen sich zur Erzählung von der Gottesbegegnung des Mose (Ex 24/34) erkennen. An diese wird „der biblisch orientierte Hörer/Leser bei der Rezeption von Mk 9,2–8 zuerst gedacht haben.“<sup>921</sup> Als wichti-

916 ROSE, *Theologie als Erzählung*, 206.

917 DU TOIT, *Der abwesende Herr*, 347.

918 Vgl. ROSE, *Theologie als Erzählung*, 207; Majoros-Danowski weist darauf hin, dass eine Identifikation des Berges mit dem Hermon naheliegt. Dies ergibt sich aus der inneren geographischen Logik des MkEv, da in Mk 8,27 ausdrücklich Cäsarea-Philippi genannt wird, an das sich in Mk 9,2 der Aufstieg anschließt (vgl. MAJOROS-DANOWSKI, *Elija*, 201–204). Die Vorstellung des Berges Hermon als Offenbarungsort ist verbreitet (vgl. äthHen 13,7–9; Himmelsreise Levis 4Q213 II,11–19). Dabei spielt vor allem Henoch eine herausragende Rolle. Bei Philon und auch bei Josephus lässt sich eine gewisse Nähe zwischen Henoch und Elija feststellen (vgl. QuaestGen I,86; Ant I,3,4 & Ant IX,2,2); dagegen wurde in der alten Kirche der Berg Tabor als Berg der Verklärung angenommen (vgl. Cyrill von Jerusalem: catech 12,16).

919 Vgl. ROSE, *Theologie*, 207. Motiv „Berg“: vgl. Pesch: „Das Stichwort ruft, zumal im Kontext der Erwähnung von Mose und Elija (V.4) [...], die Tradition des heiligen Berges, des Berges Gottes (Ex 19,3; 1Kön 19,8; auch Gen 22,2.14), auf dem er ‚sich sehen lässt‘ (Gen 22,14), in Erinnerung“ (PESCH, *Markusevangelium*, 71).

920 Vgl. WYPADLO, *Verklärung*, 28.

921 WYPADLO, *Verklärung*, 29; Wypadlo präzisiert: „Je nach Vertrautheitsgrad mit den

ge Markierung gilt dabei die Gottesbegegnung überhaupt, worin sich Ex 24/34 und Mk 9 thematisch entsprechen. Das Auftreten des „Mose“ in Mk 9,4 kann in diesem Zusammenhang als onomastische Markierung, welche ebenfalls auf Ex 24/34 als Intertext verweist, gedeutet werden. Weitere Motive unterstützen die Bezugnahme: So wird – wie schon erwähnt – sowohl in Ex 24/34 als auch in Mk 9 wird die Gottesbegegnung auf einen Berg verortet. Dass Jesus drei Jünger mit auf den Berg nimmt, könnte als Analogie zu den Begleitern Mose, nämlich Aaron, Nadab und Abihu (Ex 24,9) formuliert worden sein. Das Wolkenmotiv verbunden mit der Himmelstimme (Mk 9,7) hat ebenfalls eine Parallele in Ex 24,16. Dort bedeckte eine Wolke sechs Tage (ἕξ ἡμέρας) den Berg und am siebenten Tag ruft Gott Mose aus der Wolke an (Ex 24,16). Die zahlreichen Anspielungen legen den Schluss nahe, dass Ex 24/34 als Hintergrundtext zu betrachten ist, auf dessen Grundlage Mk 9,2–8 zu interpretieren ist. Dabei geht aber die Verklärungserzählung nicht in der Analogie auf.

In Ex 34,29–35 wird die Verwandlung des Mose erzählt: Die Haut seines Gesichtes strahlte, weil er mit Gott gesprochen hatte (Ex 34,29). Mk 9,3 spielt auf diese Herrlichkeits-<sup>922</sup> bzw. Lichtmetaphorik<sup>923</sup> an. Dabei ist ein wesentliches Merkmal der Verklärungserzählung das Motiv der Überbietung Jesu gegenüber Mose: So strahlt der göttliche Glanz bei Mose nur auf dem Gesicht. Hingegen wird in Mk 9,2 die gesamte

---

atl. Vorlagen wird der Leser/Hörer eine direkte Anspielung, zumindest jedoch ‚eine bestimmte Stimmung im Text vermittelt‘ bekommen, die an Ex 24/34 zurückdenken lässt.“ (WYPALDO, Verklärung, 30). Im enzyklopädischen Wissen der Leser/Hörer könnten noch weitere Assoziationen eine Rolle gespielt haben: So beispielsweise die verbreiteten jüdischen und paganen Verwandlungsvorstellungen (vgl. VitMos II 66–70; Virt 212–219; JosAs 18,9; TestHiob 48–50; 4Makk 7,13; 9,21f.; AscJes 7–9; sHen 22,8–10; syrBar 49–51; Dan 12,2f.). Ein entfernter Bezugspunkt könnte auch die Morijaerzählung (Gen 22) darstellen; so wird etwa das Wolkenmotiv in der jüdischen Tradition mit Gen 22 verknüpft (TgJ I zu Gen 22,4; Qoh R 9,7 § 1). Auch die Identifikation Jesu als ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός findet hier Anknüpfungspunkte (Gen 22,2.12.16). Ein weiterer diskutierter Bezugspunkt stellt das Laubhüttenfest dar (vgl. Lev 23,27.34). Die Anknüpfung ist aber, da sie nur über das Motiv des Hüttenbaus (Mk 9,5) angelegt ist, sehr schwach. Motive der jüdischen und christlichen Zukunftshoffnungen stellen einen weiteren Pool für Assoziationen dar; hier vor allem die Vorstellung der eschatologischen Verwandlung der Gerechten (1Kor 15,51f.; syrBar 49,2f.; 51,3.5.9–12; Dan 12,3; äthHen 62,15f.; 4Esr 7,97; syrBar 51,3). Die Anspielungen müssen sich dabei nicht ausschließen, sondern können komplementär nebeneinanderstehen. Zu den möglichen Anknüpfungspunkten siehe: WYPALDO, Verklärung, 28–44.

922 Ex 34,29<sup>LXX</sup>: δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ.

923 Ex 34,29<sup>MT</sup>: כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו



Gestalt Jesu verwandelt. Dabei ist der Glanz des Mose ein Widerschein einer fremden Herrlichkeit, die ihren Grund in der Unterredung des Mose mit Gott hatte (Ex 34,29). Die Verwandlung Jesu aber erfolgte vor der Begegnung mit dem Göttlichen. Der Evangelist verdeutlicht damit, dass die Verklärung ihren Grund nicht in der Unterredung Jesu mit Gott hat, also gerade keine Widerspiegelung einer fremden Herrlichkeit, sondern das Sichtbarwerden einer Jesus innewohnenden Herrlichkeit ist. Die Durchbrechung der Mosetypologie zeigt sich hier besonders deutlich: Jesus spiegelt nicht nur Göttlichkeit wider, sondern er ist göttlich. Die Akklamation Jesu als  $\acute{\omicron}$  υἱός μου ὁ ἀγαπητός im Munde Gottes zielt ebenfalls in diese Richtung. Jesus wird hier in eine identifikatorische Nähe zu Gott gebracht. Die nicht weiter ausgeschmückte Bemerkung, dass sich Jesus mit Mose und Elija unterhielt (Mk 9,3), dient ebenfalls dieser Darstellung Jesu, denn wie in Ex 34,29 sich Gott mit Mose unterredete, so unterredet sich nun Jesus mit Mose (und Elija).

Durch die Anspielungen zu Ex 24 bzw. 34 verankert der Evangelist die Verklärung (und damit das Christuseignis an sich) mit der Schrift und stellt dieses als schriftkonform dar.<sup>924</sup> „Zugleich fordert der Text durch die [...] ‚Widersprüche‘ eine Abgrenzung von der entsprechenden Sinai-/Mosetradition ein.“<sup>925</sup> Schriftgemäßheit und Analogielosigkeit kommen so nebeneinander zum Stehen.<sup>926</sup>

Die bei der Verklärung anwesenden Jünger werden in Mk 9,2 namentlich identifiziert ( $\pi\alpha\rho\alpha\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota$  ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην). Da sie alleinige Zeugen der Verklärung sind, stellen sie die Garanten dieser Überlieferung dar. Die Aussonderung dieser drei Jünger verknüpft Mk 9,2–13 mit der Erzählung der Auferweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,37–43), der Endzeitrede (Mk 13) und dem Gebet in Gethsemani (Mk 14,32–42). Der Zusatz  $\kappa\alpha\tau'$  ἰδίαν μόνους unterstreicht den begrenzten Personenkreis und charakterisiert die folgende Szene als eine geheime Offenbarung. Eine inner-textliche Öffnung des Personenkreises erfolgt erst in V.14. D. h. sowohl die Erfahrung der Verklärung, als auch das sich anschließende Gespräch ist auf die drei Jünger begrenzt. Damit erfolgt eine Absonderung bzw. Trennung innerhalb der Jüngerschaft, welche durch das Schweigegebot (V.9) zusätzlich verstärkt wird. Durch die Wiederaufnahme der Formel

924 Vgl. WYPADLO, Verklärung, 29.

925 WYPADLO, Verklärung, 35f.; die von Wypadlo vermutete Intention ist dabei sicher richtig, geht aber wohl nicht weit genug: „Der biblisch geschulte Leser wird im Lektürevorgang durch eine ‚Empfindung von Andersheit‘ irritiert und dadurch zu einer gründlichen Lektüre angespornt“ (Wypadlo, Verklärung, 35f.).

926 WYPADLO, Verklärung, 36.



(κατ' ἰδίαν μόνους) in Mk 13,3 (κατ' ἰδίαν) wird die Verklärungserzählung eng mit der Endzeitrede verbunden.

V.2b berichtet die Verklärung in aller Kürze (καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν).<sup>927</sup> Dabei ist dem Evangelisten wichtig, dass diese vor den Jüngern, d. h. vor Augenzeugen geschieht. Die Verklärung selbst wird nicht erzählerisch ausgestaltet, was darauf hinweist, dass dem Evangelisten der Fakt der Verklärung wichtig ist, die konkrete Darstellung dagegen in den Hintergrund tritt.<sup>928</sup>

V.3 visualisiert in einem einprägsamen Bild das Resultat der Verklärung, die an der Kleidung Jesu Ausdruck findet. Das Verb στίβειν berührt in der biblischen und apokalyptischen Tradition ein semantisches Feld, „das [...] bevorzugt dazu dient, die Herrlichkeit Gottes bzw. des Himmlischen zu umschreiben.“<sup>929</sup> Die Beschreibung der hervorgehobenen weißen Farbe verweist in den Bereich des Himmlischen.<sup>930</sup> Ziel der Visualisierung des verklärten Jesus ist es, den Lesern/Hörern die Identität Jesu zu vermitteln. So schreibt Nina Irrgang: „War die Gestalt Jesu bis zu diesem Punkt der Erzählung im Verbund mit Johannes dem

927 Die Verklärungserzählung kann unter verschiedenen Perspektiven betrachtet und eingeordnet werden. 1.) Die Verklärung als proleptische Auferstehungsgeschichte. So beschreibt Pesch die Verklärung als „Inzenierung einer proleptischen Schau der Auferstehungswirklichkeit Jesu, des Menschensohnes“ (PESCH, Markusevangelium II, 69; vgl. KLOSTERMANN, Markusevangelium, 86; SCHMITHALS, Markus II, 399f.). So verstanden wäre die Verklärungserzählung eine Auferstehungsgeschichte, die allerdings nicht in Mk 16, sondern zwischen den Leidensankündigungen platziert ist. (vgl. ROSE, Theologie, 208). Gegen diese These Hengel zu Recht ein: „Diese Vermutung zeugt nicht vom kritischen Sinn ihrer Urheber. Bei der Verklärungsgeschichte auf dem Offenbarungsberg fügen sich weder Mose noch Elija noch die Himmelsstimme noch die bevorzugten Jünger noch das törichte Verhalten des Petrus in eine Auferstehungserzählung. Man braucht viel Phantasie, darin eine solche sehen zu wollen“ (HENDEL, Jesus und das Judentum, 518); 2.) Die Verklärung als vorweggenommene Parusie des Gottessohnes. Diese These wird vor allem im englisch sprachigen Raum vertreten (vgl. ROSE, Theologie, 209). 3.) Die Verklärung als Epiphanie. So schreibt Lohmeyer: „In 8,27–9,1 war von dem Geheimnis des Menschensohnes die Rede, in 9,2–29 enthüllt sich der offenbare in der Einsamkeit des Berges durch den himmlischen Glanz seiner Gestalt“ (LOHMEYER, Markus, 172f.; vgl. GNILKA, Markus II, 32). Vor allem durch das Motivinventar von Mk 9,2–8 legt die dritte Deutung nahe. Zur Diskussion siehe: Rose, Theologie, 208–210.

928 Zur Diskussion siehe: Rose, Theologie, 208–210.

929 DU TOIT, Der abwesende Herr, 348f.

930 So werden Mitglieder der himmlischen Welt als weiß leuchtend dargestellt: Gott (Dan 7,9; äthHen 14,20); die Engel (TestXII.Lev 8,2; äthHen 71,1; ApkAbr 13,12; VitProph 21,2; Mk 16,5); die Seligen (Dan 12,3; äthHen 50,1; 62,15f.; syrApcBar 51,1–6); vgl. auch Mk 16,5; Apg 1,10; Offb 4,4; 19.14.

Täufer vorwiegend als apokalyptischer Prediger, wenn man so will als Phänomen der Zeitgeschichte zu sehen, wird hier [...] seine Identität als eschatologische Gestalt, als prominente Figur der Heilsgeschichte, enthüllt<sup>931</sup>. Die Visualisierung korrespondiert dabei mit der Akklamation in V.7 und veranschaulicht damit letztlich die Darstellung Jesu als des Gottessohnes.<sup>932</sup> Damit tritt Mk 9,2–8 in eine unmittelbare intratextuelle Beziehung zu Mk 1,11 und Mk 15,39. Als Vermittlungsautoritäten für die Verklärungserzählung fungieren die drei Jünger, welche Zeugen der Verwandlung (ἐμπροσθεν αὐτῶν) sind.

In V.4a wird der Hörer/Leser über das Erscheinen Elias und Moses, welches ebenfalls narrativ nicht ausgeschmückt wird, informiert. Die Formulierung ὄφθη αὐτοῖς verweist auf den Offenbarungscharakter, da das Lexem (ὄφθη) als terminus technicus ein Offenbarungsgeschehen beschreibt.<sup>933</sup> Unterstrichen wird dies durch die alttestamentliche Motivparallele der Furcht (V.6).<sup>934</sup> Die Figuren Elija und Mose werden nicht näher beschrieben. Die Namensnennung in V.4f. stellt einen Chiasmus in aufsteigender (Elija-Mose-Jesus) und absteigender (Jesus-Mose-Elija) Form dar, was auf eine Überordnung Jesu an der Spitze hinweist.<sup>935</sup> Ob auch Elija und Mose hierarchisch angeordnet sind, ist unsicher. Rudolf Pesch vermutet, dass die „Erstnennung des Elija [...] sich vielleicht auch der traditionellen Sicht von Elija als der entscheidenden eschatologischen Gestalt“<sup>936</sup> verdankt. V.4b berichtet von einer Unterhaltung (συλλαλοῦντες), an der Elija, Mose und Jesus beteiligt sind.<sup>937</sup> Der Gesprächsinhalt wird nicht geschildert, d. h. für den Evangelisten ist das „Das“ der Unterredung wichtig. Das Fehlen des Gesprächsinhaltes fördert dabei den esoterischen Charakter der Unterhaltung „und begünstigt damit die Assoziation, dass die Jünger aufgrund ihrer irdischen Beheimatung nicht in der Lage sind, dem Gespräch zu folgen, während umgekehrt durch das vertrauliche Sprechen Jesu himmlische Beheimatung untermauert wird.“<sup>938</sup> Die Formulierung (ἦσαν συλλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ) könnte auf Ex 34,35 (συλλαλεῖν αὐτῷ) anspielen. Dies würde bedeuten, dass Jesus

931 IRRGANG, Judentum, 121.

932 Vgl. ROSE, Theologie, 207.

933 ROSE, Theologie, 210.

934 Vgl. Ex 20,8; Dtn 5,5; 1Sam 12,18.

935 Vgl. DU TOIT, Der abwesende Herr, 357; vgl. WYPADLO, Verklärung, 167.

936 PESCH, Markusevangelium II, 75; vgl. LIERMAN, Mose, 212.

937 Durch das im MkEv sonst nicht belegte συλλαλοῦντες vermutet Rose, „dass es um wesentliche Gesprächsinhalte mit weitreichenden Folgen geht“ (ROSE, Theologie, 212).

938 WYPADLO, Verklärung, 166.

mit Mose und Elia spricht, wie Gott mit Mose gesprochen hat. Jesus übernimmt damit letztlich die Rolle Gottes.<sup>939</sup>

Durch die onomastischen Signale „Elia“/„Mose“ ruft der Text zahlreiche Assoziationen auf, wodurch sich verschiedene Interpretationswege ergeben. Lässt sich das Auftreten des Mose als Signal verstehen, mit welchem der Evangelist die Intertextualität zwischen der Verklärungsperikope und Ex 24 bzw. 34 markiert, so ist die Konstellation Mose und Elia ungewöhnlich und bedarf der Klärung. Das Auftreten Elijas und Moses dient der Identifikation Jesu, denn ihr Auftreten zieht den logischen Schluss nach sich, dass Jesus weder Elia noch Mose ist.<sup>940</sup> Dass der Evangelist ein Interesse an einer Klärung der Person Jesu in Abgrenzung zu Elia hat, zeigt sich anhand von Mk 6,14–16; Mk 8,28 und Mk 9,11–13. Auch Mose wird im MkEv nur in Distanz zu Jesus erwähnt (vgl. Mk 1,44; 7,10; 10,3f.; 12,19.26). Die Abgrenzung erfolgt hier aber anders als bei der Figur des Elia weniger explizit. Der Evangelist veranschaulicht damit durch das Nebeneinander von Jesus und den erschienenen Propheten, dass dieser nicht mit Elia oder Mose zu identifizieren ist. Neben der Negativaussage werden verschiedene Möglichkeiten einer inhaltlichen Deutung des Auftretens Elijas und Moses diskutiert.

- a. So versucht Markus Öhler die Personen Elijas und Moses dahingehend zu deuten, dass diese als Repräsentanten der himmlischen Welt auftreten: „In diesem allgemeinen Kontext kann auch die Nennung von Mose und Elia gut verstanden werden“, so schreibt Öhler, „Sie [Elia und Mose: SZ] erscheinen als Bewohner der himmlischen Welt. Wenn sich der Blick in den Himmel auftut, und das geschieht für die Jünger, dann ist es nur verständlich, dass auch bestimmte Figuren aus diesem Bereich auftreten, hier eben Elia und Mose.“<sup>941</sup> Die Vorstellung Elijas als Himmelsbewohner ist in der Schrift und im Frühjudentum bezeugt.<sup>942</sup> Ebenso lässt sich dies für Mose nachweisen.<sup>943</sup> Mit dem Auftreten Elijas und Moses würde der Evangelist die Zuge-

939 Vgl. ROSE, *Theologie*, 213; vgl. WYPALDO, *Verklärung*, 167.

940 Vgl. DU TOIT, *Der abwesende Herr*, 356f.; vgl. WYPALDO, *Verklärung*, 176; 180.

941 ÖHLER, *Verklärung*, 206f.; vgl. CRÜSEMANN, *Elia und das Neue Testament*, 33–35; so auch Theißen: „Elia und Mose erscheinen, die beiden Menschen, die nach alttestamentlicher Überlieferung entrückt worden sind“ (THEISSEN, *Geheimnis des Gottessohnes*, 71).

942 Vgl. 2Kön 2,11; Mal 3,22f.; Sir 48,4-12; äthHen 89,52; 93,8; PhiloQuaest 1,86; TPJ Num 25,12; ApocZeph 9,4.

943 Vgl. JEREMIAS, Art: Μωϋσης, 859; auch Josephus und Philon kennen die Entrückung des Mose in den Himmel (vgl. Ant III,96; IV, 326.; Philo Quaest in Gen 1,86).

hörigkeit Jesu zur himmlischen Welt unterstreichen und ihn „als Bewohner ihrer Welt bestätigen“.<sup>944</sup> Wobei aber offenbleibt, weswegen gerade Elija und Mose auftreten, Eine Begründung für die Auswahl genau dieser Repräsentanten wird leider nicht geboten.<sup>945</sup> Schwierig ist auch, dass gerade Henoch als „der bestbekannte zum Himmel Entrückte“<sup>946</sup> fehlt. Oder wird so indirekt Jesus mit Henoch identifiziert, vielleicht in Anlehnung an äthHen 71,13–17, wo Henoch mit dem göttlichen Menschensohn gleichgestellt wird. Hinweisen könnte man in diesem Zusammenhang auch darauf, dass Henoch als Messias bezeichnet werden konnte (äthHen 46,1; äthHen 52,4). Dies könnte für die Verklärungserpikope im Hintergrund stehen, ist aber spekulativ und letztlich wohl nicht nachweisbar.<sup>947</sup>

944 WYPALDO, Verklärung, 407; vgl. PESCH, Markusevangelium II, 74.

945 Eine mögliche Begründung könnte die Bedeutung der Figuren Mose und Elija für die Geschichte Israels darstellen. In diesem Fall aber ist die Anordnung Elija – Mose, die der chronologischen Darstellung widerspricht, irritierend.

946 PELLEGRINI, Elija, 305.

947 Vgl. WYPALDO, Verklärung, 408f.; vgl. PELLEGRINI, Elija, 305; vgl. DU TOIT, Der abwesende Herr, 355.; zur Diskussion siehe: WYPALDO, Verklärung, 407–409. Das Fehlen Henochs könnte dabei aber auch eine bewusste Entscheidung des Autors zugrunde liegen, denn theoretisch wäre es damit möglich Jesus mit Henoch gleichzusetzen. Diese Auslegung erhält eine gewisse Plausibilität, wenn man sich die Identifizierung Henochs mit dem Menschensohn vergegenwärtigt (vgl. äthHen 71,13–17). Schäfer hat darauf aufmerksam gemacht, dass es auch in der rabbinischen Tradition Tendenzen der Vergöttlichung Henochs gegeben hat (vgl. SCHÄFER, zwei Götter, 119–138). So wird im Sepher Hekhalot – auch benannt als 3. Henochbuch bzw. Offenbarung des Metatron – Henoch, der in diesem als Metaton identifiziert wird, als „kleiner“ bzw. „junger“ Gott bezeichnet und erhält das Tetragramm als Namen. Ähnliche Tendenzen lassen sich auch in der Hekhalot-Literatur finden, in welcher Akatriel mit Metatron gleichgestellt wird. In ApkAbr tritt der Engel Jael bzw. Jahoel auf, der interessanterweise den Namen Gottes in sich trägt und damit zu Gott in einer außerordentlichen Nähe steht (vgl. ApkAbr X,4,8; XVII,11). Eine direkte Beziehung zwischen dem äthHen und dem Markusevangelium scheint sich aber nicht nahelegen, so das Urteil Gurtner: „Since the similarities between the respective accounts are common among other apocalyptic traditions, and the differences seem to portray their central figures unlike one another, it would seem unwise to speak of the Enochic account having influence upon the Synoptics. Perhaps it is best to speak of similarities in terms of their shared employment of apocalyptic facets of Second Temple Judaism” (GURTNER, Revelatory Experiences, 43). Dass Jesus damit als Henoch identifiziert wird, bleibt für das Markusevangelium damit lediglich eine theoretische – nicht aber ausdrücklich vollzogene – Möglichkeit.

- b. Eine weitere mögliche Erklärung liegt in der typologischen Deutung. Nach diesem Lösungsansatz repräsentieren Mose und Elija Gesetz und Propheten. So schreibt Gerd Theißen: „Mose und Elia repräsentieren Gesetz und Prophetie. Fortan sollen die Jünger weniger auf Gesetz und Propheten, sondern auf Jesus ‚hören‘“<sup>948</sup>. Für diese Interpretation spricht, dass Mose im MkEv in der Rolle des Gesetzgebers dargestellt wird (vgl. Mk 1,44; 7,10; 10,3f; 12,19.26). Gegen diese Deutung aber wirft Silvia Pellegrini zu recht ein, dass sich damit „zwar Mose gut als Symbol für das Gesetz erkennen [lässt], aber eine frühe (vorchristliche oder vormk) Symbolik des Elija als Stellvertreter der Propheten [...] nicht zu beweisen [ist]“.<sup>949</sup> Die typologische Interpretation kann somit zwar das Auftreten des Mose deuten, kann aber letztlich die Figur des Elija nicht interpretieren.
- c. Eine weitere Möglichkeit stellt die eschatologische Deutung dar. Dabei wird das Erscheinen Elijas und Moses damit erklärt, dass ihr Auftreten dazu dient, die endzeitliche Dimension der Verkündigungserzählung zu unterstreichen.<sup>950</sup> So urteilt Silvia Pellegrini: „Die Erwartung, dass die Rückkehr des Elija am Tag des Herrn die Wiederherstellung Israels bringen werde, war [...] die dominante Note der Eliafigur.“<sup>951</sup> Gestützt wird diese Deutung durch den Schriftbezug auf Mal 3,22–24, in welchem Elija und Mose als endzeitlicher Figuren auftreten.<sup>952</sup> Dort heißt es: „Und siehe, ich sende euch Elia den Thesbiter bevor der große und prächtige Tag des Herrn kommt. Dieser wird wiederherstellen das Herz des Vaters zu seinem Sohn und das Herz des Menschen zu seinem Nächsten, damit ich nicht komme und die Erde niederschlage. Gedenkt des Gesetzes Mose, meines Dieners, weil ich ihm auf dem Horeb für ganz Israel die Gebote und die Forderungen der

948 Theißen, Geheimnis des Gottessohnes, 71; vgl. auch Schnelle: „Nicht zufällig werden mit der Aufforderung Gottes in Mk 9,7 [...] auch Mose und Elia und mit ihnen das Gesetz und die Propheten dem Willen Jesu untergeordnet“ (SCHNELLE, Christologie im Vergleich, 203).

949 PELLEGRINI, Elija, 305; zur Diskussion siehe: WYPALDO, Verklärung, 405–407.

950 Vgl. WYPALDO, Verklärung, 400.

951 PELLEGRINI, Elija, 217; das Motiv der Wiederherstellung Israels hatte dabei konkrete politische Folgen, da Elija so Vorbild der Restauration wurde (vgl. PELLEGRINI, Elija, 216). So auch Hengel: Unter den Zeloten bildete „das große Vorbild wohl der Eifer eines Pinehas und Elia, von ihnen her erhielt die neue Bewegung wahrscheinlich den Ehrennamen ‚die Eiferer‘“ (HENGEL, Zeloten, 384).

952 Vgl. DU TOIT, Der abwesende Herr, 355.

Gesetze eingeschränkt habe.“ Die Motivparallelen (Elia, Mose, Tag des Herrn und evt. Horeb als Berg der göttlichen Begegnung) legen eine intertextuelle Bezugnahme nahe. Dabei lässt sich die eschatologische Bedeutung des Elija und des Mose aus Mal 3,22–24 durch die Verknüpfung mit der Paraphrase „großer und prächtiger Tag des Herrn“, welches eine Umschreibung für das letzte endzeitliche Gericht ist, gut nachweisen.<sup>953</sup> Ein weiteres Argument für diese Deutung ergibt sich daraus, dass Mal 3,22f. im unmittelbaren Kontext der Verklärungsszene aufgenommen wird (vgl. Mk 9,11–13). Darüber hinaus zeigt sich, dass das Malachibuch für das MkEv überhaupt ein wichtiger Bezugspunkt ist. So wird dem schriftkundigen Leser schon im Prolog, also an einer exklusiven Stelle, ein Mischzitat präsentiert, in dem auf Mal 3,1 angespielt wird (vgl. Mk 1,2).<sup>954</sup> Die zusammengetragenen Indizien sprechen dafür, das Auftreten des Elija in der Verklärungssperikope mit dem Bezug auf Mal 3,22f. in Verbindung zu bringen. Mit der Anspielung auf Elija verbindet Richard Hays zwei zentrale Aussagen: „Thus, for Mark the appearance of this rough prophet in the wilderness is, first of all, a sign of God’s approaching judgment. Furthermore, the allusion to Malachi 3 suggests a critique of the temple establishment in Jerusalem, which stands in need of purification to present righteous offerings – a foreshadowing of things to come in Mark’s narrative (see especially Mark 11,12–25; 13,1–2). Any reader who hears the echo

953 Die Vorstellung des endzeitlichen Auftretens des Elija und des Mose liegt wohl auch dem Bild von den zwei Ölbäumen (δύο ἐλαίαι) und den zwei Leuchtern (δύο λυχνίαι) in Offb 11,4 zu Grunde (vgl. COLLINS, *Scepter and Star*, ). Zur endzeitlichen Rolle des Mose siehe: JEREMIAS, Art: Μωυσης, 865; hinzuweisen ist hier besonders auf das Zeugnis des Flavius Josephus (*Ant* XX, 97–99; *Bell* II, 259). Für Elija lässt sich seit dem 2./3. Jh. n. Chr. die Vorstellung, dass der Messias durch Elija in sein Amt ernannt wird, nachweisen (vgl. Justin, *dial.* 8,4; 49,1). Verbreiteter ist allerdings die Vorstellung eines gleichzeitigen Wirkens (TPsJ Ex 40,9–11; TPsJ Drn 30,4; TThr MS Urbinati 4,22; bSan 98a; MTeh 3,6; 43,3). Im 3. Jh. n. Chr. ist die Vorläuferrolle des Elija von jüdischer Seite belegt (bEruv 43,a,b.) (vgl. MAJOROS-DANOWSKI, *Elija*, 99f.). zur Diskussion siehe: WYPALDO, *Verklärung*, 400–405. Zur endzeitlichen Rolle des Elija und des Mose siehe auch: COLLINS, *Scepter and Star*, 122–148.

954 Dies bedeutet auch, dass Johannes der Täufer schon zu Beginn in die Endzeit eingeordnet wird: „Die Zitatkombination deutet das folgende Geschehen bzw. definiert die handelnden Personen. Mittels der Typologie des Elija redivivus wird der Täufer zum Vorläufer gemacht und der Horizont des Eschatons aufgerufen“ (STOWASSER, „Mein Gott“, 164).

of Malachi in this opening citation will understand that Mark is warning that the fire of God's purifying judgment is at hand"<sup>955</sup>.

- d. Adrian Wypadlo stellt einen weiteren Lösungsansatz vor, den er mit „Elija als Topos des Leidens“<sup>956</sup> überschreibt. Neue Impulse zum Verständnis liefert er besonders in Bezug auf das Auftreten Elias. Das Erscheinen des Mose interpretiert Wypadlo im Wesentlichen als intertextuelle Markierung, in welcher die Verkörperungspenikope sowohl mit Ex 24 als auch mit Ex 34 verbunden wird. Für die Figur des Elija verweist Wypadlo darauf, dass Elija über das gesamte MkEv namentlich oder in Anspielung auftritt (vgl. Mk 1,6f.; 6,15; 8,28; 9,4f.11–13; 15,34–36). Auf der Makroebene lässt sich somit ein besonderes Interesse des Evangelisten an der Figur des Elija wahrnehmen. Elija wird dabei im MkEv mit Johannes dem Täufer gleichgesetzt: eine „Annäherung des Täufers an die Gestalt Elias“<sup>957</sup> findet schon im Prolog (Mk 1,6f.) statt. Besonders die Beschreibung der Kleidung des Johannes, die 1Kön 1,8 wörtlich aufnimmt (*καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώην ὑπερβατίνην περὶ τὴν ὄσφυν αὐτοῦ*) verweist auf das Erscheinungsbild Elias (*καὶ εἶπον πρὸς αὐτόν ἀνὴρ δασύς καὶ ζώην ὑπερβατίνην περιεζωσμένος τὴν ὄσφυν αὐτοῦ καὶ εἶπεν Ἡλίου ὁ Θεοβίτης οὗτός ἐστιν*). Daneben lassen sich Parallelen in der Johanneserzählung zur Elijanarration erkennen:<sup>958</sup> So entspricht die Kritik des Johannes am König Herodes (Mk 6,18) der Kritik Elias am König Ahasja (2Kön 1,3f.6). Ferner hat die Verhaftung von Johannes (Mk 1,14; 6,17) eine Entsprechung zum Versuch der Verhaftung Elias (2Kön 1,9–14). In Mk 9,13 bietet der Evangelist einen weiteren Hinweis auf die Identifikation des Johannes als wiedergekommenen Elija: Auf die Frage nach der eschatologischen Erscheinung des Elija (Mk 9,11) antwortet Jesus, dass dieser schon gekommen sei und verweist gleichzeitig auf dessen Leidensweg (Mk 9,13).

955 HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*, 21f.

956 WYPADLO, *Verklärung*, 412–440.

957 WYPADLO, *Verklärung*, 175. Die Identifikation Elias ist kein einmaliges Phänomen. Parallelen finden sich beispielsweise bei Simeon Makkabäus, der in Anspielung auf Elija dargestellt wird (vgl. 1Makk 13,3–5). Im Targum Pseudo-Jonatan wird Johannes Hyrkanus mit Elija identifiziert (TPsJ Dtn 33,11). Ferner zeichnet Josephus Choni den Kreiszieher mit Zügen des Propheten (Ant XIV 2,1).

958 Vgl. MAJOROS-DANOWSKI, *Elija*, 148; vgl. PELLEGRINI, *Elija*, 280f.



Die angedeutete Identifikation des Johannes mit Elija aus dem Prolog wird aufgenommen und so das Wirken und Leiden Johannes des Täuflers mit der Figur des wiedergekommenen Elija gedeutet.<sup>959</sup> Johannes nimmt dabei als Vorläufer bzw. Wegbereiter Jesu (vgl. Mk 1,7f.) die eschatologische Funktion des Elija (vgl. Mal 3,23) wahr.<sup>960</sup> Wypadlo erkennt dabei, dass Elija nicht nur über das Schicksal Johannes des Täuflers mit dem Thema „Leid“ in Zusammenhang gebracht wird. Vielmehr scheint es eine prinzipielle Intention des Evangelisten zu sein, die Figur Elija mit dem Thema „Leid“ zu konnotieren (vgl. Mk 6,14–16; 9,11–13; 15,34–36). Von dieser Wahrnehmung ausgehend schlägt Wypad-

959 Vgl. WYPALDO, Verklärung, 176. Die Identifikation Johannes des Täuflers mit Elija wird auch durch den Aufbau des MkEv unterstützt: So werden entweder Johannes oder Elija den „christologischen Gipfelpunkten des MkEv (Mk 1,11; Mk 9,7; Mk 15,39)“ (WYPADLO, Verklärung, 173) zugeordnet; zur Elija-Typologie siehe auch BREYTENBACH, Mark's Son of God, 45f. Wie nachdrücklich der Evangelist dieses Schema verfolgt, wird an der Kreuzigungsszene deutlich, in welcher ein phonologisches Missverständnis (ελωι ελωι) als Brücke zur Elijafigur dient (vgl. WYPALDO, Verklärung, 184–187). Hengel verweist dagegen auf einen möglichen historischen Kern: „Sie [der aramäische Gebetsruf und die Deutung auf Elija] sind jedoch alte Überlieferung und gehen auf die früheste palästinische Gemeinde zurück. Es gibt unseres Erachtens keinen vernünftigen Grund, an ihrer Geschichtlichkeit zu zweifeln“ (HENGEL, Jesus und das Judentum, 617). Für Stowasser dagegen hat der Ruf nach Elija sowohl eine christologische als auch eine paradigmatische Funktion: „Denn das Verlassensein von Seiten Gottes im Sterberuf wird anschließend dadurch in Szene gesetzt, dass Gott Elija nicht als Retter schickt“ (STOWASSER, „Mein Gott“, 184). Weiter schreibt Stowasser: Jesus „hält an Gott fest, wo alles gegen diesen Gott spricht, und eröffnet der mk Gemeinde nicht nur eine veränderte christologische Perspektive, sondern bietet ihr auch ein Beispiel“ (STOWASSER, „Mein Gott“, 185).

960 Die Frage, warum der Evangelist Johannes den Täufer mit Elija identifiziert, kann aus dem Zusammenwirken einer historischen und einer hermeneutischen Beweisführung beantwortet werden: In der historischen Beweisführung ist „die Erzählung von Johannes notwendig, weil vieles in der Geschichte Jesu an die Gestalt des Täuflers anknüpfe. [...] Hier dominiert das historische Schema: Die Geschichte sie der Grund für die Erzählung über Johannes“ (PELLEGRINI, Elija, 229). Verschmolzen mit der historischen Beweisführung ist die hermeneutische Perspektive, in welcher Johannes der Täufer mit dem eschatologischen Elija identifiziert wird, da in „der damaligen Enzyklopädie [...] das Schema existiert [hat], dass Elija vor dem Messias wiederkommen werde, ‚um alles wiederherzustellen‘. Dementsprechend wolle der MA dieses Schema auf Jesus anwenden, weil dieser der Herr ist [...]. Dafür sei es notwendig, Johannes als ‚Elija‘ zu interpretieren.“ (PELLEGRINI, Elija, 230). Johannes übernimmt damit die Funktion, „die schriftgemäße ‚Lücke‘ von Elija zu füllen und Jesus dem kulturellen Code anzupassen und somit Jesus selbst zu legitimieren.“ (PELLEGRINI, Elija, 230).



lo vor, „dass der im MkEv offensichtliche Konnex ‚Elija-Leiden‘ zur redaktionellen Einfügung des Thesbiters in die Verklärungsüberlieferung geführt hat“<sup>961</sup>. Die Intention des Evangelisten wäre dabei „die Abwehr einer einseitigen  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -christologischen Interpretation der Verklärungsparikope [...], da die von ihm rezipierte, nach Maßgaben von Ex 24/34 LXX konstruierte christologische Legitimationsgeschichte keine Spur des Topos ‚Leiden‘ enthielt, an dem der Mk-Evangelist jedoch bekanntlich großes Interesse hat“<sup>962</sup>. Korrigierend zur Deutung, die Wypadlo vorschlägt, muss an dieser Stelle aber beachtet werden, dass das Thema „Leid“ in Mk 9,2–8 außer über die Figur des Elija keinen Anhaltspunkt hat, sondern wird erst im sich anschließenden Gespräch (Mk 9,11–13) aufgenommen. Die herrschaftlichen Züge von Mk 9,2–8 sollten daher nicht zu schnell überdeckt werden. Die narrative Struktur von Mk 9,2–13 weist m. E. eher auf ein Nebeneinander der Themen „Herrschaft“ (V. 2–8) und „Leid“ (V. 11–13) hin, welche beide über die Figur des Elija zusammengehalten werden. In diesem Nebeneinander entspricht die Figur des Elija der Darstellung des Menschensohnes, in seiner Herrschaft und seinem Leiden.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass der Lösungsansatz Elija und Mose als Repräsentanten der himmlischen Welt (a) zu deuten, zu willkürlich erscheint. Dabei ist vor allem auf das Fehlen Henochs, „der bestbekannte zum Himmel Entrückte“<sup>963</sup>, hinzuweisen. Die typologische Deutung (b), in welcher Mose für das Gesetz und Elija für die Propheten steht, hat das Problem, dass zwar Mose in der Tradition deutlich mit dem Gesetz in Verbindung gebracht wird, Elija als Stellvertreter der Propheten aber nicht belegt ist. Die eschatologische Deutung (c) stützt sich auf den Schriftbezug in Mal 3,22–24, in welchem Elija und Mose eine endzeitliche Rolle zugesagt wird. Da auf diesen Schriftbezug auch im näheren Kontext der Verklärungsparikope angespielt wird (vgl. Mk 9,11–13), ist diese Deutung plausibel. Der vierte Lösungsansatz (d), den Wypadlo vorschlägt, konzentriert sich auf die Figur des Elija. Dieser

961 WYPALDO, Verklärung, 412.

962 WYPALDO, Verklärung, 413f.; vgl. auch: „Ist diese Deutung richtig, so wäre die Integration der Erzählfigur ‚Elija‘ als Rezeptionssignal zu werten, die Transfigurationsnarration nicht einseitig herrlichkeitschristologisch zu deuten und das Passionskerygma letztlich als irrelevant aufzufassen“ (WYPALDO, Verklärung, 414).

963 PELLEGRINI, Elija, 305.

wird im MkEv mit der Figur Johannes des Täufers identifiziert.<sup>964</sup> Das Thema „Leiden“ verbindet der Evangelist mit der Johannesfigur und schwingt somit auch in der Erscheinung des Elija mit. Wichtig ist dabei, dass die Ablehnung der Menschen gegenüber Johannes dem Täufer das Leid erzeugt und somit das Leid zwar die Folge, aber nicht die Ursache darstellt. Thematisch wird dies im Gleichnis von den bösen Weinbergspächtern (Mk 12,1–12) verarbeitet und dort generalisiert: Die Gottgesandten erfahren Ablehnung und in der Folge Leiden. Der Konnex zwischen Leiden und Gottgesandten ist damit ein Grundmotiv des Markusevangeliums, welches sich auch in der Person des Elija niederschlägt. Zu beachten ist aber, dass in der Verklärungserikope (Mk 9,2–8) selbst das Thema Leid keine Rolle spielt, sondern hier eher herrschaftliche Motive die Szene bestimmen. Dies könnte darauf hinweisen, dass der Evangelist in der Gestaltung der Verklärungserikope das Nebeneinander von „Hoheit“ und „Leid“ im Blick hatte, wodurch er diese in Anspielung an die Darstellung Jesu, in seiner Hoheit (vgl. Mk 1–8) und in seinem Leiden (vgl. Mk 8–16) gestaltete.

Dass die Figuren Mose und Elija in der Verklärungserikope auftreten, lässt sich somit wesentlich aus dem Schriftbezug zu Mal 3,22–24 deuten. Gleichzeitig bindet der Autor des Markusevangeliums die Elija-Figur durch die Identifikation mit Johannes dem Täufer eng an das Thema des Leidens. Zwar wird das Leiden in der Verklärungserikope selbst nicht thematisiert – hier stehen herrschaftliche Motive im Mittelpunkt –, schwingt aber als Grundton mit.

Mk 9,5 schildert die Reaktion des Petrus auf die Verklärungserfahrung. Petrus schlägt vor, drei Hütten zu bauen (ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεὶ μίαν καὶ Ἡλίᾳ μίαν). Als Begründung wird ihm καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὡδε εἶναι in den Mund gelegt. Den Vorschlag richtet Petrus an Jesus, den er mit Rabbi anredet: Der Titel ῥαββί erscheint „angesichts der Tatsache, dass es sich um eine Epiphanieerzählung handelt, als eine defizitäre Betitelung Jesu“<sup>965</sup>. Der Evangelist kommentiert in V.6a den Petrusvorschlag als unangemessen (οὐ γὰρ ἤδει τί ἀποκριθῆι,) und führt ihn in V.6b auf die Furcht zurück (ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο). Die Pluralform zeigt dabei, dass Petrus zwar als Sprecher auftritt, aber pars pro toto für die anwesenden Jünger steht.

964 Die Frage, in welcher Art der Autor des Markusevangeliums sich die Identifikation konkret vorgestellt hat, ist schwierig zu beantworten. Von Johannes dem Täufer wird nicht berichtet, dass er aus dem Himmel gekommen sei. Vorzustellen ist daher wohl eher eine Art Geistbegabung in Analogie zu Elisa (vgl. 2Kön 2,12–15).

965 WYPALDO, Verklärung, 198f.

Für Christian Rose verbirgt sich hinter dem Zeltbauprojekt des Petrus der Wunsch nach Dauerhaftigkeit.<sup>966</sup> Dafür könnte die Begründung (καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὡδε εἶναι) als Ausdruck des Wohlbefindens sprechen. „Die Intention des Petrus wäre es folglich, durch den vorgeschlagenen Zeltbau den Ort der Epiphanie – bildlich gesprochen – in einen ‚Kultort‘ zu verwandeln und die himmlische Herrlichkeit auf Erden gleichsam ‚festhalten‘ zu wollen.“<sup>967</sup> Der Wunsch des Petrus, die Situation dauerhaft festhalten zu wollen, impliziert letztlich ein Ausweichen des (notwendigen) Leidens Jesu. Dies hat eine strukturelle Analogie zu Mk 8,29–33: In Mk 8,31 wird das Petrusbekenntnis (Mk 8,29) mit der Leidensthematik ergänzt. Dies ruft den Protest des Petrus hervor (Mk 8,32), der von Jesus zurückgewiesen wird. Die Verklärungssperikope hätte so eine analoge Struktur:<sup>968</sup> Der Darstellung der Herrlichkeit Jesu folgt der Versuch Petri, diese zu konservieren; eine für das MkEv „theologische Unmöglichkeit [...], da erst angesichts des Kreuzes, dem ‚Ort der vollen Epiphanie des Gottessohnes‘, die christologische Kernfrage nach der Identität des Jesus von Nazaret einer Antwort zugeführt wird.“<sup>969</sup> Der Vorschlag des Petrus steht damit gegen die Notwendigkeit des Leidens Jesu. Mk 9,5f. dient somit auch der Darstellung Jesu als des leidenden Menschensohnes. Diese Deutung wird durch das Menschensohnwort (Mk 9,12) im kontextuellen Umfeld unterstützt.<sup>970</sup>

Ein weiterer Deutungsaspekt von V.5f. ergibt sich aus der intertextuellen Beziehung von Mk 9,2–8 zur Mosetradition. Der Vorschlag Zelte zu bauen, könnte auf das Zeltmotiv der Exodustradition verweisen. Die

966 ROSE, *Theologie*, 213.

967 WYPALDO, *Verklärung*, 201. Wypaldo fügt allerdings an: „Die entscheidende Schwachstelle dieser Deutung ist aber die Tatsache, dass das Unverständnis in der Reaktion des Petrus gerade in der – einer Epiphanieszene typischen – Furcht gesehen wird. Es bedeutet in erzähllogischer Hinsicht doch eine arge Zumutung, annehmen zu wollen, dass Petrus eine als erschreckend empfundene Situation verlängern wollte“ (WYPALDO, *Verklärung*, 202). Wypaldo schlägt für καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὡδε εἶναι daher eine weitere Deutung vor: „Petrus wolle zum Ausdruck bringen, dass die Anwesenheit der Jünger gut für die drei himmlischen Personen, weniger jedoch für die Jünger selbst sei“ (WYPALDO, *Verklärung*, 202f.).

968 Vgl. WYPALDO, *Verklärung*, 208.

969 WYPALDO, *Verklärung*, 205f.

970 Vgl. dazu Pesch: „Dieser Vorschlag ist in doppelter Weise nicht situationsgerecht: Jesus ist nur proleptisch verwandelt und muss den Weg durch das Leiden (V.12) zur Auferstehung (V.9) noch gehen [...]; Mose und Elija sind nur erschienen, nicht ins Erdenleben zurückgekehrt: Elija war vielmehr schon da (V.13). Gesagt ist also: Für Jesus kommt ein dauerndes Wohnen in himmlischen Glanz noch nicht, für Mose und Elija ein Wohnen auf der Erde nicht mehr in Frage.“ (PESCH, *Markusevangelium II*, 75f.).

Wendung τρία σκηναί, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἠλίε μίαν würde dabei den intertextuellen Bezug zu Ex 33,7–12 und Ex 34,34f. markieren. David du Toit deutet die Reaktion des Petrus daher folgendermaßen: „Er [Petrus: SZ] antizipiert also geradezu das Erscheinen Gottes in der Wolke wie einst in der Wüste und macht dementsprechend den durchaus vernünftigen Vorschlag, jedem der Propheten in Form einer Neuauflage des Zeltes der Begegnung von Ex 33 bzw. Ex 34,34f. einen geeigneten Ort der künftigen Vermittlung bereitzustellen.“<sup>971</sup>

Ein weiterer Interpretationshorizont ergibt sich über die im Frühjudentum verbreitete Vorstellung der „Wohnung der Gerechten“, wie sie im äthHen 39,4–8 belegt ist:

<sup>4</sup> „Und ich sah dort eine andere Vision: die Wohnungen der Heiligen und die Ruheorte der Gerechten.

<sup>5</sup> Hier sahen meine Augen ihre Wohnungen bei den Engeln seiner Gerechtigkeit und ihre Ruheorte bei den Heiligen, und sie baten, flehten und beteten für die Menschenkinder, und Gerechtigkeit floss wie Wasser vor ihnen und Barmherzigkeit wie Tau auf der Erde. So ist es unter ihnen für immer und ewig.

<sup>6</sup> Und an jenem Ort sahen meine Augen den Erwählten, der Gerechtigkeit und der Treue; und Gerechtigkeit wird in seinen Tagen walten, und die Gerechten und Auserwählten werden zahllos vor ihm sein für immer und ewig.

<sup>7</sup> Und ich sah ihre Wohnung unter den Fittichen des Herrn der Geister, und alle Gerechten und Auserwählten waren vor ihm stark wie der Schein des Feuers, und ihr Mund war voll von Lob, und ihre Lippen priesen den Namen des Herrn der Geister; und die Gerechtigkeit und das Recht nehmen vor ihm kein Ende.

<sup>8</sup> Dort wünschte ich zu wohnen, und mein Geist verlangte nach jener Wohnung [...].“ (äthHen 39,4–8)<sup>972</sup>

In diesem Text kommt die Hoffnung zum Ausdruck, dass die Gerechten bei Gott eine endzeitliche Wohnung finden werden. Dieser Ort ist bestimmt von Ruhe (äthHen 39,4), Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (äthHen 39,5). Vorbehalten ist dieser Ort denen, die erwählt und gerecht sind (äthHen 39,7). Ein Sehnsuchtsort, wie es in äthHen 39,8 zum Ausdruck kommt. Dabei ist dieser Ort auch der Ort des „Erwählten, der Gerechtigkeit und Treue“ (äthHen 39,6), der von der Schar der Erwählten zu unterscheiden ist (vgl. äthHen 40,5). Wichtig ist, dass von diesem Ort in einer Vision gesprochen wird, die auf Zukünftiges hinweist. Liest

971 Du Toit, *Der abwesende Herr*, 359.

972 Übersetzung nach: UHLIG, *äthiopisches Henochbuch*, 578f.

man die Verklärungsperikope vor diesem Hintergrund, so könnte dies bedeuten, dass dem Petrusvorschlag das Missverständnis zu Grunde liegen könnte, dass das Reich Gottes endgültig schon angebrochen sei.<sup>973</sup> Die Funktion von Mk 9,5f. liege dann in der Korrektur einer falschen eschatologischen Vorstellung, die das Reich Gottes abschließend in der Gegenwart (in der Erzählzeit) bzw. Vergangenheit (aus Sicht des Evangelisten) verortet.

Wichtig für das Verständnis von Mk 9,5–8 ist, dass die Verklärungsperikope der Identifikation Jesu als Gottessohn dient. Die Frage nach dessen Verhältnis zu Elija und Mose ist dabei ein Kernthema. Davon ausgehend legt sich auch für V.5f. eine christologische Deutung nahe: Der Evangelist zeichnet Jesus in der Verklärungsperikope in Überbietung zu Elija und Mose. Im Vorschlag des Petrus aber wird diese Überbietung aufgehoben und Jesus mit Elija und Mose auf eine Stufe gestellt (σοὺ μίαν καὶ Μωϋσεὶ μίαν καὶ Ἠλίᾳ μίαν). V.6 wäre somit als Kritik an einer Gleichstellung Jesu mit Elija und Mose zu werten: „Im Falle einer Errichtung dreier σκηναὶ käme es zu einem auf gleicher Stufe anzusiedelnden Leben und Lehren dreier voneinander unabhängiger Himmelsbewohner, was für das MkEv als eine theologische Unmöglichkeit zu erachten ist.“<sup>974</sup> Der Petrusvorschlag und dessen Verwerfung haben somit die Funktion, Jesus in Abgrenzung zu Elija und Mose darzustellen. In dieser Dynamik könnte auch V.8b (εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν) eine christologische Bedeutung entfalten: Jesus ist nicht nur Elija und Mose übergeordnet, sondern er ist der einzige.<sup>975</sup>

Mit καὶ ἐγένετο in V.7 wird ein Neueinsatz markiert. Die V.7f. berichten von der Identifizierung Jesu als Sohn Gottes und dem plötzlichen Ende der Epiphanie (V.8). Durch das Motiv der Stimme, die aus der Wolke spricht, zeigt der Evangelist an, dass Gott als Akteur auftritt. V.7b (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ) ist eine Akklamation Jesu, welche Jesus von Elija und Mose abgrenzt und heraushebt.<sup>976</sup> Dadurch dass der Evangelist diese Gott in den Mund legt (nicht ande-

973 Vgl. ÖHLER, Verklärung, 209.

974 WYPALDO, Verklärung, 33; vgl. ROSE: „Wenn die Interpretation stimmt, dass der Verklärte durch das Gespräch mit Elia und Mose als Angehöriger der himmlischen Welt gezeichnet werden soll, er als Sohn Gottes aber gleichzeitig den sonstigen Himmelsbewohnern übergeordnet ist, ist auch deutlich, warum der Vorschlag des Petrus unangemessen ist. Weil einer von den Dreien der Sohn Gottes ist, können sie nicht Bewohner von τρεῖς σκηναὶ gleicher Art sein.“ (ROSE, Theologie, 213f.); vgl. PELLEGRINI, Elija, 321f.

975 Vgl. WYPALDO, Verklärung, 205.

976 Vgl. ROSE, Theologie, 215.

res kann die Motivverknüpfung Wolke-Stimme bedeuten),<sup>977</sup> sichert er diese autoritativ ab. Die Identität Jesu wird so von „höchstmöglicher Autorität endgültig geklärt“<sup>978</sup>. Insofern kann V.7 als „Höhepunkt“ der Verklärungsperikope bezeichnet werden.<sup>979</sup> Die Information, dass Jesus der Sohn Gottes ist, wurde den Lesern/Hörern des MkEv dabei schon in Mk 1,11 präsentiert. Es findet hier insofern ein Erkenntnisfortschritt statt, als dass Jesus auch in seinem Leidensweg von Gott bestätigt wird: „Auch der ins Leiden gehende Jesus ist der Sohn Gottes.“<sup>980</sup>

Die Akklamation spielt intratextuell auf die Tauferezählung (vgl. Mk 1,11) und auf das Bekenntnis des Hauptmanns am Kreuz (vgl. Mk 15,39) an. Besonders die wörtliche Entsprechung zwischen Mk 1,11 (σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα) und Mk 9,7 (οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ) ist auffällig. Die Unterschiede erklären sich durch die unterschiedlichen Adressaten in der Erzählwelt: Das Wort in Mk 1,11 richtet sich ausschließlich an Jesus. Dagegen werden in Mk 9,7 die Jünger angesprochen. In der Erzähllogik des MkEv ist Mk 1,11 somit auf Jesus bezogen. Dagegen ist die Verklärungserzählung eine Akklamation Jesu durch Gott selbst und richtet sich an Petrus, Jakobus und Johannes.<sup>981</sup> Diese in Mk 9,7 an die drei Jünger gerichtete Identifikation Jesu als den Sohn Gottes wird im Mund des Hauptmanns am Kreuz (Mk 15,39) einer breiten Öffentlichkeit präsentiert, allerdings in einem unvollständigen Verständnis (ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν).<sup>982</sup>

Der Akklamation in Mk 9,7 folgt die Anweisung ἀκούετε αὐτοῦ. D. h. nicht „die Errichtung dreier gleichberechtigt nebeneinander stehenden

977 In der Taufperikope fehlt das Wolkenmotiv. Die Stimme Gottes kommt aus dem Himmel (φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν), d. h. dass dieses für die Identifizierung Gottes entbehrlich ist. Dass es in der Verklärungsperikope aufgenommen wurde, könnte daher auch erzähllogisch motiviert sein: „Schließlich werden Elia und Mose mit der Wolke wieder zurück in den Himmel genommen [...]. Offensichtlich sind die beiden Gesprächspartner Jesu mit der Wolke zurückgekehrt, wobei hier die Vorstellung der Wolke als Himmelsgefährt sichtlich mitschwingt.“ (ÖHLER, Verklärung, 211).

978 DU TOIT, Der abwesende Herr, 346. Eine umfassende Analyse der Bezüge zwischen der Tauferezählung und der Verklärungsperikope kann hier nicht geleistet werden; siehe dazu: WYPALDO, Verklärung, 58–74.

979 DU TOIT, Der abwesende Herr, 344.

980 WYPALDO, Verklärung, 68.

981 Vgl. ROSE, Theologie, 210.

982 Vgl. Theißen/Merz: „Die Leser sollen sich neben den Hauptmann stellen und sein Bekenntnis – erweitert um die Überzeugung von der Auferstehung Jesu – nachsprechen“ (THEISSEN/MERZ, historischer Jesus, 397).

Zelte ist die adäquate Reaktion auf die auf dem Berg geschauten Phänomene (vgl. 9,9: ἃ εἶδον), sondern der Gehorsam gegenüber den Worten Jesu allein (vgl. 9,7d).<sup>983</sup> Akklamation und Anweisung sind eng aufeinander bezogen. Die Anweisung ergibt sich als Konsequenz aus der Akklamation, was umgekehrt heißt, dass die Akklamation die Begründung für die Anweisung ist.<sup>984</sup> Die in Mk 9,2–8 dargestellte Exklusivität Jesus unterstreicht dabei die Lehrautorität Jesu. Er ist die „einzige endzeitliche vermittelnde Instanz“<sup>985</sup>. Die Akklamation autorisiert damit eine Vermittlungsdidaktik, deren Zentrum überlieferte Jesusworte sind. Das Kriterium für eine „wahren Lehre“ ist damit Jesus<sup>986</sup>; natürlich in einem dem Evangelisten überlieferten und rekonstruierten Bild.

In V.8 wird das plötzliche (ἐξάπιννα) Ende der Erscheinungserzählung berichtet. Dies hat Analogien zu anderen Epiphanieerzählungen und stellt daher keine Besonderheit dar.<sup>987</sup> Ausdrücklich weist der Evangelist darauf hin, dass Jesus allein zurückbleibt (περιβλεψάμενοι οὐκέτι οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν). Die unmittelbare Nähe zur Akklamation Jesu durch Gott legt es nahe, auch diese Aussage christologisch zu deuten: „Wenn Jesus nun alleine vor ihnen steht, so soll das anzeigen, dass er auch allein die entscheidende Person ist. Niemand war mehr bei ihm, d. h. er hat seine Autorität nicht aufgrund der Gesellschaft von Mose und Elia, sondern allein aufgrund seiner Stellung als Sohn Gottes.“<sup>988</sup>

983 WYPALDO, Verklärung, 196; dass sich ἀκούετε αὐτοῦ dabei nicht nur auf den Vorschlag des Petrus in V.7 bezieht, so verstanden als Entscheidungsmodus für die Umsetzung des Hüttenbaus, sondern einen allgemeingültigen Charakter hat, wird durch den angezeigten Neueinsatz (καὶ ἐγένετο) und dadurch, dass das Hütten Thema nicht wieder aufgenommen wird, deutlich.

984 Vgl. WYPALDO, Verklärung, 66.

985 DU TOIT, Der abwesende Herr, 360f.; vgl. Pesch: „Jesus, nicht Mose und nicht (der wiedergekommene) Elia ist die entscheidende Heilsgestalt, der Sohn Gottes“ (PESCH, Markusevangelium II, 77).

986 Vgl. Du Toit: „Im Klartext bedeutet das, dass Jesus als der endzeitliche, geistgesalbte Bote Gottes – der zwar wie Mose ist, ihn aber zugleich übertrifft – die alleinige Lehrautorität innehat. Das bedeutet nicht nur, dass in Fragen der Gesetzesauslegung die Deutungskompetenz bei ihm liegt, d. h. dass im Falle eines das mosaische Gesetz betreffenden Konflikts auf ihn zu hören ist, sondern auch, dass im Konfliktfall mit dem Gesetz selbst nicht auf Mose, sondern auf ihn gehört werden muss“ (DU TOIT, Der abwesende Herr, 364f.). Vgl. Wypadlo: „Zielsetzung des Textes ist es, dem Rezipienten in narrativer Weise die wahre Bedeutung Jesu, des Sohnes Gottes, des entscheidenden Interpreten der Mosetora, auf den unbedingt zu hören ist, nahezubringen“ (WYPALDO, Verklärung, 37).

987 Vgl. ÖHLER, Verklärung, 215.

988 ÖHLER, Verklärung, 215.



9.2.6.2 Die Vision vom Menschensohn (Dan 7,9–13) in ihrem  
intertextuellen Bezug

Bisher hat in der Deutung der Verklärungsperikope der intertextuelle Bezug zum Danielbuch wenig Berücksichtigung gefunden. Liest man die Erzählung von der Verklärung Jesu vor dem Hintergrund des Danielbuches, so gerät die Verwandlung der Gewänder Jesu (Mk 9,3) als intertextuelle Spur in den Blick. Diese hat mit dem Motiv des weißen Kleides Parallelen zu Dan 7,9 in dem Motiv des weißen Kleides.<sup>989</sup>

Stellt man beide Texte nebeneinander, so ergeben sich signifikante Parallelen:

Dan 7,9	Mk 9,3
Ich schaute, bis Throne aufgestellt wurden; und ein Alter an Tagen saß da, er hatte einen Umhang (Dan <sup>LXX</sup> : ἔχων περιβολήν; Dan <sup>MT</sup> : לְבוּשָׁה) wie Schnee, und das Haar seines Hauptes (war) wie reine Wolle; der Thron war wie eine voranschreitende Feuerflamme.	und seine Gewänder wurden strahlend weiß, wie sie kein Bleicher auf der Erde weiß machen kann. (καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι)

Auffällig ist die Parallelität in der Verwendung des Motives „weißes Gewand“. Allerdings weicht das verwendete Vokabular, wenn man die griechische Übersetzung des Danielbuches zur Grundlage nimmt, voneinander ab. So schreibt Dan<sup>LXX</sup> 7,9 von einem Gewand (περιβολή). Der Evangelist dagegen von Kleidern (τὰ ἱμάτια).<sup>990</sup> Nimmt man aber die hebräische Version des Danielbuches als Intertext an, so wäre eine wörtliche Entsprechung möglich, denn das in Dan<sup>MT</sup> verwendete לְבוּשָׁה konnte im Griechischen neben περιβολή, auch mit τὰ ἱμάτια übersetzt werden (vgl. Jes 63,1; Ps 22,19; 102,27; Hiob 24,7 usw.).

Ein weiterer Unterschied stellt die Beschreibung der Gewänder dar: Im Danielbuch wird der Schnee als Vergleich herangezogen (ὥσεί χιόνα). Der Evangelist dagegen verstärkt das Weiß mit strahlend (λίαν) und verdeutlicht mit οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι dessen himmlische Qualität. Stellt Mk 13,3 tatsächlich eine intertex-

989 Dass die Verklärungsperikope einen intertextuellen Verweis auf das Danielbuch darstellt, erkennt auch Hays. Seine Ausführungen bleiben dabei allerdings eher allgemein (vgl. HAYS, Reading Backwards, 18f.).

990 Eine größere Nähe liegt dabei scheinbar zu Dan<sup>MT</sup> vor, denn das hier verwendete לְבוּשָׁה konnte im Griechischen neben περιβολή auch mit τὰ ἱμάτια übersetzt werden (vgl. Jes 63,1; Ps 22,19; 102,27; Hiob 24,7 usw.).



tuelle Spur dar, so beruht diese somit nicht auf der wörtlichen Aufnahme des Danielbuches. Wie ist dieser Befund zu deuten?

Hinzuweisen sei hier nochmals darauf, dass das Motiv des weißen Gewandes in der Apokalyptik oft zur Visualisierung himmlischer Gestalten verwendet wurde (vgl. neben Dan 7,9; Ez 9,11; äthHen 14,20; 50,1; 62,15f.; 71,1; syrApcBar 51,1–6; TestXII.Lev 8,2; ApkAbr 13,12; VitProph 21,2). Mk 9,3 steht somit in einer Traditionslinie. Die Parallelen zwischen dem Danielbuch und dem MkEv könnten somit motivgeschichtlicher Natur sein.

Ein intertextueller Bezug zum Danielbuch ergibt sich erst dadurch, dass weitere Faktoren hinzutreten: Zum einen verweist Markus innerhalb seines Evangeliums die Leser/Hörer eindeutig auf das Danielbuch als Referenztext. Die intertextuelle Spur ist somit gelegt und die Rezipienten in ihrer Lektüre auf das Danielbuch als Intertext sensibilisiert. Hinzukommt, dass die Narration von der Verklärung Jesu durch das onomastische Signal  $\acute{\omicron}$  υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in Mk 8,38 und Mk 9,9 faktisch gerahmt wird. Daneben tritt die Intention des Evangelisten Jesus als den Menschensohn zu identifizieren (Mk 2,10; 2,28; 8,31; 9,31; 10,33; 14,62 usw.). Dabei ist zu beachten, dass im Danielbuch das Motiv des Gewandes in direkter kontextueller Nähe zum „Menschensohn“ steht (Dan 7,9–14). Die Summe der Faktoren macht es m. E. unmöglich, das Danielbuch als Intertext für Mk 9,3 auszublenden. Dies legt den Schluss nahe, dass für die Interpretation von Mk 9,3 der intertextuelle Bezug zu Dan 7,13 nicht nur möglich, sondern naheliegend ist.

Hat aber Mk 9,3 einen intertextuellen Bezug zu Dan 7,9–14, so würde dies bedeuten, dass der Evangelist in der Verklärungsnarration Jesus mit göttlichen Merkmalen ausstattet (Dan 7,9). Es wurde schon darauf hingewiesen, dass es in der Rezeption des Danielbuches die Tendenz gab, den Menschensohn mit Gott gleichzusetzen, wodurch die Beschreibung in Dan 7,9 durchaus auch auf den Menschensohn übertragen werden konnte. Die Verklärungssperikope könnte somit die Funktion haben, Jesus mit dem Menschensohn zu identifizieren. Damit würde der Evangelist neben dem onomastischen Signal ( $\acute{\omicron}$  υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) und der narrativ entfaltenen göttlichen Würde Jesu (Mk 2,1–12; Mk 2,23–28) die Verklärung als weiteres Element zur Beschreibung Jesu als den Menschensohn aufrufen. Die auffällige Änderung in der Beschreibung des Gewandes, nämlich λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι (Mk 9,3) gegenüber dem danielischen ὡσεὶ χιόνα (Dan 7,9), könnte dem Interesse des Evangelisten geschuldet sein, das Gewand Jesu als unüberbietbar himmlisch darzustellen.

### 9.2.6.3 Das Schweigegebot (Mk 9,9f.)

Der Erzählung von der Verklärung schließen sich das Schweigegebot und ein sich daraus ergebendes Gespräch an. Das narrative Setting (καὶ καταβαίνοντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους) ruft anaphorisch V.2 auf und schafft so eine szenische Einheit.

In V.9 werden die Zeugen der Verklärung zum Schweigen aufgefordert (διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἅ εἶδον διηγήσωνται).<sup>991</sup> Das Verbot wird zeitlich begrenzt (εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ). Die Auferstehung des Menschensohnes setzt dem Schweigen ein Ende: „Erzählerisch bedeutet diese Strategie also, dass das Geheimhaltungsverbot die zeitweilige Suspendierung einer möglichen Wirkung dessen bewirkt, was in der Verklärungserzählung offenbar wurde, d. h. dass das in Mk 9,2–8 Offenbarte innerhalb der erzählten Welt bis zu dem von Mk 16,6 markierten Zeitpunkt keine Wirkung haben, sie aber ab Mk 16,6 entfalten kann“<sup>992</sup>. Durch die kontextuelle Verknüpfung der Verklärungssperikope mit dem Menschensohnwort klärt der Evangelist das Verhältnis der göttlichen Akklamationen ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός und ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, indem er so beide mit Jesus identifiziert. Gleichzeitig wird durch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [...] ἀναστῆ ein intratextueller Bezug zu Mk 8,31 in wörtlicher Entsprechung (δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου [...] ἀναστῆναι) hergestellt. Aus der Verknüpfung von Auferstehung und Verkündigung ergibt sich für die Le-

991 Das Schweigegebot ist ein Pfeiler der markinischen Konzeption des Messiasgeheimnisses. Dieses wurde durch Wrede entdeckt und in seinem Werk „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“ (1969) vorgestellt. Im Rahmen dieser Arbeit kann dieses nicht dargestellt werden. Siehe zur Diskussion: Gnilka, Markus I, 167–170; COLLINS, Mark, 170–172). Das Schweigegebot in Mk 9,9 hat christologischen Charakter: „Was die Jünger im voraus gesehen haben und erst nach dem Ereignis erzählen dürfen, ist die Auferstehungsherrlichkeit des Menschensohnes. Die zeitliche Limitierung des Schweigegebotes hängt also mit dem Inhalt der den Jüngern zuteil gewordenen Schau selbst zusammen. Das Leiden des Menschensohnes wird erst nach seiner Auferweckung begriffen“ (PESCH, Markusevangelium II, 77); vgl. auch die Ausführungen zum Schweigegebot durch Frenschkowski: „Jesus will verborgen bleiben, kann es aber nicht [...] – das Numen verrät sich, sein wahres Wesen schimmert immer wieder durch die Verborgenheit hindurch“ (FRENSCHKOWSKI, Offenbarung II, 211).

992 DU TOTT, Der abwesende Herr, 366. Ähnlich Hengel: „Solange sie [die Jünger; Anm. SZ] nicht Zeugen der Auferstehung des Menschen- und Gottessohnes geworden sind, können sie nicht wissen, was ‚Auferstehung aus den Toten‘ in Wirklichkeit bedeutet [...]. Durch Jesu Auferstehung wird ‚die Auferstehung von den Toten‘ lebendige Erfahrung der Jünger und ist nicht mehr nur schattenhaftes apokalyptisches Wissen“ (Hengel, Jesus und das Judentum, 519).

ser/Hörer des MkEv ein Erkenntnisgewinn gegenüber Mk 8,31: Der Evangelist verweist, da er von der Verklärung Jesu in Mk 9,2–8 berichtet hat, auf die in der Erzählwelt noch ausstehende Auferstehung voraus. Dies stellt gleichzeitig für die Leser/Hörer des MkEv ein Argument für die schon geschehene Auferstehung dar, da der Bericht der Verklärung eine Überlieferung bzw. ein Reden der Zeugen voraussetzt. Der Zusatz ἐκ νεκρῶν in Mk 9,9 konkretisiert die Auferstehung und deutet das Todes- bzw. Leidensthema an. Gleichzeitig dient ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι als Stichwortverknüpfung zu Mk 9,10, in welchem die Jünger nach der allgemeinen Auferstehung fragen (τί ἐστὶν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι). Dadurch wird ein neuer Gedankengang gegenüber der speziellen Auferstehung des Menschensohnes in V.9 angestoßen. Die Frage bleibt dabei ausdrücklich im Jüngerkreis (πρὸς ἑαυτοὺς συζητοῦντες). Eine konkrete Antwort erfährt sie nicht.

#### 9.2.6.4 *Elija und der Menschensohn (Mk 9,11–13)*

In V.11 fragen die Jünger Jesus nach Elija. Durch ἐπιρώτων schließt V.11 eng an die Frage nach der Auferstehung in V.10 an. Das nun folgende (ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἡλίαν δεῖ ἔλθειν πρῶτον;) zielt aber nur noch bedingt auf die Auferstehungsthematik. Der Bezugspunkt scheint daher eher der allgemeine theologische Topos der Eschatologie zu sein, zu welchem sowohl die Auferstehung der Toten als auch die Wiederkunft des Elija zu zählen ist.<sup>993</sup>

Die Jüngerfrage benennt die Schriftgelehrten (οἱ γραμματεῖς)<sup>994</sup> und eine mit ihnen verbundene Aussage (Ἡλίαν δεῖ ἔλθειν πρῶτον). Durch δεῖ wird (wie in Mk 8,31) angezeigt, dass das Kommen des Elija dem göttlichen Willen entspricht und gleichzeitig in der Schrift verankert ist. Dabei wird Mal<sup>LXX</sup> 3,22/Mal<sup>MT</sup> 3,23 wörtlich aufgenommen (καὶ ἰδοὺ

993 Vgl. Wypadlo: „Die Textfolge Mk 9,9–13 liest sich dagegen widerspruchsfrei dahingehend, dass nach Meinung der Jünger vor der Auferstehung – sei es nun die Auferstehung des Menschensohnes (V.9) oder die allgemeine Auferstehung (V.10) –, die als ein eschatologisches Ereignis begriffen wird, zuerst (πρῶτον) Elija kommen müsse, sodass sein Ausbleiben letztlich als massives Argument gegen die vom Mk-Evangelium vertretene Christologie gewertet werden müsse.“ (WYPADLO, Verklärung, 420).

994 Für Pesch ein Hinweis auf den literarischen Charakter der Frage: „Beachtlich ist, dass in der Jüngerfrage die Ankunft des Elija, die nach eschatologischem Fahrplan zuerst [...] erfolgen müsse, als Erwartung der Schriftgelehrten, nicht der Jünger selbst, also aus Distanz vorgestellt wird. Die Frage hat also deutlich literarischen Charakter; sie dient der Klärung des Leidensgeschicks des Menschensohnes, das ebenso schriftgemäß ist.“ (PESCH, Markusevangelium II, 78).

ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμῖν Ἡλιαν τὸν Θεοσβίτην πρὶν ἐλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ), wobei πρῶτον das πρὶν ersetzt. Durch die Identifizierung des Intertextes wird deutlich, worauf sich πρῶτον in Mk 9,11 beziehen muss, nämlich auf den Tag des Herrn (ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ). Diesem wird das Kommen Elias zeitlich vorangestellt.<sup>995</sup> Die Jüngerfrage nach dem Kommen Elias nimmt somit unter Schriftbezug auf Mal<sup>LXX</sup> 3,22/Mal<sup>MT</sup> 3,23 dessen unmittelbaren Bezug zur Endzeit in den Blick. Mit der Anspielung auf das Buch Maleachi verbindet sich noch eine weitere signifikante Aussage: In den alttestamentlichen Endzeitvorstellungen findet sich an zahlreichen Stellen die Idee eines nationalen Gegenübers von Israel und den Völkern (vgl. Sach 12,1–7: Scheitern der Völker an Jerusalem und Juda; Mich 4,11–13: Zion drischt die Völker; Ob 17–21: Israels Sieg über Edom; Jes 14,1–4a: aus dem Sklavenvolk Israel wird ein Herrschervolk). Dagegen konstruiert Mal 3,19–22 ein Gegenüber von „Gerechten“ und „Frevlern“. Indem der Evangelist gerade an diese Idee des Maleachibuches anknüpft, unterstreicht er seine endzeitliche Vorstellung, die sich gerade nicht an Nationen ausrichtet.<sup>996</sup> Diese gedankliche Linie lässt sich auch an weiteren Texten des Markusevangeliums erkennen (vgl. Mk 13,10.27).

V.12f. beschreibt die Reaktion Jesu auf die Jüngerfrage. Nach einer kurzen Einleitung (ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς) erfolgt die Antwort Jesu, die vor allem im Hinblick auf in Mk 9,7 ergangene Paränese (ἀκούετε αὐτοῦ) eine hohe Relevanz erhält. Dabei bestätigt Jesus zunächst durch Wiederholung der Aussage (Ἡλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον) die These der Schriftgelehrten und konkretisiert die Funktion des wiederkommenden Elija (ἀποκαθιστάνει πάντα). Intratextuell wird dabei auf die Figur des Johannes des Täufers angespielt, der so mit dem bereits gekommenen Elija identifiziert wird.

In einem zweiten Teil der Antwort (V.12b) aber wird neben die These des kommenden Elija die Ankündigung des Leidens des Menschensohnes gesetzt. Adrian Wypaldo deutet dies so: „Die Erwartung der γραμματεῖς wird somit um ein unerwartetes Glied [Leiden] erweitert, was zugleich die eschatologische Erwartung der Jünger radikal verändert.“<sup>997</sup> Dabei nimmt der Evangelist die Vorhersage des Leidens

995 Durch den näheren Zusammenhang des angespielten Prätextes lässt sich die Jüngerfrage um weitere Aspekte erhellen: Das endzeitliche Kommen Elias hat die Funktion, die Herzen wiederherzustellen (Mal 3,23a). Dies ist mit dem soteriologischen Ziel verbunden, eine rettende Grundordnung aufzurichten (μὴ ἔλθῃ καὶ πατάξῃ τὴν γῆν ἄρδην).

996 Vgl. DESSLER, Menschensohn, 89.

997 WYPALDO, Verklärung, 178.

aus Mk 8,31 auf.<sup>998</sup> Die Gegenüberstellung der Leidensaussagen von Mk 8,31 und Mk 9,12 ist dabei aufschlussreich:

Mk 8,31: δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι

Mk 9,12: πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῇ

Eine erste Beobachtung ist, dass der Evangelist δεῖ mit πῶς γέγραπται ersetzt. Dies weist darauf hin, dass nicht nur Mk 9,12, sondern auch Mk 8,31 ein Schriftwort zugrunde liegt. Für den Leser ergibt sich daraus der Erkenntniszuwachs, dass das angekündigte Leiden schriftgemäß ist. Mit welchem Schriftwort der Evangelist das Leiden verbindet, bleibt hier aber noch offen und wird erst in Mk 12,1–12 aufgedeckt (s.u.).

Darüber hinaus ist beachtenswert, dass Evangelist Mk 8,31 wörtlich aufnimmt, dabei aber ἀποδοκιμασθῆναι durch ἐξουδενηθῇ in Mk 9,12 ersetzt. Dadurch tritt ein neuer Akzent hinzu: Der eher rationale Vorgang einer Verwerfung (ἀποδοκιμάζω)<sup>999</sup> wird so durch die Aussage der Geringachtung<sup>1000</sup> bzw. des verächtlichen Behandeln<sup>1001</sup> (ἐξουδενέω) ergänzt. Die Ergänzung erfolgt dabei nicht willkürlich. Sie ergibt sich aus dem hebräischen **סָנַן**, welches in der Septuagintafassung des Ps 118,22 mit ἀποδοκιμάζω übersetzt wird. Für **סָנַן** ist in 1Sam 8,7 ἐξουδενέω als Übersetzung bezeugt. Dadurch, dass der Evangelist sowohl ἀποδοκιμάζω als auch ἐξουδενέω in einer Zitation (Ps 118,22) anführt, deckt er das breite Bedeutungsspektrum von **סָנַן** ab. Das bedeutet aber auch, dass dem Evangelisten die unterschiedlichen Übersetzungsmöglichkeiten von **סָנַן** bewusst gewesen sein müssen. Dies ist ein Indiz dafür, dass Markus Zugang zur hebräischen Sprache hatte und nicht auf den griechischen Text der LXX angewiesen war.<sup>1002</sup>

V.13 nimmt die Elija-Thematik wieder auf. Nachdrücklich (ἀλλὰ λέγω ὑμῖν) wird die Aussage der Wiederkunft Elias korrigiert: Diese

998 Vgl. Tödt: „Man könnte fast 9,12 für einen Auszug aus 8,31 halten oder 8,31 für eine Erweiterung von 9,12“ (TÖDT, Menschensohn, 150).

999 GRUNDMANN, Art.: **δοκιμος**. In: ThWNT II. 259.

1000 BENSELER, Wörterbuch, 302.

1001 Vgl. BAUER, Wörterbuch, Sp. 561; vgl. DANKER, Lexicon, 352.

1002 Zu beachten ist dabei, dass Ps 118,22 meist mit ἀποδοκιμάζω wiedergegeben wird (vgl. Mt 21,42; Lk 20,17; 1Petr 2,4.7). Die einzige Variante mit ἐξουδενέω bietet Apg 4,11. D.h. auch Lukas waren die beiden möglichen Übersetzungen vertraut. Fraglich ist, ob dies urchristliches „Allgemeinwissen“ war, oder ob er dies aus dem MkEv ableitete. Zu berücksichtigen ist dabei, dass es keine lukanische Entsprechung zu Mk 9,12 gibt.

steht nicht mehr aus, sondern ist schon geschehen. D. h. dass sich das Schriftwort aus Mal<sup>LXX</sup> 3,22f./Mal<sup>MT</sup> 3,23f. erfüllt hat. Die Geschichte des wiedergekommenen Elija ist Vergangenheit und die Erwartung eines wiederkommenden Elija somit obsolet.<sup>1003</sup> Rückblickend beschreibt der Evangelist diese als καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον. Die Motivverknüpfung „wiederkommender Elijas“ mit dem Thema „Leid“ ist überraschend<sup>1004</sup> und legt sich aus Mal<sup>LXX</sup> 3,22f./Mal<sup>MT</sup> 3,23f. nicht nahe. Durch Motivparallelen (s. o.) deutet der Evangelist eine Identifikation Elijas mit Johannes dem Täufer und dessen Schicksal (vgl. Mk 6,17–29) an. Die Übertragung muss aber vom Rezipienten selbst geleistet werden.<sup>1005</sup> Das Leidenschicksal Elijas bzw. Johannes des Täufers wird dabei als schriftgemäß qualifiziert (καθὼς γέγραπται ἐπ’ αὐτόν); eine Identifizierung des intertextuellen Bezuges findet hier nicht statt.<sup>1006</sup>

Die Menschensohnaussage (Mk 9,12b) und die Elija-Aussage (Mk 9,13) sind als Chiasmus gestaltet, in welchem der Schriftbezug die Aussagen rahmt:

πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθη καὶ ἐξουδενηθῇ [...]

Ἥλιος ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ’ αὐτόν

Die eschatologischen Gestalten Menschensohn und wiedergekommener Elija entsprechen sich somit in ihrem Gekommensein und dem Leidensweg, welches dem eschatologischen Geschichtsablauf entspricht und in der Schrift bezeugt ist.<sup>1007</sup> Da sich das Thema Leiden in Bezug auf den Menschensohn im Danielbuch so nicht findet, muss der Autor des Markusevangeliums verschiedene Schriftbezüge miteinander kombinierte, um sowohl die Herrlichkeit des Menschensohnes als auch das Leiden

1003 Vgl. ROSE, Theologie, 220.

1004 Vgl. Wypaldo: „Die Abhandlung erfolgt zwar vor einem eschatologischen Hintergrund, offenbart aber zugleich den wiederholt angesprochenen Konnex ‚Elija/Leiden‘, da der von Jesus explizit bestätigten Erwartung des ‚eschatologischen Heilsbringers‘ Elija nun in recht überraschender Weise der leidende Elija an die Seite gestellt wird. Hierauf liegt der Schwerpunkt der Aussage!“ (WYPALDO, Verklärung, 417).

1005 Vgl. Wypaldo, Verklärung, 179.

1006 Müller urteilt dabei: „Das Leiden und Verachtet-Werden des Menschensohnes bezieht sich erneut eher auf das Zeugnis der Schrift insgesamt als auf eine bestimmte Schriftstelle“ (MÜLLER, Gekommener, 144). Vor allem aber über das Motiv der „Verwerfung“ wird deutlich werden, dass Psalm 118,22 als Schriftzitat eine Schlüsselstelle einnehmen wird (s. u.).

1007 Vgl. WYPALDO, Verklärung, 423.

Jesu miteinander in Einklang zu bringen. Das Leidensattribut bekommt im MkEv einen überindividuellen Charakter, was auf einen prinzipiellen Konnex von Leiden und (eschatologische) Heilspersonen hinweist. Dies korrespondiert mit der Gleichniserzählung von den „bösen Winzern“ in Mk 12,1–12, denn auch hier wird ein Konnex Leid/Gottesboten konstruiert. Das Schicksal Johannes der Täufer als wiedergekommener Elija kann damit als Explikation des Gleichnisses betrachtet werden.

### 9.2.7 Die zweite Leidensankündigung (Mk 9,30–32)

Die erste Leidensaussage (Mk 8,31) hat in Mk 9,30–32 eine Parallele. Dabei entsprechen sich beide Leidensaussagen nicht nur in inhaltlichen Aspekten, sondern auch in ihrer narrativen Dynamik: Ankündigung des Leidens, dem das Unverständnis der Jünger folgt.

<sup>30</sup> Und sie gingen von dort weg und zogen durch Galiläa, aber er wollte nicht, dass es jemand erfuhre.

<sup>31</sup> Denn er lehrte seine Jünger und sprach zu ihnen: Der Menschensohn wird ausgeliefert in die Hände der Menschen, und sie werden ihn töten. Und nachdem er getötet worden ist, wird er auferstehen nach drei Tagen.

(ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται)

<sup>32</sup> Sie aber verstanden die Rede nicht und fürchteten sich, ihn zu fragen.

Die Leidensankündigung ist auf den Weg durch Galiläa lokalisiert (Mk 9,30). Jesus und seine Jünger sind damit auf den Weg nach Jerusalem. Die Geheimhaltung (V. 30b) kann dabei als ein Hinweis auf die erste Leidensankündigung in Mk 8,31 verstanden werden.<sup>1008</sup> Das Motiv der Geheimhaltung weist damit auf die grundsätzliche Intention des Evangelisten hin, die zweite Leidensankündigung parallel zu Mk 8,30f. zu gestalten.

Die zweite Leidensankündigung wird ebenfalls in Parallelität zu Mk 8,31 als Lehre an die Jünger (ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ) eingeführt (V.31). Wie in Mk 8,31 wird das Geschick des Menschensohnes

<sup>1008</sup> Vgl. COLLINS, Mark, 440. Die Interpretation von Gnllka wirkt dagegen etwas konstruiert, wenn er schreibt: „Von seiner Wanderung durch das Land soll niemand erfahren. Diese Geheimhaltung hat nichts damit zu tun, dass er mit Galiläa gebrochen hätte, sondern dass er auf dem Weg nach Jerusalem ist. Auf diesem Weg wird er nicht unnötig aufgehalten werden“ (GNILKA, Markus II, 53).



in Etappen beschrieben: der Menschensohn muss übergeben werden in die Hände der Menschen (*παράδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων*), die ihn töten werden (*ἀποκτενοῦσιν αὐτόν*) und nach drei Tagen wird er auferstehen (*μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται*). Neben den Gemeinsamkeiten lassen sich in Mk 9,30–32 Besonderheiten gegenüber der ersten Leidensankündigung Besonderheiten feststellen: So wird durch die zweifache Aufnahme des Lexems *ἀποκτ\** der Tod des Menschensohnes besonders hervorgehoben. Darüber hinaus fehlt das begründende *δεῖ* als Verweis auf die Schrift und den Willen Gottes. Die Aussage des Leidens und der Verwerfung aus Mk 8,31 wird durch *παράδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων* ersetzt. Durch *παράδίδοται* spielt der Evangelist dabei anaphorisch auf den Leidensweg Johannes des Täufers an (vgl. Mk 1,14) und verknüpft so beide Leidenswege miteinander. Gleichzeitig verzahnt der Evangelist mit *παράδίδοται* das Menschensohnwort eng mit der Passionserzählung, in welcher dieses als Leitmotiv fungieren wird (vgl. Mk 14,10f.18.41.42.44; 15,1.15). Volker Hampel weist darauf hin, dass sich *παράδιδόναι* auf Gott als Akteur bezieht: „Der fragliche Terminus *παράδιδόναι* ist vor allem in zwei Motivkreisen belegt, dem des Heiligen Krieges und dem der prophetischen Gerichtsverkündigung. [...] Innerhalb dieses dominanten Gebrauchs ist es wiederum meist Gott selbst, der als Subjekt des Handelns dahingibt, wobei solche Dahingabe inhaltlich das genaue Gegenteil von ‚Heil‘ meint und als Gerichtsgeschehen zu verstehen ist“<sup>1009</sup>. Die Leidensweissagung in Mk 8,31 wird damit durch die Aussage ergänzt, dass Gott selbst den Menschensohn in das Unheil übergibt. Er lässt das Leiden nicht nur zu, sondern tritt selbst als Akteur auf.<sup>1010</sup> Insofern wird das fehlende *δεῖ* aus Mk 8,31 wieder eingeholt und durch das aktive Handeln Gottes konkretisiert.

1009 HAMPEL, Menschensohn, 294f.

1010 Vgl. Hampel: „Der Menschensohn wird preisgegeben, der von Gott gesandte Mensch wird der Verfügungsgewalt der Menschen ausgeliefert, und zwar von Gott selbst“ (HAMPEL, Menschensohn, 298). Für V. Hampel spielt der Evangelist auf 2Sam 24,14; 1Chr 21,13 an, was eine Qualifizierung der Leidensaussage beinhaltet: „Ist es David nach 2Sam 21,14 par 1Chr 21,13 schon schrecklich genug, in die Hände seines Gottes zu fallen, d.h. sterben zu müssen, so ist dies immer noch besser, als in die Hände der Menschen zu fallen, was die schrecklichste Strafe bedeuten würde“ (HAMPEL, Menschensohn, 299). Hahn sieht hinter *παράδίδοται* „einen gewissen Hinweis auf den verborgenen Willen Gottes, der sich im Leiden des Menschensohnes vollzieht.“ (Hahn, Hoheitstitel, 50). Dagegen Janowski: „Diese ‚Hingabe‘ ist nicht eine schreckliche Verfügung Gottes zur Auslieferung eines Sohnes, sondern eine Aktivität, die den Gottessohn ohne Schutz vor der Gewalt der Menschen (vgl. Mk 9,31; 14,41 u.ö.) in die Welt sendet – mit allen Konsequenzen“ (JANOWSKI, Leben für andere hingeben, 101). Die Notwendigkeit des Leidens und



## 9.2.8 Die dritte Leidensankündigung (Mk 10,32–34)

Mit der dritten Leidensankündigung präsentiert der Evangelist ein weiteres Wort, welches erneut in Parallelität zu Mk 8,31–33 und Mk 9,30–32 steht.

<sup>32</sup> Und sie waren auf dem Weg und gingen hinauf nach Jerusalem, und Jesus ging vor ihnen her und sie erschrakten, und die ihm nachfolgten fürchteten sich. Da nahm er wieder die Zwölf zu sich und fing an, ihnen zu sagen, was ihm widerfahren werde.

<sup>33</sup> Siehe, wir gehen hinauf nach Jerusalem, und der Menschensohn wird den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten überliefert werden, und sie werden ihn zum Tode verurteilen und werden ihn den Nationen überliefern,

<sup>34</sup> und sie werden ihn verspotten und ihn anspeien und ihn geißeln und töten; und nach drei Tagen wird er auferstehen.

(ὅτι ἰδοὺ ἀναβαλίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἐμπαίζουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτὸν καὶ ἀποκτενοῦσιν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται)

Mk 10,32–34 stellt die dritte Leidensaussage in Verbindung mit dem Menschensohn dar. Ausdrücklich richtet sie sich wieder an den Zwölferkreis (V.32). Die dritte Leidensankündigung ist mit ἐν τῇ ὁδῷ lokalisiert. Dabei kommt das Ziel Jerusalem in den Blick. Im narrativen Rahmen wird angedeutet, was in der Leidensvorhersage einen zentralen Aspekt einnehmen wird, nämlich dass sich die Vorhersage in Jerusalem erfüllen wird. Hier verknüpft der Evangelist vorhergesagte Geschichte mit konkreten Ereignissen. Durch das Wegmotiv lässt sich eine topographische Linie zwischen den drei Leidensvorhersagen ziehen: Cäsarea-Philippi (Mk 8,27), auf dem Weg durch Galiläa (Mk 9,30) und auf dem Weg nach Jerusalem (Mk 10,32). Es wird dabei deutlich, dass die Reiseroute einem konkreten Ziel folgt. Jerusalem als Ziel erschließt sich dem Leser erst in Mk 10,32.<sup>1011</sup>

---

Sterbens (Mk 8,31; 9,31) tritt bei dieser Deutung in den Hintergrund.

1011 In diesem „Reiseplan“ würde sich auch der Hermon als Berg der Verklärung (Mk 9,2) und damit als nördlichster Punkt gut einfügen. Durch diesen geographischen Aufbau würde der Evangelist den Höhepunkt der Herrlichkeit Jesu unterstreichen (vgl. COLLINS, Mark, 484; vgl. HENGEL, Jesus und das Judentum, 353).

Eingeleitet ist die Leidensankündigung „mit der Aufmerksamkeit heischenden Partikel ἰδοῦ“<sup>1012</sup>. Durch Stichwortaufnahmen (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδ\* / ἀποκτ\* / μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆ\*) knüpft die Leidensankündigung an Mk 8,31 und Mk 9,31 an. Wie in Mk 8,31 und Mk 9,31 wird der Menschensohn mit der Ankündigung des Leidens und der Auferstehung nach drei Tagen verbunden. Während die Vorhersage der Auferstehung parallel zu Mk 8,31 und Mk 9,31 gestaltet ist (μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστ\*), reichert der Evangelist die Leidensaussagen mit zusätzlichen Informationen an: Ausdrücklich (ἰδοῦ) wird Jerusalem genannt. Das Leiden des Menschensohnes beinhaltet dabei die Übergabe an die Hohenpriester und Schriftgelehrten; die Ältesten werden im Vergleich zu Mk 8,31 nicht mehr genannt. Daran schließt sich die Verurteilung zum Tod und die Übergabe an die Heiden an. In beidem sind die Hohenpriester und die Schriftgelehrten Subjekt. In V.34 folgt eine Reihe von drei Hauptsätzen, die parallel aufgebaut sind (καὶ + Verb im Indikativ 3p.pl. akt. + αὐτῷ bzw. αὐτοῦ), woraus sich ein Homöoteleuton (\*οοσιν αὐτῷ) / αὐτοῦ), das die Zusammengehörigkeit der Aussagen unterstreicht, ergibt. Durch diese Struktur erreicht der Autor eine Aufzählung, die das Leiden im Stakkato auf Stichworte zusammenrafft, welche auf die Vorhersage der Tötung (καὶ ἀποκτενοῦσιν) und der Auferstehung (καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται) hinausläuft. Der Evangelist fasst in Mk 10,33f. zusammen, was er in der Passionserzählung narrativ entfalten wird (Verspottung: Mk 15,17–20; Anspucken: Mk 15,19; Geißeln: Mk 15,15; Töten: Mk 15,20–37). Die Struktur von V.34, die nicht der Chronologie der Narration entspricht, lässt sich am besten als Klimax (Verspotten, Anspucken, Geißeln und Töten) verstehen.<sup>1013</sup>

### 9.2.9 Der Menschensohn als Diener (Mk 10,45)

In Mk 10,35–45 thematisiert der Evangelist die Frage nach den hierarchischen Strukturen bzw. einer Bevorzugung innerhalb der Jüngerschaft.<sup>1014</sup> Er erzählt, dass die Zebedäen an Jesus mit der Frage herantreten, ob sie im Reich Gottes neben ihm Platz nehmen dürfen. Verflochten mit dieser Thematik bringt der Evangelist ein weiteres Menschensohnwort.

1012 PESCH, *Passion*, 179.

1013 Vgl. HAHN, *Hoheitstitel*, 47.

1014 Vgl. GNILKA, *Markus II*, 101; vgl. COLLINS, *Mark*, 495.

<sup>45</sup> Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um bedient zu werden, sondern um zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele.

(καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν)

In Mk 10,45 deutet der Evangelist das Kommen des Menschensohnes als Akt des Dienens gegen die Vorstellung des Bedient-Werdens (οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι). Für Heinz Eduard Tödt wird damit eine große Paradoxie ausgedrückt: „Das Wort vom Dienen aber impliziert ein Sich-Unterordnen des Dienenden, eine Erniedrigung seiner Hoheit unter die Bedienten und schließt also [...] eine große Paradoxie in sich, dass der Vollmächtige sich selbst zum Niedrigen macht“<sup>1015</sup>.

Die Erniedrigung des Menschensohnes hat – dies zeigt schon der nähere Kontext (vgl. Mk 10,35–44) – paränetische Funktion: „Jesus ist der Herr seiner Gemeinde. Eben für diese seine (nachösterliche) Gemeinde setzt er den Maßstab des Dienens als Verhaltensnorm“<sup>1016</sup>.

V.45b steigert in einer Klimax die Aussage des Dienens mit dem der Lebenshingabe (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ),<sup>1017</sup> d. h. der „konsequente Lebensdienst Jesu erweist sich in seiner ganzen Radikalität in seiner schließlichen Lebenshingabe, die als Fortsetzung seines Lebensdienstes aus diesem erwächst. Das Sterben Jesu ist der ‚Höhepunkt‘, die letztmögliche Steigerung seines Dienstes“<sup>1018</sup>. Die Lebenshingabe wird durch das Lösegeldmotiv (λύτρον ἀντὶ πολλῶν) soteriologisch interpretiert. Damit stellt Mk 10,45 für die Sterbensaussagen in Mk 8,31; 9,31; 10,33 eine Schlüsselfunktion dar, da auch diese hier ihre Deutung erfahren.

1015 TÖDT, Menschensohn, 128.

1016 KERTELGE, Menschensohn, 236.

1017 Vgl. HAMPEL, Menschensohn, 308.

1018 HAMPEL, Menschensohn, 308; vgl. Kertelge: „Zwischen der Aussage vom Dienen des Menschensohnes in Niedrigkeit und der über seine Selbsthingabe als Lösegeld für viele besteht bei aller Ungleichheit der zugrunde liegenden Vorstellungen doch eine innere sachliche Entsprechung. Die Selbsthingabe Jesu in seinem irdischen Lebensdienst findet ihren letzten und dichtesten Ausdruck in seinem Tod“ (KERTELGE, Menschensohn, 237); vgl. RÖHSER, Stellvertretung, 123. Für Hengel verweist Mk 10,45 auf das Selbstverständnis Jesu: „Nicht eine vorgegebene jüdische ‚Messianologie‘ bestimmte seinen [Jesu] Dienst im Blick auf die hereinbrechende Gottesherrschaft, sondern sein Dienst setzte die Maßstäbe dafür, was im wahren Sinne als ‚messianisch‘ zu gelten hatte. Der ihm von Gott gegebene Auftrag der Erfüllung seines Willens stand vor und über den einzelnen messianischen Titeln und interpretierte sie. D. h. sie hatten funktionale Bedeutung und konnten darum bis zum letzten Konflikt – relativ – zurücktreten“ (HENGEL, Jesus der Messias, 69).

Für das Motiv der Lebenshingabe wurde diskutiert, ob dieses auf den leidenden Gottesknecht (Jes 53,9–12) anspielt, wobei vor allem das Motiv der Selbsthingabe des Gottesknechtes eine wichtige Rolle gespielt haben könnte.<sup>1019</sup> Dort heißt es:

<sup>9</sup> Und ich werde die Bösen anstelle seines Grabes und die Reichen anstelle seines Todes geben, denn er hat keine Gesetzlosigkeit getan, und es wurde kein Trug in seinem Mund gefunden.

<sup>10</sup> MT: Doch dem HERRN gefiel es, ihn zu zerschlagen. Er hat ihn leiden lassen. Wenn er sein Leben als Schuldopfer (אִם-חַשִּׁים אִשָּׁם נִפְשׁוֹ) eingesetzt hat, wird er Nachkommen sehen, er wird *seine* Tage verlängern. Und was dem HERRN gefällt, wird durch seine Hand gelingen.

<sup>11</sup> um ihm Licht zu zeigen und ihn für die Einsicht zu gestalten, gerecht zu machen den Gerechten, der vielen gut dient, und der selbst wird ihre Sünden auf sich nehmen

<sup>12</sup> Deshalb wird er viele beerben und der Mächtigen Beute als Teil erhalten dafür, dass seine Seele in den Tod dahingegeben (Jes<sup>LXX</sup>: παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ; Jes<sup>MT</sup>: הָעֶרְרָה לְמוֹת נִפְשׁוֹ; und er unter die Gesetzlosen gerechnet wurde; und er selbst nahm die Sünden von vielen auf sich, und um ihrer Sünden willen wurde er dahingegeben (Jes<sup>LXX</sup>: καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη;

Jes<sup>MT</sup>: וְהוּא חַטָּאֵר־רַבִּים נָשָׂא וּלְפִשְׁעִים יִפְנִיעַ).<sup>1020</sup>

Mit einer Anspielung auf Jes 53 würde der Evangelist verdeutlichen, dass der Tod Jesu eine Analogie zum leidenden Gottesknecht darstellt. Doch ein Bezug zu Jes 53 ist problematisch. So urteilt Ferdinand Hahn über diese These, dass „eindeutige Indizien äußerst spärlich sind“<sup>1021</sup>. Kritisch zu dieser Deutung, die Mk 10,45 und Jes 53 in Verbindung bringt, verhält sich auch Volker Hampel und öffnet gleichzeitig eine neue Perspektive:<sup>1022</sup> Als Kritikpunkte führt er linguistische Argumente an: „Das λῦτρον entsprechende Äquivalent ist eindeutig כִּפְרָה und nicht das in Jes 53,10 belegte אָשָׁם.“<sup>1023</sup> Jes 53 hat somit für eine Erhellung

1019 Vgl. HENGEL, Jesus und das Judentum, 585; PESCH, Markusevangelium II, 162f.; KERTELGE, Menschensohn, 231; MÜLLER, Gekommenen, 147; Müller sieht hier einen „frei formulierten Anklang“ (MÜLLER, Gekommenen, 147). Für Gnlika stellt das Wissen um Jes 53 eine Notwendigkeit für die Interpretation von Mk 10,45 dar (vgl. GNILKA, Markus II, 104); vgl. HENGEL, Jesus und der Menschensohn, 573f.

1020 Übersetzung siehe: KABIERSCHE/VAN DER KOOIJ/KOENEN/WILK, Jesaja. In: KRAUS/KARRER (Hg.), Septuaginta Deutsch, 1276.

1021 HAHN, Hoheitstitel, 54.

1022 HAMPEL, Menschensohn, 317–342; vgl. auch: STUHLMACHER, Existenzstellvertretung, 38.

1023 HAMPEL, Menschensohn, 317.

von Mk 10,45 wenig Bedeutung. Es muss somit nach einem anderen Schriftbezug gesucht werden. Als Kriterien formuliert Hampel dabei Folgendes: „Es geht nämlich nicht nur um ein Lösegeld für verwirktes Leben, das zudem an Gott gezahlt wird, ebenso müssen es Menschen (bzw. ein Mensch) sein, die als כֶּפֶר [Lösegeld] fungieren.“<sup>1024</sup> Als mögliche alttestamentliche Parallelen ergeben sich daher Ps 49,8f., Jes 43,3f. und Prov 21,18.<sup>1025</sup> Diese Stellen sollen nun im Weiteren in den Blick genommen werden.

Ps 49,8f.:

Niemals kann ein Mann seinen Bruder loskaufen, nicht kann er Gott sein Lösegeld geben, und kostbar ist das Kaufgeld für ihre Seele, und er muss davon ablassen auf ewig.

אח לא־פדה יפדה איש לא־יתן לאלהים כפרו  
ויקר פדיון נפשם וחרל לעולם<sup>1026</sup>

Jes 43,3f.:

Denn ich bin der HERR dein Gott, der Heilige Israels, der dich errettet. Ich gebe als dein Lösegeld Ägypten und Kusch und Saba an deiner Stelle. Weil du teuer bist in meinen Augen und wertvoll bist und ich dich liebe, so gebe ich Menschen hin an deiner Stelle und Völkerschaften anstelle deines Lebens.

כי אני יהוה אלהיך קדוש ישראל מושיעך  
נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתך  
מאשר יקרת בעיני נכבדת ואני אהבתיך  
ואתן אדם תחתך ולאומים תחת נפשך<sup>1027</sup>

Prov 21,18:

Lösegeld für den Gerechten ist der Gottlose; und der Treulose kommt an des Gerechten Stelle.

1024 HAMPEL, Menschensohn, 326f.

1025 Vgl. HAMPEL, Menschensohn, 327. Stuhlmacher hat dabei vor allem auf die Übereinstimmungen zwischen dem hebräischen Text und Mk 10,45 hingewiesen (vgl. STUHLMACHER, Existenzstellvertretung, 37).

1026 Ps 48,8f.<sup>LXX</sup>: ἀδελφὸς οὐ λυτροῦται λυτρώσεται ἄνθρωπος οὐ δώσει τῷ θεῷ ἐξίλασμα αὐτοῦ καὶ τὴν τιμὴν τῆς λυτρώσεως τῆς ψυχῆς αὐτοῦ καὶ ἐκόπασεν εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ζήσεται εἰς τέλος ὅτι οὐκ ὄψεται καταφθοράν ὅταν ἴδῃ σοφοὺς ἀποθνήσκοντας.

1027 Jes 43,3f.<sup>LXX</sup>: ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεός σου ὁ ἅγιος Ἰσραὴλ ὁ σώζων σε ἐποίησά σου ἄλλαγμα Αἴγυπτον καὶ Αἰθιοπίαν καὶ Σοῦνην ὑπὲρ σοῦ ἀφ' οὗ ἔντιμος ἐγένου ἐναντίον μου ἐδοξάσθης καὶ γὰρ σε ἠγάπησα καὶ δώσω ἀνθρώπους πολλοὺς ὑπὲρ σοῦ καὶ ἄρχοντας ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς σου.

כפר לצדיק רשע ותחת ישרים בוגר<sup>1028</sup>

Hampel verweist darauf, dass כפר in diesen drei Stellen im Sinne einer Stellvertretung verwendet wird. Dabei kommen zwei unterschiedliche Aussagen nebeneinander zum Stehen: Ps 49,8f. verwirft eine mögliche Stellvertretung, wogegen Prov 21,18 und Jes 43,3f. eine Stellvertretung für möglich halten. Werner Grimm zeigt, dass in der jüdischen Exegese diese beiden Gedanken für die Frage nach dem eschatologischen Heil miteinander korreliert wurden: „Wo im Judentum vom Lösegeld im Endgericht die Rede ist, argumentiert man mit Ps 49,8f und mit Jes 43,3f. Wichtig ist, dass man auf Ps 49,8f. und Jes 43,3f. auch dann zu sprechen kommt, wenn eigentlich eine ganz andere alt. Lösegeldstelle auszulegen ist. D.h.: Der jüdische Schriftgelehrte, der mittels der Lösegeldvorstellung Aussagen über Rettungsmöglichkeiten im Endgericht machen will, muss notwendigerweise mit Ps 49,8f. und Jes 43,3f. argumentieren.“<sup>1029</sup> Als Ergebnis dieser Exegese stand schließlich die Aussage einer Apokatastasis Israels.<sup>1030</sup> Hampel fasst dieses Theologumenon folgendermaßen zusammen: „Gibt es im Endgericht an sich kein Lösemittel, so gibt es doch ein einziges: die Heidenvölker. Sie sind Lösegeld für Israel.“<sup>1031</sup>

Für Hampel liegt in dieser theologischen Konzeption der Schlüssel für ein angemessenes Verständnis des Lösegeldwortes in Mk 10,45: „An dieser Stelle fährt Jesus mit aller Macht dazwischen [...] Indem der Menschensohn als der messianische Stellvertreter Gottes auf Erden im Auftrag des ihn sendenden Gottes an die Stelle der Heidenvölker tritt, die ihrerseits zuvor an die Stelle Israels traten, tritt er an die Stelle aller, an die Israels und der Heidenvölker. Darum eignet allein seinem Tod Existenzstellvertretung für alle Menschen“<sup>1032</sup>. Dabei spielt die Formulierung πολλῶν wohl auf Jes 53,11f. an. Peter Stuhlmacher deutet dies so, dass Mk 10,45 sowohl Jes 43,3f. als auch das Motiv des leidenden Gottesknechtes in Jes 53,11f. aufnimmt. Dadurch erhält die Stellvertretung „also zusätzlich die Dimension und Weite [an], die in

1028 PROV 21,18<sup>LXX</sup>: περικάθαρμα δὲ δικαίου ἄνομος.

1029 GRIMM, Verkündigung, 247; vgl. MekhY 21,30; ShemR 11,2 (108a) zu 8,19; SifDev 333 (140a) zu 32,43.

1030 Vgl. HAMPEL, Menschensohn, 330.

1031 HAMPEL, Menschensohn, 333. Hinzuweisen ist auf die neutestamentliche Parallele in 1Tim 2,6. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um eine traditionelle Bekenntnisformel (vgl. OBERLINNER, Pastoralbriefe, 75; vgl. GLOER, Timothy, 139), evt. sogar in „Nachbildung von Mk 10,45“ (BÜCHSEL, Art. λωω, 351).

1032 HAMPEL, Menschensohn, 334.

Jes 52,13–53,12 dem Schuldopfer (asam) des leidenden Gottesknechtes zugemessen wird.<sup>1033</sup>

Anders als in der jüdischen Exegese werden in Mk 10,45 die Heiden in die Heilskonzeption integriert.<sup>1034</sup> An ihre Stelle tritt und stirbt Jesus.<sup>1035</sup> Sein Tod wird zum λύτρον für alle Menschen. Dass in Mk 10,45 diese Aussage mit dem Begriff des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου verbunden wird, zeigt, dass dieser Tod ein einzigartiger ist: es ist der stellvertretende Tod des Menschensohnes, des Messias.<sup>1036</sup> Die Aussage aber, „dass der Messias Gottes im Auftrag Gottes stirbt, stellt für jüdische Ohren ein Novum dar, etwas, was weit über die alttestamentlich-jüdische Messiaserwartung hinausgeht, ja diese auf den Kopf stellt; nicht nur die apokalyptische Menschensohnüberlieferung, sondern die gesamte messianische Hoffnung.“<sup>1037</sup> Dass in der alttestamentlichen Vorlage Gott

1033 STUHLMACHER, Existenzstellvertretung, 39. Trotz dieser Deutung, die beide alttestamentlichen. Bezüge einbezieht, hält Stuhlmacher aber an einer Vorrangstellung von Jes 43,3f. für die Interpretation von Mk 10,45 fest: „Die Berührungen zwischen Jes 43,3f. und Mk 10,45 (Mt 20,28) sind fundamentaler als die uns bereits bekannten Gemeinsamkeiten zwischen Jes 53,10–12 und unserem Logion. Oder anders formuliert: Mk 10,45 (Mt 20,28) steht im Schnittpunkt beider deuterojesianischer Textstellen; Jes 43,3f. liefert dabei aber den Hauptakzent“ (STUHLMACHER, Existenzstellvertretung, 38).

1034 Vgl. HAMPEL, Menschensohn, 333.

1035 Vgl. STUHLMACHER, Existenzstellvertretung, 39.

1036 Vgl. HAMPEL, Menschensohn, 338.

1037 HAMPEL, Menschensohn, 338; ähnlich Hahn: „Von einer universalen Geltung des Sühnetodes wird nirgendwo etwas gesagt“ (HAHN, Hoheitstitel, 56); vgl. aber auch Stuhlmacher, der mit Verweis auf eine aramäische Übersetzung des TestBenj 3,8 („Der Unschuldige wird für Gesetzlose befleckt werden, und der Sündlose wird für Gottlose sterben!“) aufzeigt, dass „der Grundgedanke von Jes 53 auf das stellvertretende Leiden eines einzelnen Gerechten übertragen [werden konnte]. Angesichts dieser Übertragung wirft die Beziehung der im Urtext kollektiv verstandenen Aussage von Jes (43,3f. und) 53 auf Jesus keine traditionsgeschichtlichen Probleme auf“ (STUHLMACHER, Existenzstellvertretung, 40). Auch Majoros-Danowski weist aufgrund jüdische Schriften des 1./2. Jh. n. Chr. die Vorstellung eines leidenden und sterbenden Messias im jüdischen Vorstellungsraum nach. Er bezieht sich dabei auf 4Esra 7,29; yBer 2,4,4d–5a; bSan 98b; EkhaR zu Lam 1,16 (vgl. auch MAJOROS-DANOWSKI, Elija, 102f.). Vgl. ferner AVEMARIE, Lebenshingabe, 169–211. Die Aussage Hampels scheint damit zwar nicht absolut, aber tendenziell richtig zu sein. Zumindest die Narration im MkEv legt nahe, dass für den Evangelisten die Vorstellung eines leidenden Messias für jüdische Ohren ein Problem darstellte. Die Spitzenaussage: „Eine zusammenfassende Übersicht ergibt folgenden Befund: Zumindest in der vorchristlichen Zeit und im 1. Jahrhundert n. Chr. lässt sich die Vorstellung vom Leiden und gewaltsamen Tod des Messias ben David nirgendwo nachweisen. Selbst für das 2. Jahrhundert gibt es kaum einen eindeutigen Beleg, erst im 3. Jahrhundert ist sie bei den Rabbinen sicher bezeugt“ (HAMPEL,



als Subjekt, in Mk 10,45 aber Jesus selbst als Handelnder auftritt, stellt keinen Widerspruch dar, sondern ist „sachgerecht und der Bedeutung des Terminus im Mund Jesu gemäß, denn als Menschensohn redet und handelt Jesus als der messianische Gesandte Gottes an Gottes Stelle und fungiert als dessen Stellvertreter auf Erden.“<sup>1038</sup> Durch die Aktivkonstruktion (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) unterstreicht der Evangelist in Mk 10,45 die göttliche Hoheit und Selbstbestimmung Jesu.

Für die Frage nach der Rezeption des Danielbuches im MkEv ist für Mk 10,45 eine Beobachtung Stuhlmachers beachtenswert. Er weist darauf hin, dass die Menschensohnaussage (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι) eine Anspielung auf die Thronvision in Dan 7,9f. darstellen könnte. Der intertextuelle Bezug wird dabei nicht nur durch das onomastische Signal ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hergestellt. Ein weiteres Indiz stellt das doppelt aufgenommene Dienen (διακον\*) dar. Über die syrische Übersetzungstradition wird dabei deutlich, dass hier διακον\* wohl auf die Wurzel שמש zurückzuführen ist.<sup>1039</sup> Der einzige alttestamentliche Beleg für שמש befindet sich in dem schon besprochenen Text in Dan 7,9f.<sup>1040</sup> Dieser soll hier nochmals in Erinnerung gerufen werden:

<sup>9</sup> Ich schaute, bis Throne aufgestellt wurden und einer, der alt an Tagen war saß da. Sein Umhang war wie Schnee und das Haar seines Kopfes war wie reine Wolle, sein Thron war Feuerflammen und dessen Räder ein loderndes Feuer.

<sup>10</sup> Ein Feuerstrom floß und ging von ihm hervor. Tausende Tausendschaften dienten ihm (שמשנה) und zehntausend Zehntausendschaften standen vor ihm. Das Gericht setzte sich und die Bücher wurden geöffnet.

Mk 10,45 ruft somit durch das onomastische Signal „Menschensohn“ und durch das Thema „Dienen“ Dan 7,9f. als Schriftbezug auf. Dabei gibt es aber eine wesentliche Verschiebung: Wird im Danielbuch dem Menschensohn gedient, so ist es im Markusevangelium Jesus als der

---

Menschensohn, 262), ist allerdings zurückzuweisen.

1038 HAMPEL, Menschensohn, 332.

1039 Vgl. STUHLMACHER, Existenzstellvertretung, 34; vgl. LEWIS/GIBSON, Syriac Lectinary, 144f.; KIRAZ, Comparative Edition, 155.; siehe zu שמש: Beyer, Aramäische Texte/Ergänzungsband, 424f. Dass der Evangelist Markus nicht nur auf den griechischen Text der Thora zurückgreift, scheinen auch andere Stellen des MkEv nahelegen. So stellt Hays die Vermutung auf, dass Mk 1,9–11 auf Jes 63,19 anspielt. Der Verweis auf diese Anspielung stellt dabei קרע dar (HAYS, Echoes of Scripture in the Gospels, 18f.).

1040 Vgl. STUHLMACHER, Existenzstellvertretung, 34.



Menschensohn selbst, der zum Diener wird. „Das Wortspiel: ‚nicht um sich bedienen zu lassen – sondern um zu dienen‘ meint“, so Stuhlmacher, „dass der Menschensohn freiwillig den Dienst der stellvertretenden Selbstpreisgabe der himmlischen Würdestellung des angebeteten Gerichtsherrn vorzieht“<sup>1041</sup>.

Der Menschensohn ist nun nicht mehr der, dem gedient wird, sondern der, dessen Funktion es ist, zu dienen. Dieser Dienst besteht darin, als Menschensohn das Schuldopfer für die Seinen auf sich zu nehmen. Ein Dienst, den keiner außer dem Menschensohn verrichten kann. Hier geht der Autor des Markusevangeliums über den Danielbezug hinaus und bezog – wie oben erörtert – weitere Schriftstellen (Ps 49,8f., Jes 43,3f. und Prov 21,18) in seine Argumentation ein (s. o.).

Das Lösegeldwort erhellt auch die endzeitliche Eigenschaft des Menschensohnes. Neben der richtenden Funktion (vgl. Mk 8,38; Mk 14,62) tritt der Menschensohn faktisch als Erlöser auf – auch wenn Markus σωτήρ nicht gebraucht –, der für die Schuld (der Seinen) mit seinem Leben bezahlt.

#### 9.2.10 Der verworfene Stein (Mk 12,1–12)

In der Perikope von den bösen Weinbergpächtern (Mk 12,1–12) wird das Leiden und Sterben Jesu in einem Gleichnis ausgelegt. In der Perikope findet sich keine direkte Anspielung auf das Danielbuch. Dennoch ist diese aber für die Danielrezeption höchst bedeutsam, wie sich noch herausstellen wird.

<sup>1</sup> Und er begann, zu ihnen in Gleichnissen zu reden: Ein Mensch pflanzte eine Weinberg. Und herum (um den Weinberg) setzte er einen Zaun. Und er grub einen Kelter und er baute einen Turm. Dann vergab er ihn an Pächter und verreiste.

<sup>2</sup> Und er schickte zu den Pächtern zur (rechten) Zeit einen Diener, damit er von den Früchten des Weinberges von den Pächtern nehme.

<sup>3</sup> Doch ihn nahmen sie, misshandelten ihn und schickten ihn leer weg.

<sup>4</sup> Da schickte er wieder zu ihnen (diesmal) einen anderen Diener. Und jenen schlugen sie auf den Kopf und missachteten ihn.

<sup>5</sup> Und er schickte noch einen anderen. Aber jenen töteten sie. Und vielen anderen (erging es ähnlich): die einen schlugen sie, die anderen töteten sie.

<sup>6</sup> Noch einen hatte er, einen geliebten Sohn. Ihn schickte er als letzten zu ihnen und dachte: Sie werden sich scheuen vor meinem Sohn.

<sup>7</sup> Jene Pächter aber sprachen untereinander: Dieser ist der Erbe. Los! Töten wir ihn und das Erbe wird unser sein.

<sup>8</sup> Und sie nahmen ihn und töteten ihn und warfen ihn hinaus vor den Weinberg.

<sup>9</sup> Was wird nun der Herr des Weinbergs tun? Er wird kommen und wird die Pächter vernichten und den Weinberg anderen geben.

<sup>10</sup> Habt ihr denn nicht das Schriftwort gelesen? Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, dieser ist zum Eckstein geworden.

<sup>11</sup> Vom Herrn ist dies geschehen und es ist ein Wunder in unseren Augen.

<sup>12</sup> Da wollten sie ihn ergreifen, aber sie fürchteten die Volksmenge, denn sie erkannten, dass er gegen sie das Gleichnis sprach. Und sie ließen ihn und gingen weg.

Das Gleichnis von den bösen Winzern im Weinberg ist in der Narration des MkEv durch die Frage der Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten nach der Vollmacht Jesu provoziert (Mk 11,27–33). Jesus erzählt die Geschichte eines Weinbergbesitzers, der einen Weinberg anlegt, außer Landes geht und den Weinberg an Winzer verpachtet. Das Gleichnis ist von zwei Orten bestimmt: zum einen vom „Weinberg“ selbst, auf dem der Fokus liegt, und vom Ort, an dem sich der Weinbergbesitzer aufhält, der unbestimmt bleibt. Lediglich die räumliche Distanz, die sich aus der Abreise des Besitzers logisch ergibt (ἀπεδήμῃσεν), scheint wichtig. Der Weinbergbesitzer versucht nun über Mittelsmänner mit den Pächtern zu kommunizieren und sein Recht einzufordern.<sup>1042</sup> Die Narration von den „bösen Winzern im Weinberg“ entfaltet ihre Dynamik durch die Gegenüberstellung des Weinbergbesitzers und den Pächtern, die sich als böse erweisen: In einer Klimax wird die Gewalttätigkeit der Pächter dargestellt (V.3–5). Im Mittelteil des Gleichnisses lenkt der Evangelist den Fokus auf den letzten Boten des Weinbergbesitzers (V.6), der als „geliebter Sohn“ (υἱός ἀγαπητός) bezeichnet wird. Dabei wird der sonst durch καί gleichförmige Satzbau aufgebrochen, indem der Vers mit ἔτι ἕνα εἶχεν („noch einen hatte er“) eröffnet wird. Dem Rezipienten wird damit verdeutlicht, dass nun eine qualitative

<sup>1042</sup> Für die Interpretation des Weinberggleichnisses kann auf historische Dokumente verwiesen werden. So wird u. a. aus der Zenonkorrespondenz (3. Jh. v. Chr.) deutlich, dass es Konflikte zwischen Pächtern und Besitzern gab. Oldenhagen resümiert daher: „Pachtverhältnisse waren offenbar bereits in dieser Zeit konfliktträchtig“ (OLDENHAGE, Spirale der Gewalt, 357).

Wendung bevorsteht.<sup>1043</sup> Der Sohn wird vom Weinbergbesitzer in der Annahme geschickt, dass die Pächter wenigstens diesen achten werden. An diesem Punkt wird das gesamte Ausmaß der Bösartigkeit der Pächter deutlich: Sie erkennen den Sohn und überlegen, wie sie sich aneignen können, was ihnen nicht gehört. Dazu planen diese sogar einen Mord ein (V.7).<sup>1044</sup> V.8 berichtet von der Ausführung der Tat. Am Ende der Narration berichtet der Evangelist vom Eingreifen des Weinbergbesitzers (V.9), welches in der Vernichtung der Pächter und der Übergabe des Weinberges an andere erzählt. An das Gleichnis schließt sich ein Schriftwort (V.11f.) und die Reaktion der Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten (Mk 11,27), die in der Narration des MkEv die ersten Hörer sind, an.

Das Gleichnis spielt auf das Weinberglied in Jes 5,1–7 an.<sup>1045</sup> Dabei findet eine weitreichende Neuinterpretation des Weinbergliedes statt: „In Jesus' telling, however, the vineyard image mutates into quite a different application”, so schreibt Richard Hays und führt aus: „We are still to understand that the vineyard is Israel, but the problem is different. The problem is no longer that the vineyard fails to produce grapes but rather that it is cared for by unscrupulous tenant farmers who refuse to give the vineyard owner his rightful share of the fruit; indeed, they repeatedly resort to violence against the owner's emissaries”<sup>1046</sup>. Und weiter: „The shift in emphasis here is striking, for the brunt of the accusation falls upon the chief priests, scribes, and elders, rather than upon the people as a whole, as in Isaiah's song. It is the leaders who bear culpability for their resistance to God”<sup>1047</sup>.

In Anspielung an das Weinberglied in Jes 5 formuliert der Evangelist somit ein Drohwort, welches sich gegen die Verwalter des Weinberges richtet. Diese werden in Mk 12,12 unter dem anaphorischen Bezug auf Mk 11,27–33 als Hohepriester, Schriftgelehrte und Älteste identifiziert. Der Weinberg ist dabei eine „Metapher für den Erwählungsvorzug“<sup>1048</sup>.

1043 Vgl. OLDENHAGE, Spirale der Gewalt, 354.

1044 Vgl. VIA, Gleichnisse, 130.

1045 Pesch spricht hier von einer „freie Benutzung von Jes 5,2.5“ (PESCH, Markus, 215); vgl. auch: KLOPPENBORG, Tenants in the Vineyard, 224f.; OLDENHAGE, Spirale der Gewalt, 359.

1046 HAYS, Echoes of Scripture in the Gospels, 41.

1047 HAYS, Echoes of Scripture in the Gospels, 42.

1048 ERLEMANN, Funktion, 285; vgl. Schmithals: „Angesichts der unlösbaren und unmittlbarbaren Verbindung der Winzerparabel mit Einzug, Tempelreinigung und Vollmachtsfrage kann der den Oberpriestern anvertraute Weinberg nur der ‚Tempel‘ selbst sein, und zwar in dem Sinn, in dem er bei der Tempelreinigung in den

Diesen charakterisiert der Evangelist dabei „als Gottes Eigentum, als Verpflichtung für die Winzer, als Gut, das auch weggenommen werden kann“<sup>1049</sup>.

In Mk 12,1–12 spielt das Konzept der Missachtung und Tötung der Propheten, welches sich auf alttestamentliche Belege stützen kann (vgl. 1Kön 19,1f.; Neh 9,26; Jer 7,25f.; 20,2; 25,4–8; Sach 7,11f.), eine zentrale Rolle. Die Motivaufnahme des Prophetenschicksals ermöglichte es dabei, das Leiden und Sterben Jesu zu deuten. So schreibt Alexander Weihs: „Im Rahmen der traditionellen Prophetengeschickaussagen handelt es sich bei den von Gott ausgesandten Propheten unbestritten um wahre und echte Propheten. Ebenso wie es sich bei den Propheten also um legitime Gottesboten handelt, bestätigt nun die auf Jesus angewandte traditionelle Prophetenaussage dessen prophetische Legitimität. Das Prophetengeschickmotiv stellt für die frühe Christenheit demnach eine Möglichkeit dar, der Kreuzesproblematik zu begegnen“<sup>1050</sup>.

In der Übertragung des Gleichnisses steht der Weinbergbesitzer für Gott, die bösen Pächter für dessen Gegner.<sup>1051</sup> Das Motiv des geliebten Sohnes (V.6) nimmt die Akklamation Jesu in Mk 1,11 und Mk 9,7 wörtlich auf: Jesus ist somit als der Sohn des Weinbergbesitzers zu identifizieren. Sein Leiden steht in einer langen Kette des Leidens. Als ein zentraler Text, der dieses Leiden verdeutlichte, wurde dabei immer wieder auf den leidenden Gottesknecht aus Jes 53 verwiesen.<sup>1052</sup>

Mit der Identifizierung Jesu als des Sohnes des Weinbergbesitzers stellt das Gleichnis eine Antwort auf die Frage nach Jesu Vollmacht dar: „Er ist der geliebte Sohn und vom Vater gesandt als Zeichen seiner unermesslichen Geduld und zugleich als unüberbietbarer Endpunkt dieser

---

Blick trat: als Ort, da ‚Gottes Ehre wohnt‘ (Ps 26,8), als das Haus seiner irdischen Gegenwart [...]. Der ‚Tempel‘ ist also der ‚Gott mit uns‘, die Wirklichkeit der Offenbarung Gottes, der wahrhaftige Gottesdienst, die gegenwärtige Gottesherrschaft selbst, wie Mt in einem Zusatz (21,43) die Parabel nicht unrichtig interpretiert“ (SCHMITHALS, Markus, 515).

1049 ERLEMANN, Funktion, 285.

1050 WEIHS, Schicksal der Propheten, 97.

1051 Kritisch dazu Oldenhage: „Stimmt meine Analyse des Bildfeldes vom Weinberg und seinem Besitzer, so stellt die Parabel ihre RezipientInnen vor eine weitere Spannung, und zwar vor die Spannung zwischen der traditionellen Identifizierung des Weinbergbesitzers mit Gott und dem profit-gesteuerten Verhalten des Besitzers, wie er uns in der Parabel entgegenkommt. Ist das wirklich Gott, der so handelt? [...] Ein ausbeuterischer, rachegetriebener Großgrundbesitzer ist ein merkwürdiges Bild für Gott“ (OLDENHAGE, Spirale der Gewalt, 363).

1052 Vgl. HENGEL, Jesus als messianischer Lehrer, 129; zum Motiv „leidender Gottesknecht im Urchristentum: siehe: HAHN, Hoheitstitel, 54–66.

Geduld.<sup>1053</sup> Im Gleichnis führt die Tötung des Sohnes zur Vollstreckung des Urteils über die bösen Winzer (V.9). Die Winzer führen somit ihre eigene Vernichtung selbst herauf.<sup>1054</sup>

In der Narration des MkEv verstehen die jüdischen Gelehrten das Gleichnis und wissen es auf das ihnen angedrohte Schicksal zu deuten (V.12), aber die „Selbstpräsentation Jesu wird nicht akzeptiert, die Haltung der Gegner scheint eher noch mehr zementiert. [...] Anstatt Jesus nachzufolgen, gehen sie davon (V.12b)“<sup>1055</sup>. Auf der Makroebene des MkEv hat das Gleichnis daher eine Scheidefunktion: „Die einen hören, verstehen und lassen sich bewegen, die anderen hören und verstehen zwar, erscheinen aber in der Ablehnung Jesu und seiner Botschaft verhärtet.“<sup>1056</sup> Das Gleichnis ist dabei nur auf die jüdischen Eliten fokussiert, die römische Herrschaft als letztlich aufführendes Organ kommt nicht vor. Dies impliziert, dass die jüdischen Eliten für den Tod Jesu verantwortlich gemacht werden. Die Gerichtsandrohung des Gleichnisses korrespondiert mit dem schon besprochenen Gerichtswort in Mk 8,38.

Das Gleichnis ist zeitlich in drei Phasen strukturiert: Das Anlegen des Weinberges und dessen Verpachtung (V.1), die Tyrannenherrschaft der Pächter (V.2–8) und das Ende der Geschichte (V.9). Mit diesen Phasen korrespondiert das Eingreifen Gottes: „Das Gottesbild ist demnach zeitlich strukturiert, der derzeitige Gott der Langmut wird bald schon als Gott des Gerichts auftreten und keinen Zweifel an seiner Herrschaft lassen“<sup>1057</sup>. Der Evangelist präsentiert hier ein Geschichtsbild, das vom apokalyptischen Zwei-Äonen-Schema geprägt ist. Insofern ist das Gleichnis von den bösen Winzern eine Geschichtshermeneutik. Es zielt auf eine geschichtliche Einordnung des Leidens und Sterbens Jesu. Dieses hat dabei eine Schlüsselfunktion: Zum einen steht es am Gipfel

---

1053 ERLEMANN, Funktion, 287.

1054 Vgl. VIA, Gleichnisse, 130.

1055 ERLEMANN, Funktion, 287f.; vgl. Jeremias: „Nicht nur auf die Armen sollen die Kritiker der Frohbotschaft ihren Blick lenken, sondern auch auf sich selbst. In den hierher gehörenden Gleichnissen wird die Rechtfertigung des Evangeliums zur schärfsten Anklage. [...] Ihr gleicht den Pächtern, die ihrem Herrn Jahr für Jahr den schuldigen Ertrag des Landes weigerten und Frevel auf Frevel häuften“ (JEREMIAS, Gleichnisse, 128).

1056 ERLEMANN, Funktion, 288; Erlemann bestimmt die Scheidefunktion als eschatologisch-kritisch und unterstreicht damit richtig den endzeitlichen Charakter (ebd.). Erst im endzeitlichen Gericht bzw. in der endzeitlichen Vernichtung wird das Urteil ansichtig.

1057 ERLEMANN, Funktion, 285.

der Grausamkeit der Pächter und zum zweiten wird es zur Begründung für das endzeitliche Eingreifen Gottes.<sup>1058</sup>

An das Gleichnis schließt ein Schriftzitat an (V.10f.). Dieses ist mit οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε·eingeführt. Psalm 118,22f. (LXX 117,22f.) wird in Mk 12,10f. wörtlich wiedergegeben. Eine genaue Stellenangabe fehlt. Dies ist wohl auch nicht nötig, da der „Ps 118 [...]“ der im NT am häufigsten zitierte oder evozierte Psalm [ist]. Je nach Beurteilung durch die einzelnen Exegeten schwankten die Zahlenangaben zwischen 20 und 60 intertextuell relevanten Stellen. Am häufigsten sind die Zitate bzw. Anspielungen im Kontext der Darstellung des Einzugs Jesus als des messianischen Königs in den synoptischen Evangelien und in der Auseinandersetzung Jesu mit den Autoritäten Jerusalems bzw. des Tempels<sup>1059</sup>. Es kann daher bei den Hörern/Lesern des MkEv zumindest von einer Kenntnis des Psalms 118, vielleicht sogar mit einer ausgeprägten Beschäftigung mit diesem ausgegangen werden. Das Psalmzitat hat für die Rezipienten eine wesentliche Information, die aber erst auf den zweiten Blick deutlich wird.<sup>1060</sup>

Ps 118,22f.

Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden.

Vom HERRN ist dies geschehen, es ist ein Wunder vor unseren Augen.

Ps 117,22f. (LXX):

λίθου ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας

παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν

1058 Erlemann sieht in dem Gleichnis eine dikanische und eine symbuleutische Seite: „Mit Blick auf die historischen Gegner Jesu ist sie dikanisch, sie begründet das Urteil über sie. Mit Blick auf die christlichen Adressaten [...] ist sie symbuleutisch, denn diese sollen aus dem schlechten Vorbild der Winzer lernen“ (ERLEMANN, Funktion, 286). Diese widersprechen der geschichtshermeneutischen Funktion des Gleichnisses nicht, ordnen sich diesem aber unter. Fraglich aber ist, ob auf das Urteil über die „bösen Winzer“ dabei schon zurückgeschaut wird, oder ob dieses hier prophetisch angedroht wird.

1059 HOSSFELD/ZENGER, Psalmen (Echter), 687.

1060 So fragt noch Oldenhege: „Was hat der verworfene Stein, der zum Eckstein wurde, mit den Ereignissen im Weinberg zu tun?“ (OLDENHAGE, Spirale der Gewalt, 354).

Ps 118,22f. (MT):

אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה:

מואת יהוה היתה זאת היא נפלאה בעינינו:

Der Psalm erzählt in metaphorischer Sprache die Geschichte einer Verwerfung und einer über die Verwerfung hinausgehende Bedeutung des Steines. Dieses Geschehen wird als Eingreifen Gottes gedeutet, welches im menschlichen Ermessen nur als Wunder bezeichnet werden kann (Ps 118,22f./Ps<sup>LXX</sup> 117,22f.), welches als „Rettungshandeln JHWHs in die Reihe der großen Tage der Offenbarung der Göttlichkeit JHWHs (Tag JHWHs) eingeordnet“<sup>1061</sup> wird.

Der Evangelist setzt den Psalm erklärend an das Ende des Gleichnisses in Mk 12,1–12. Der Aspekt der „Verwerfung“ korrespondiert dabei mit der im Gleichnis erzählten Tötung des Sohnes. Ps 118,22f. (Ps<sup>LXX</sup> 117,22f.) hat somit die Funktion, das Leben Jesu, sein Leiden und Sterben im Licht der Schrift zu deuten, nämlich als den von den Bauleuten verworfenen Stein.<sup>1062</sup>

Das Bild vom Bauwerk könnte inhaltliche Implikationen haben: „The imagery of building, however, may be significant. The implication may be that, with the resurrection of Jesus, God will begin to build a living temple that will consist of the communities founded in Jesus’ name“<sup>1063</sup>. Dieser Gedanke lässt sich in den urchristlichen Zeugnissen nachweisen (vgl. 1Kor 3,10–17; 2Kor 6,16; Eph 2,19–22; 1Petr 2,4–6).

1061 HOSSFELD/ZENGER, Psalmen (HThKAT), 329.

1062 Zu einem ganz anderen Schluss kommt Schottroff: „Es geht um Israel und seine Befreiung (V.10.11) aus dem in der Erzählung zugespitzt dargestellten Leiden an erlittener und selbst verübter Gewalt“ (SCHOFFTROFF, Gleichnisse, 39).

1063 COLLINS, Mark, 548; eine Lokaltradition überliefert durch Prudentius verweist auf den Eckstein als Teil des Jerusalemer Tempels: „Excidio templi veteris stat pinnaculus superstes; Structus enim lapide ex illo manet angulus usque in saeculum saeculi, quem spererunt aedificantes. Nunc caput est templi et lapidum conpago novorum“ (Prudentius, Dittochaon, Tristichon 31; zitiert nach: JEREMIAS, Eckstein, 155). Jeremias schreibt dazu: „Prudentius geht Z.1 von der auch in Pilgerberichten erwähnten Tatsache aus, dass nur eine Zinne die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 überdauert habe. Es handelt sich um die Ruine des südöstlichen Eckturmes des Tempelplatzes [...]. Dass die Ruine des Südostturmes erhalten blieb, begründet [...] Prudentius mit einer [...] Jerusalemer Lokaltradition, die einen Eckstein dieses Eckturmes für den von den Bauleuten verworfenen Stein (Ps 118,22) erklärte. Dieser Stein war nach Prudentius ursprünglich für den Tempelbau bestimmt (Z.2: ex illo), wurde aber von den Bauleuten dem Eckturm eingefügt. Darum blieb dieser erhalten als ständiges (Z. 2 – 3: usque in saeculum saeculi) Zeugnis für die Verwerfung des Steines“ (JEREMIAS, Eckstein, 155).



Für die Deutung des Psalmzitates ist wichtig, dass der Evangelist ausdrücklich das Weinberggleichnis in Mk 12,10 mit den Leidensaussagen verzahnt. Dabei bindet der Evangelist das Gleichnis intratextuell an Mk 8,31 an. Als Textsignal dient dabei ἀποδοκιμασθῆναι, welches in Mk 12,10 wörtlich aufgenommen wird. ἀποδοκιμάζειν bedeutet: „in der Prüfung verwerfen, für unwert finden“<sup>1064</sup>. Das hebräische Äquivalent כִּנּוּאִי vermittelt noch emotionale und ästhetische Bedeutungsnuancen. Es kann bedeuten: „verwerfen, verachten, verschmähen, verabscheuen, ablehnen“<sup>1065</sup>. Eine Form von ἀποδοκιμάζω findet sich im Markusevangelium nur in Mk 8,31 und Mk 12,10, was eine vom Evangelisten intendierte intratextuelle Bezugnahme nahe legt. Darüber hinaus hat die inhaltliche Nähe beider Textstellen Verweispotential: So ist Mk 8,31 eine Weissagung des Leidens und Sterbens Jesu. Im Gleichnis von den Bösen Winzern (Mk 12,1–12) ist ebenfalls das Leiden und Sterben Jesu ein zentraler Gedanke. Auch in ihrer inneren Struktur sind Mk 8,31 (Leiden/Sterben & Auferstehung) und Mk 12,10 (Verwerfung & Einsetzung als Eckstein) parallel aufgebaut. Ein weiteres Signal ist der in Mk 8,31 implizite Verweis auf die Schrift, welcher in Mk 12,10 nun ausdrücklich (οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε) genannt wird.

Ein weiterer Bezug zwischen Mk 8,31 und Mk 12,1–12 ergibt sich über das Motiv der Bauleute (Mk 12,10), die sich auch indirekt in Mk 8,31 finden, denn die Bauleute „sind in übertragener Bedeutung öfters die Gelehrten“<sup>1066</sup>. Die phonologische Nähe zwischen Bauleuten (בְּנוֹיִם) und Gelehrten (בְּנִיִּם) unterstützte diese Übertragung.<sup>1067</sup> Der Evangelist nimmt diesen Gedanken auf, indem in Mk 8,31 die Verwerfung durch drei Gruppen der jüdischen Elite vollzogen wird (καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων).<sup>1068</sup>

1064 GRUNDMANN, Art.: δοκιμος. In: ThWNT II. 259.

1065 GESENIUS, Wörterbuch, 622.

1066 BILLERBECK, Kommentar I, 876.

1067 Vgl. COLLINS, Mark, 548.

1068 Vgl. COLLINS, Mark, 548; vgl. Tödt: „Der Begriff *verwerfen* geht [...] auf Ps 118,22f. zurück. Immer sind die jüdischen Oberen für die Verwerfen verantwortlich. Daher ist die ausdrückliche Nennung der drei jüdischen Gruppen von Ältesten und Hohepriestern und Schriftgelehrten im Zusammenhang mit der Verwerfung des Menschensohnes in 8,31 nicht eine willkürliche Handlung des Markus“ (TÖDT, Menschensohn, 153); ferner: KLOPPERBORG, Tenants in the Vineyard, 237–239; dagegen SCHMITHALS, Markus, 514.; vgl. auch Hengel: „Der markinische Passionsbericht ist im Blick auf die Gegner Jesu und die Hauptverantwortlichen gut informiert“ (HENGEL, Jesus und das Judentum, 576); den ungewöhnlichen Plural „Hohepriester“ interpretiert er als Mitglieder des „übermächtigen Hannasclans“



Festhalten können wir an dieser Stelle, dass der Evangelist die Leidenssausage in Mk 8,31 durch zahlreiche Verweise mit dem Gleichnis in Mk 12,1–12 verbindet: durch die wörtliche Aufnahme von ἀποδοκιμάζω, den thematisch und strukturellen Aufbau, das Motiv der Bauleute als auch durch den Verweis auf die Schrift. Ein bemerkenswerter Unterschied zwischen Mk 8,31 und Mk 12,1–12 ist, dass der Bezug auf die Schrift in Mk 8,31 nicht offengelegt wird. Dagegen aber der Evangelist in Mk 12,10 ausdrücklich Ps 118,22f. (LXX 117,22f.) zitiert. Das Gleichnis von den bösen Winzern hat für die Leidensankündigung damit die Funktion, den impliziten Schriftbezug zu identifizieren, mit dem der Evangelist das Leiden und Sterben des Menschensohnes letztlich als schriftgemäß deutete. Der Psalm 118,22f. (LXX 117,22f.) ist somit das Schriftwort, welches in der ersten Leidensankündigung in Mk 8,31 angedeutet wurde. Das Leiden und der Tod stellen aber nicht das Ende dar. Durch das Psalmwort wird der Ausblick auf die über den Tod hinausgehende Bedeutung gegeben. Schwierig ist die Frage, worin der Evangelist die „Erhöhung“ sieht: Möglich ist, dass der Evangelist auf die Auferstehung nach drei Tagen (vgl. Mk 8,31; 9,31; 10,34) anspielt.<sup>1069</sup> Eine weitere Möglichkeit ist, die Erhöhung mit der Wiederkunft am Ende der Zeiten (vgl. Mk 8,38; 13,26f.; 14,62) gleich zu setzen. Aus dem näheren Kontext des Gleichnisses legt sich letzteres nahe. Aus der intratextuellen Verknüpfung zu den Leidensankündigungen lässt sich aber auch die Erhöhung anhand der Auferstehung plausibel machen. Es scheint daher, dass der Evangelist gerade die Kombination aus beidem im Auge hatte.

---

(HENGEL, Jesus und das Judentum, 575f.), die zahlreiche Hohepriester stellten. „Sehr wahrscheinlich ging das Eingreifen gegen Jesu vom amtierenden Hohenpriester und seinem Schwiegervater aus“ (HENGEL, Jesus und das Judentum, 592). Ähnlich Casey: „The identity of the ‚chief priest‘ used to be controversial, but now seem clear. Part of the problem is that in English and other modern languages there is a different word for the ‚high‘ priest and the ‚chief‘ priest, whereas in Hebrew, Aramaic *kahanā rabbā*, Greek *archiereus*) were used in the plural for the whole inner circle of ‚chief priests‘ (Hebrew *hakōhanīm* hagedhōlīm, Aramaic *kahanīm rabbīn*, Greek *archieis*). The chief priest included senior members of an inner group of families from whom the high priest was usually chosen. They included any former high priests, such as Annas during the ministry of Jesus, and the holders of major offices, such as the *sagan*, the high priest’s deputy, who was directly responsible for security in the Temple the chief priests in charge of the Treasury, the chief priest in charge of bird offerings, and the like” (CASEY, Jesus, 346). Zu den Hohepriestern, Ältesten und Schriftgelehrten siehe: Casey, Jesus, 344–349.

1069 Vgl. Collins, die schreibt: „In Mark, the citation may function in a similarly metaphorical way simply to indicate the divine reversal of the rejection and execution of Jesus by raising him from the dead“ (COLLINS, Mark, 548).

Der vom Evangelisten zitierte Psalm ermöglicht – neben „Bauleuten“ (הַבּוֹנִים) und „Gelehrten“ (בְּנֵי־אֵם) – mit der phonologischen Nähe zwischen „Stein“ (אֶבֶן) und „Sohn“ (בֵּן) noch ein weiteres Wortspiel: Der von den Bauleuten verworfene und von Gott eingesetzte Stein kann so zum verworfenen und eingesetzten Sohn werden.<sup>1070</sup> Diese Übertragung ist allerdings nur über die hebräische Sprache möglich. Bedeutsam könnte dieser Bezug auch für die Frage nach der Danielrezeption sein. Dabei ergeben sich über das in Mk 12,10 zitierte Psalmwort durchaus Anknüpfungspunkte zum Danielbuch. Als Signalwort würde dabei Stein (אֶבֶן/λίθος) fungieren, welcher auf die Vision in Dan 2,31–34 verweist:

Und du hast (es) gesehen, bis ein Stein ((אֶבֶן/λίθος) vom Berg ohne (Zutun von) Händen abgeschnitten wurde und das Standbild an den eiseren und tönernen Füßen traf und sie zerschmetterte. (Dan 2,34)

Der Bezug zum Danielbuch ist aber vom Evangelisten wenig deutlich expliziert. Dennoch lassen sich Argumente finden, die eine intertextuelle Bezugnahme plausibel erscheinen lassen: So ist der Rezipient an dieser Stelle der Lektüre des Markusevangeliums schon durch die zahlreichen Verweise auf das Danielbuch auf dieses sensibilisiert und weiß um die Bedeutung des Danielbuches für die Interpretation des MkEv. Dies setzt die Schwelle der Markierungsbedürftigkeit deutlich herab, sodass auch ein Alltagswort wie „Stein“ durchaus Signalwirkung haben kann. Darüber hinaus wurde Jesus als der Menschensohn für den Hörer/Leser identifiziert. Dieser hat wesentliche endzeitliche Funktionen (vgl. Mk 8,38; 13,26f.; 14,62), was wiederum in Analogie zur endzeitlichen Bedeutung des Steines in Dan 2,31–33 steht, mit dem ebenfalls am Ende der Zeiten die Äonenwende herbeigeführt wird (Dan 2,34.45).<sup>1071</sup>

Einen weiteren Hinweis liefern die Seitenreferenten Matthäus und Lukas. Beide ergänzen das zitierte Psalmwort und verdeutlichen so den zerstörerischen Charakter des Steines (vgl. Mt 21,42–44; Lk 20,18f.). Ein Gedanke, der dem Psalmwort fremd ist, aber aus einer Kombination mit Dan 2 motiviert sein könnte. So schreibt Richard T. France: „These two

1070 Für Bovon ist dies ein Hinweis darauf, dass die Benutzung des Psalms auf aramäisch sprechende Christen zurückgeht: „Die bereits von Markus und später in der Apostelgeschichte zitierte Schriftstelle ist der V 22 aus Ps 117 (118). Es handelt sich für die ersten Christen um ein Hauptzeugnis der Schrift. Diese Stelle ist zweifellos zuerst von aramäisch sprechenden Gläubigen gebraucht worden, denn sie spielt mit den Worten ‚Sohn‘ (בֵּן) und Stein (אֶבֶן)“ (BOVON, Lukas, 79f.); vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 648; vgl. WEIHS, Schicksal der Propheten, 42f.

1071 Zu weiteren möglichen Anspielungen auf alttest. Texte siehe: WEIHS, Schicksal der Propheten, 41f.

stone passages [Dan 2,35 und Dan 2,44f.] together add a new dimension to Ps 118,22. These sense of ultimate vindication and triumph is echoed in the Daniel allusion, but this verse adds the destructive effect of the stone on all who do not value it. It thus ends Jesus' parable and interpretive comments with a severe warning of the consequences of rejecting the stone God has chosen, that is, rejecting and killing the son"<sup>1072</sup>. Zur Funktion des Zitates lässt sich mit Martin Meiser zusammenfassen: „Die Heilige Schrift ist textintern Warnung an die Gegner Jesu, textextern Schuldauflösung hinsichtlich der erfolgenden Auseinanderentwicklung zwischen der Gemeinde Jesu und den nicht an Jesus glaubenden Juden“<sup>1073</sup>

Unsicher ist, warum der Autor des Markusevangeliums den Bezug zum Danielbuch nicht direkt und ausdrücklich offenlegt. Möglich wäre, dass die Identifikation vom Evangelisten als selbstverständlich vorausgesetzt wurde. Mit Blick auf das Zeugnis des Matthäus- und des Lukasevangeliums lässt sich lediglich festhalten, dass Mk 12,10f. auf Grundlage der beiden Intertexte Ps 118,22 und Dan 2,35 bzw. Dan 2,44f. gelesen und gedeutet wurde.

Dass der Evangelist in Mk 12,10f. über Ps 118,22f. auch auf Dan 2 anspielt, lässt sich somit nicht endgültig verifizieren. Die aufgeführten Argumente sind lediglich Indizien, die aber nahelegen, dass Mk 12,10f. beim Leser/Hörer als Signal wirkt, welches auf Dan 2 als Intertext verweist.

### 9.2.11 Der verratene Menschensohn (Mk 14,17–21)

In Mk 14f. wird das Leiden und Sterben Jesu Christi erzählt. Die Leidenvorhersagen finden hier ihre Erfüllung und werden so konkret. Die Nacherzählung des Leidensweges verknüpft der Evangelist mit drei

1072 FRANCE, Gospel of Matthew, 818; vgl. MEYER, Evangelium nach Matthäus, 434f.; für die Aufnahme von Dan 2 bei Lukas siehe: LUZ, Evangelium nach Matthäus, 227; SCHNEIDER, Lukas, 400; GREEN, Gospel of Luke, 709; BOVON, Lukas III/4, 80. RIENECKER, Evangelium des Lukas, 465; vgl. auch Gnlika, der in Bezug auf das MkEv schreibt: „Da das Bild vom Stein wiederholt im Alten Testament vorkommt, könnten andere Stellen, insbesondere die des Menschensohn betreffenden Worte Dan 2,34; 7,14 auf den Christusbezug des Psalmzitates eingewirkt haben“ (GNILKA, Markus II, 148); dagegen Wolter, der dies für unwahrscheinlich hält, da „die terminologischen Überschneidungen [...] viel zu wenig ausgeprägt [sind], um die Texte als Prätexte identifizieren zu können“ (WOLTER, Lukasevangelium, 649). Für ihn liegt es näher, dass hier ein Sprichwort von einem Topf oder Krug die Rede ist, der zerstört wird (WOLTER, Lukasevangelium, 649).

1073 MEISER, Funktion der Septuaginta-Zitate, 543.

Menschensohnworten (Mk 14,21; Mk 14,41; 14,62). Das erste Menschensohnwort innerhalb der Passionsgeschichte verbindet der Evangelist mit der Perikope vom letzten Abendmahl.

<sup>17</sup> Und als es Abend geworden war, kam er mit den Zwölfen.

<sup>18</sup> Und während sie zu Tisch lagen und aßen, sprach Jesus: Amen, ich sage euch: Einer von euch, der mit mir isst, wird mich übergeben (εις ἐξ ὑμῶν παραδώσει με).

<sup>19</sup> Da fingen sie an betrübt zu werden und sie sagten einer nach dem andern zu ihm: Doch nicht etwa ich?

<sup>20</sup> Er aber sagte zu ihnen: Einer der Zwölf, der das Brot mit mir in die Schüssel eintaucht.

<sup>21</sup> Der Menschensohn geht zwar hin, wie über ihn geschrieben steht, wehe aber jenem Menschen, durch den der Menschensohn übergeben wird. Es wäre besser für ihn, wenn jener Mensch nicht gezeugt worden wäre!

(ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγενήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος)

Das Menschensohnwort in Mk 14,21 ist mit der Erzählung von der Identifizierung des Verräters verwoben (Mk 14,17–21). Diese verweist auf Mk 3,19 und Mk 14,10f. zurück, wo der Leser/Hörer über den Verrat des Judas informiert wurde. Gleichzeitig greift die Erzählung auf die Gefangennahme Jesu (Mk 14,43–52) voraus: hier wird das in Mk 14,18 Berichtete eintreffen. Nach einer kurzen szenischen Einleitung (V.17–18a) folgt im Munde Jesu die Ankündigung der Übergabe durch einen aus dem Anhängerkreis Jesu (εις ἐξ ὑμῶν). Die Vorhersage ist durch ἀμὴν λέγω ὑμῖν eingeleitet, was den prophetischen Charakter unterstreicht.<sup>1074</sup> Indem Jesus den bevorstehenden Verrat ankündigt, wird er als souverän beschrieben.

In der sich anschließenden Szene fragt jeder der Jünger einzeln, ob er der Verräter sei (μητι ἐγώ;). Dies macht deutlich, dass jeder der Jünger sich als potentiellen Verräter betrachtet. Hinter dieser Szene steht der theologische Gedanke, dass sich Gottes Plan durchsetzen wird, aber so, dass dieser sich durch Menschen verwirklicht. In V.20 wird der Verräter als einer aus dem Zwölferkreis (εις ἐξ ὑμῶν), der in Mahlgemeinschaft mit Jesus ist, identifiziert. Dies stellt zu V.18 eine Steigerung dar: Nicht nur einer aus der Nachfolgerschaft, sondern einer aus dem engsten Jüngerkreis wird Jesus verraten. Die thematische Verbindung von Tischge-

<sup>1074</sup> Vgl. PESCH, Markus, 349.

meinschaft und Verrat weist dabei Parallelen zu Ps<sup>MT</sup> 40,10/Ps<sup>LXX</sup> 41,10 auf:<sup>1075</sup>

Selbst mein Freund, auf den ich vertraute, der mein Brot aß, hat die Ferse gegen mich erhoben.

(καὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου ἐφ' ὃν ἤλπισα ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ περηνισμόν)

Durch den Verweis auf Ps 41,10 bringt der Evangelist den frevlerischen Bruch der Gemeinschaft zum Ausdruck.<sup>1076</sup>

Das sich anschließende Menschensohnwort (V.21) kann in drei Teile gegliedert werden: Ansage (ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ), Weheruf (οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκεῖνον δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται) und Drohwort (καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος).<sup>1077</sup> Die Ansage und der Weheruf stellen durch das Vokabular einen intratextuellen Bezug zu den Leidensweissagungen (vgl. Mk 8,31; 9,31; 10,33) her: Der Schriftbezug (καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ) als auch die Ankündigung der Auslieferung (παραδίδοται) wird wieder aufgenommen. Der Schriftverweis könnte sich dabei entweder auf den in Mk 14,18 angespielten Ps 40,10<sup>1078</sup> oder aber auf Ps 118,22f. beziehen. Letzterer legt sich über die Parallele zu Mk 8,31 nahe. Durch die Aktivformulierung (ὑπάγει) werden die Leidensaussagen durch den Aspekt der aktiven Rolle Jesu angereichert: Jesus selbst geht den Weg.<sup>1079</sup>

V.21b lenkt die Aufmerksamkeit wieder auf den Verräter. Das Weheruf (οὐαὶ) hat „seinen ursprünglichen Sitz im Leben in der Totenklage; von daher stehen demjenigen, dem das Wehe gilt, Untergang, Tod und Verderben bevor.“<sup>1080</sup> Der Weheruf wurde von der prophetischen Gerichtsprophetie übernommen und ist auch in apokalyptischen Zusammenhängen zu finden.<sup>1081</sup> So heißt es in äthHen 95,6:

1075 Vgl. GNILKA, Markus II, 236f.

1076 Vgl. PESCH, Markus, 349.

1077 Vgl. KMECIK, Menschensohn, 201. Vgl. GNILKA, Markus II, 235.

1078 Vgl. GNILKA, Markus II, 238.

1079 Casey führt das Wort auf eine aramäische Quelle zurück, die einen deutlicher Bezug zum Sterben hat: „The Aramaic word ‚goes‘ (\*zal) was a normal metaphor for ‚dies‘, as the Greek word for ‚goes‘ was not, so this is further evidence that Mark was translating a Aramaic source“ (CASEY, Jesus, 116).

1080 PESCH, Markus, 351.

1081 Vgl. PESCH, Markus, 351; Pesch verweist auch darauf, dass „Weherufe [...] überdies im Zusammenhang der Traditionen vom leidenden Gerechten belegt [sind]“ (PESCH, Passion, 352).

Wehe euch, den Lüzengungen, und denen, die das Unrecht fördern, denn ihr werdet plötzlich (oder: bald) vernichtet werden. Wehe euch, den Sündern, weil ihr die Gerechten verfolgt, denn ihr werdet dahingegen werden und vom Frevel verfolgt werden, und sein Joch wird schwer auf euch lasten.

Das Wehewort zeigt an, dass der Verräter für seine Tat zur Verantwortung gezogen wird. Das sich anschließende Drohwort unterstreicht die Härte der sich aus dem Verhalten ergebenden Konsequenz.<sup>1082</sup> Dies bedeutet, dass der Leidensweg als göttlicher Plan zwar vorherbestimmt ist, sich aber durch die Hand konkreter Menschen vollzieht: „Die Passion Jesu ist von Gott vorherbestimmt, aber die menschliche Mitwirkung durch einen Verräter ist zur Durchführung der Passion erforderlich.“<sup>1083</sup> Dadurch dass die Protagonisten des Leidensweges konkret werden, hat Mk 14,21 textpragmatisch die Funktion, die Leidensvorhersage mit der Passion Jesu zu verbinden. Was in Mk 8,31; 9,31 und 10,33 vorhergesagt wurde, wird nun narrativ entfaltet und beginnt in der erzählten Welt Wirklichkeit zu werden.<sup>1084</sup>

### 9.2.12 Die Stunde des Menschensohnes (Mk 14,32–42)

Das zweite Menschensohnwort innerhalb der Passionserzählung verbindet der Evangelist mit der Gethsemaniperikope und der sich anschließenden Verhaftung Jesu.

<sup>32</sup> Und sie kommen zu einem Platz, dessen Name Gethsemani ist, und er sagt zu seinen Jüngern: Setzt euch hierher, solange ich bete!

<sup>33</sup> Und er nimmt den Petrus und den Jakobus und den Johannes mit sich. Und er begann zu erschrecken und Angst zu haben,

<sup>34</sup> und er sagt zu ihnen: Meine Seele ist betrübt bis zum Tod. Bleibt hier und wacht! (μείνατε ὡδε καὶ γρηγορεῖτε)

<sup>35</sup> Dann ging er ein wenig voraus, fiel er auf die Erde und betete, dass, wenn es möglich sei, die Stunde an ihm vorübergehen solle.

1082 Pesch bestimmt das Drohwort näher: Es ist „formelhaft und kann an jeden beliebigen Wehespruch angehängt werden“ (PESCH, Markus, 346).

1083 DORMEYER, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell, 138.

1084 Casey vermutet hinter Mk 14,21a eine ursprünglich allgemeine Aussage, die eine Transformation erfahren hat: „In the first general statement, ‚a/the son of man goes as it is written concerning him‘, the word ‚goes‘ is a normal Aramaic metaphor for ‚dies‘ (āzal). The statement depends on the universal fact that people die, recorded in scriptural passages such as Gen. 3,19 and Is. 40,6. [...] At a second level, accordingly, the saying is a prediction of Jesus’ forthcoming death“ (CASEY, Jesus, 365).

<sup>36</sup> Und er sagte: Abba, Vater, alles ist dir möglich; nimm diesen Kelch weg von mir. Doch nicht was ich will, sondern was du (willst, soll geschehen)!

<sup>37</sup> Und er kam und fand sie schlafend, und er sagt dem Petrus: Simon, du schläfst? Vermochtest du nicht, eine einzige Stunde zu wachen?

<sup>38</sup> Wacht und betet, damit ihr nicht in Versuchung kommt! Der Geist ist zwar willig, das Fleisch aber ist schwach.

<sup>39</sup> Dann ging er wieder weg und betet, indem er dasselbe Wort sprach.

<sup>40</sup> Und er kommt wieder und fand sie schlafend, denn ihre Augen waren ganz schwer. Und sie wussten nicht, was sie ihm antworten sollten.

<sup>41</sup> Und er kommt das dritte (Mal) und sagt zu ihnen: Schlaft weiter und ruht! Es ist genug. Die Stunde ist gekommen. Siehe! Der Menschensohn wird übergeben in die Hände der Sünder.

(καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς· καθέδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύσθε· ἀπέχει ἡ λῆθην ἡ ὥρα, ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν)

<sup>42</sup> Steht auf! Gehen wir! Siehe! Es ist der gekommen, der mich ausliefert (ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν).

Die Gethsemaniperikope hat einen klaren Aufbau: V.32 stellt eine kurze szenische Einleitung dar. Der begonnene gemeinsame Weg (Mk 14,26) führte Jesus und seine Jünger über den Ölberg und kommt nun in Gethsemani zum Ziel. In der Perikope sind zwei Themen miteinander verbunden: Das Gebet Jesu und das Schlafen der Jünger.<sup>1085</sup>

In V.32b werden die Jünger aufgefordert, sich während des Gebetes Jesu zu setzen (καθίσατε ὡς ἕως προσεύξωμαι). In der erzählten Welt erfahren diese Jünger somit, dass Jesus beten wird. In V.33 erfolgt eine Aussonderung der drei Jünger Petrus, Johannes und Jakobus. Diese werden dabei Zeugen des Erschreckens Jesu (ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν), eine Erfahrung, die sie den anderen Jüngern voraushaben. In V.34 spricht Jesus sein Erschrecken aus und qualifiziert es als Erschrecken bis zum Tode (ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου). Das Erschrecken Jesu könnte dabei auf das alttestamentliche Motiv des „klagenden Gerechten“ anspielen (vgl. Ps 42; Ps 43; Ps 55).<sup>1086</sup> So heißt es im Ps 55,5f.:

Mein Herz bebte in meinem Innern, und Todesschrecken haben mich befallen.

Furcht und Zittern kamen mich an, und Schauer bedeckte mich.

<sup>1085</sup> Vgl. PESCH, Markus, 387.

<sup>1086</sup> Vgl. PESCH, Markus, 389.



Verbunden mit dem Erschrecken erfolgt die Anweisung an die drei Jünger zu bleiben und zu wachen (μείνατε ὡδε καὶ γρηγορεῖτε). Hier klingt die Paränese aus Mk 13,34–37 deutlich an. Die Aufforderung zum Wachen erhält dadurch auch eine übertragene Deutung: „Der Kontrast von Schlafen und Wachen erinnert bedrohlich an die Warnung im Gleichnis vom Türhüter 13,35f. Damit wird das Wachen als eschatologische Haltung erkennbar“<sup>1087</sup>. Durch die Anspielung auf die an die Rezipienten gerichtete Paränese in Mk 13,37 gelingt es dem Evangelisten, dass die Hörer/Leser des MkEv die nun folgende Narration als Beispielerzählung auf ihr eigenes Glaubensleben anwenden können. Die Protagonisten (Jesus und drei Jünger) werden so zu Identifikationsfiguren. Die Rezipienten werden dahingehend gelenkt, ihr eigenes Verhalten im Licht dieser zu reflektieren.

Es folgt in V.35a eine kurze szenische Zwischenbemerkung, in welcher der Evangelist Jesus von den drei Jüngern aussondert. Es entstehen so drei konzentrische Kreise: 1.) die Jünger, die die Anweisung zum Setzen bekommen; 2.) Petrus, Jakobus und Johannes als Zeugen des Erschreckens Jesu, welche zum Bleiben und Wachen aufgefordert sind; 3.) Jesus, der als Beter in der Todesfurcht geschildert wird.

In V.35f. wird das Gebet Jesu dargestellt. V.35b gibt den Gebetsinhalt indirekt wieder. Der Evangelist berichtet davon, dass Jesus um das Vorübergehen der Stunde (παρέλθῃ ἀπ’ αὐτοῦ ἡ ὥρα) bittet. Ἡ ὥρα bezieht sich dabei auf die Stunde der Auslieferung, in welcher der Leidensweg beginnen wird (vgl. Mk 14,41). Jesus sucht somit nicht das Leidensgeschick. Der Bitte ist die Bedingung ἵνα εἰ δυνατόν ἐστὶν vorangestellt. Über dem berechtigten Wunsch der Fortnahme des Leidens steht somit der Wille Gottes.

In V.36 konkretisiert der Evangelist das Gebet. Es hat einen viergliedrigen Aufbau: Der Anrede (αββα ὁ πατήρ) folgt das Bekenntnis der Allmacht (πάντα δυνατά σοι), an welches sich die Bitte des Beters (παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ’ ἐμοῦ) anschließt. Diese ist durch die Unterordnung unter den Willen Gottes erweitert (ἀλλ’ οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ).<sup>1088</sup> Joachim Gnilka verweist auf die Besonderheit der Anrede: „Ist die Anrede Gottes als Vater im Alten Testament (abgesehen von Sir 23,1 und 4LXX) nicht nachweisbar und sowohl im palästinischen als auch im hellenistischen Judentum nur ganz spärlich belegt, muss sie als Eigenheit der christlichen Gemeinde angesprochen werden (vgl. Gal 4,6; Röm 8,15). Sie wurzelt im Gebet Jesu und ist Ausdruck seines ein-

1087 GNILKA, Markus II, 261.

1088 Vgl. PESCH, Markus, 390.



zigartigen Gottesverhältnisses<sup>1089</sup>. Joachim Jeremias beschreibt dieses folgendermaßen: „Die völlige Neuheit und Einmaligkeit der Gottesanrede ‚Abba‘ in Jesu Gebeten zeigt, dass sie das Herzstück des Gottesverhältnisses Jesu ausdrückt. Er hat mit Gott geredet wie ein Kind mit seinem Vater: vertrauensvoll und geborgen und zugleich ehrerbietig und bereit zum Gehorsam“<sup>1090</sup>.

Die Anrede verbindet die Gethsemaniperikope mit den Gottesprädikationen in Mk 1,11 und Mk 9,7. D. h. auch im Angesicht des bevorstehenden Leidens bleibt diese besondere Vater-Sohn-Beziehung zwischen Jesus und Gott bestehen.

In Mk 14,37a wird berichtet, dass Jesus zu den Jüngern kommt und diese schlafend findet. Dem Vorwurf (V.37b) folgt in V.38a eine wiederholte Anweisung zum Wachen, die um die Aufforderung zum Beten ergänzt ist. Wachen und Gebet dienen der Abwehr der Versuchung.<sup>1091</sup>

V.38b reflektiert die Situation der Jünger auf einer grundsätzlichen Ebene. Zur Erklärung dient der Dualismus Geist/Fleisch (τὸ πνεῦμα / ἡ σὰρξ).

V.39f. entsprechen von ihrer narrativen Struktur den V.35–38: Weggehen Jesu (V.39a) und betender Jesus (V.39b). Das Gebet Jesu ist dabei nicht expliziert; der Evangelist verweist mit προσηύξατο τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν auf V.36.

1089 GNILKA, Markus II, 260; vgl. Jeremias: „War es schon etwas ganz Ungewöhnliches, dass Jesus Gott mit ‚mein Vater‘ anredete, so gilt das vollends für den Gebrauch der aramäischen Form ‚Abba‘.“ (Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, 68); ferner: „Wir stehen mit alledem vor einem Tatbestand von fundamentaler Bedeutung: während wir keinen einzigen Beleg dafür besitzen, dass Gott im Judentum mit ‚Abba‘ angeredet worden wäre, hat Jesus Gott stets in seinen Gebeten so angeredet, mit alleiniger, durch den Zeichencharakter begründeter Ausnahme des Kreuzesrufes Mk 15,34 par. Mt 27,46.“ (Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, 71); vgl. Schelbert: Die „Feststellung, das אבא als Bezeichnung Gottes und Anrede an ihn sonst nirgends in jüdischen Textens belegt ist, gilt nur, wenn die literarische (Quasi)-Anrede in Tg Ps 89,27 und die Bezeichnung in TJon Mal 2,10 und in Tg Hiob 2 34,36 nicht berücksichtigt werden.“ (SHELBERT, Abba, 378); zu אבא siehe: BEYER, Aramäische Texte, 503; Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, 67–73.

1090 JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie I, 73.

1091 Für Pesch könnte sich hier ein historischer Kern verbergen: „Man sollte nicht vorschnell eine symbolische Inszenierung vermuten, ohne die vorausgesetzte Situation nach durchwachter Paschafeier in der Paschaandacht zu bedenken.“ (PESCH, Markus, 392). M. E. sollte man dabei das eine nicht gegen das andere ausspielen: Es ist naheliegend, dass der Evangelist bei der Gestaltung der Perikope auf historisches Material zurückgegriffen hat, das er aber unter einer hermeneutischen Perspektive überarbeitete.

In V.40 berichtet der Evangelist in Analogie zu V.37, dass Jesus zu den Jüngern kommt und diese wieder schlafend findet. Das Verhalten der Jünger wird mit dem Hinweis auf die Müdigkeit der Jünger im metaphorischen Bild der schweren Augen erklärt.<sup>1092</sup> Eine zweite Begründung fügt der Evangelist in V.40b an. Diese nimmt wörtlich die Verklärungssperikope auf (Mk 14,41: καὶ οὐκ ἤδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ; Mk 9,6 οὐ γὰρ ἤδει τί ἀποκριθῆ). Ist es in der Verklärungssperikope die Furcht, die Petrus falsch reagieren lässt, so ist es in der Gethsemanierzählung die Müdigkeit bzw. die Schwäche des Fleisches, auf deren Grundlage das Fehlverhalten erwächst. Spätestens ab V.40 werden dem Rezipienten die Anklänge an die Verklärungserzählung (Mk 9,2–13) deutlich: So erfolgt in beiden eine Aussonderung der drei Jünger Petrus, Jakobus und Johannes. Diesen drei wird Jesus in exklusiver Weise präsentiert; in Mk 9,2–8 in seiner Hoheit, in Mk 14,33f. in seiner Angst. Ein weiteres Indiz ist, dass sowohl die Verklärungs- als auch die Gethsemaniperikope mit einem Menschensohnwort verbunden ist. Gnilka hat daher wohl richtig erkannt, wenn er schreibt: „Für Markus ist die Offenbarung in Gethsemani eine Art Gegengewicht zur Offenbarung auf dem Berg oder in Jairi Haus. Wer Jesus ist, versteht man erst dann, wenn man von Gethsemani Kenntnis nimmt.“<sup>1093</sup> Das, was die drei Jünger aber in Gethsemani erlebt haben, ist ein erschreckter und geängstigter Jesus. Es ist nicht der Heros, der den Leidensweg stoisch geht, sondern ein im Angesicht des Todes verzagter Mensch; einer, der dennoch wachsam und betend den Weg Gottes geht.

Diese Darstellung Jesu und das Bild der schlafenden Jünger haben eine typologische Tendenz: „Für Markus [...] ist Jesus zum Typus des vorbildlichen Beters geworden (vgl. auch 1,35, 6,46), die Jünger sind Typen der durch die Versuchung, die Schwachheit des Fleisches gefährdeten Christen.“<sup>1094</sup> Die Gethsemaniperikope dient somit auch der narrativen Ausgestaltung der an die Gemeinde ergangenen Paränese in Mk 13,37. So schreibt Rudolf Pesch: „Und Jesu Jünger müssen darauf vorbereitet sein, in Jesu Passion miteinzutreten, auch ausgeliefert zu werden (13,11), ihr Kreuz auf sich zu nehmen (8,34) und ihr Leben nicht eigensinnig (gegen Gottes Willen) festhalten zu wollen (8,35). Jesu ‚Leidenskelch‘ kann auch seinen Jüngern zum Trank gereicht werden

1092 Gnilka deutet dies symbolisch: „Ihre beschwerten Augen stehen für ihre geistliche Blindheit“ (GNILKA, Markus II, 263).

1093 GNILKA, Markus II, 259; vgl. auch Pesch: Die Jünger „auf dem Verklärungsberg eingewiesen, werden [...] jetzt (wenn auch versagende) Zeugen des anhebenden Leidens des Menschensohnes“ (PESCH, Markus, 395).

1094 PESCH, Markus, 395f.

(10,38f.). In der Stunde der Anfechtung sollen sie Jesu Gebet nachsprechen und sich in Gottes Willen fügen, im Blick auf Jesu Auferweckung aber auch ihrer Rettung durch Gott gewiss sein<sup>1095</sup>. Das Gebet Jesu in Mk 14,35f. bekommt dadurch ebenfalls einen paradigmatischen Charakter. Der Evangelist präsentiert seinen Hörern/Lesern ein Gebet, was sich diese in der Anfechtungssituation zu Nutze machen können.

V.41a berichtet von einem dritten Kommen Jesu, was das vorherige Weggehen und Beten einschließt. Der Spruch Jesu an die Jünger beinhaltet eine Anweisung (καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε) und eine sich anschließende Deutung der Situation. Die Aufforderung erlaubt nun den Jüngern, was ihnen vorher versagt war (V.34) und wofür sie vorher gescholten wurden (V.37). Die Aufforderung ist wohl ironisch gemeint, da der Menschensohnspruch Aufmerksamkeit fordert und in V.42 die Jünger zum Aufstehen angewiesen werden.

V.41b lässt sich in zwei Teile gliedern: Dem Ausspruch ἀπέχει und einem sich anschließenden Menschensohnspruch.

Die Übersetzung von ἀπέχει ist schwierig. Verschiedene Möglichkeiten werden diskutiert: 1.) Es könnte sich um eine Fehlübersetzung des aramäischen Ausspruchs Jesu handeln. So schreibt Matthew Black: „ἀπέχει is used with a very rare meaning and one which is not really adequate to the context. It has been suggested that an Aramaic kaddu, ‘Already the hour is come’, was given the Syriac meaning satis by the translator. But any translator who was capable of rendering kaddu here by satis can have had little knowledge of either Palestinian Aramaic or Syriac, for the word in both dialects means iam. [...] A proverb from the Babylonian Talmud (Berach. 64a) gives an exact parallel to the sense required for Mk XIV. 41: it is written in Mishnaic Hebrew and may be translated literally, ‘He who tries to press the hour, him the hour presses [...]’. [...] This verb and sense fit admirably the context of Mk XIV. 41, ‘The end and the hour are pressing’<sup>1096</sup>. 2.) Zu beachten ist auch die Ergänzung „τὸ τέλος“ (gekommen ist das Ende) in einigen Handschriften (vgl. W Θ). Dies ist aber als Glättung zu bewerten. 3.) In Anlehnung an die Vulgata, die ἀπέχει mit sufficit übersetzt, könnte es heißen: „es ist genug“. Unsicher ist, worauf sich dieses beziehen könnte. 4.) Joachim Gnilka interpretiert ἀπέχει in Bezug auf die Zeit und übersetzt: „Es ist vorbei.“<sup>1097</sup> 5.) In der Geschäftssprache ist die Bedeutung „quittieren“ belegt, wobei dann Judas als Subjekt gemeint sein könnte.

1095 PESCH, Markus, 396.

1096 BLACK, Aramaic Approach, 161f.

1097 Vgl. GNILKA, Markus II, 263.

Paraphrasiert könnte man hier übertragen: „Judas hat das Verräter-Geld empfangen“ oder „Judas hat durch Jesus empfangen“. Eine weitere Möglichkeit ist, Gott als Subjekt anzunehmen; etwa: „Gott hat das Gebet empfangen“.<sup>1098</sup> Auf Grund der direkten Nähe zwischen ἀπέχει und dem Menschensohnwort eröffnet sich noch eine weitere Möglichkeit: In Mk 10,45 wird die Lebenshingabe des Menschensohnes als Lösegeld gedeutet. Der Ausspruch ἀπέχει nimmt diesen Gedanken auf und deutet das nun Kommende als Quittierung des Lösegeldes. Damit bindet der Evangelist die Auslieferung Jesu und die folgende Passionserzählung an das Lösegeldwort in Mk 10,45, wodurch der Leidensweg gedeutet wird.

Die besondere Bedeutung dieses Menschensohnwortes unterstreicht das Aufmerksamkeitsignal ἰδοῦ. (Akkut) Dieses findet sich auch im folgenden V.42, in welchem Jesus auf die sich anbahnenden Ereignisse verweist. Durch diese Struktur betont der Evangelist, dass sich die Menschensohnvorhersage und die Passion Jesu entsprechen. Auch wird das Motiv der Übergabe in die Hände in der sich anschließenden Narration von der Gefängennahme Jesu wieder aufgenommen (vgl. Mk 14,42.44.46). Das Menschensohnwort stellt somit einen Übergang zur Verhaftungsszene dar. Dabei klärt der Evangelist die Leidensaussagen des Menschensohnes hier endgültig. Diese werden nun verständlich und konkret.<sup>1099</sup> Dass was Jesus über den Menschensohn vorhergesagt hat, wird nun Realität. Vorhersage und Wirklichkeit treffen so aufeinander. Dies bedeutet, dass sich die Bitte des Beters in V.35f. nicht erfüllt hat, aber der Wille Gottes. Und das heißt auch, dass an „der Schwelle zur Verhaftungsszene [...] der Menschensohnspruch erneut nachdrücklich an[zeigt], dass Jesus, der sich im Gebet dem Willen des Vaters unterworfen hat, bewusst, in Erfüllung des Willens Gottes, in den Tod geht.“<sup>1100</sup>

Das Menschensohnwort verweist intratextuell auf das ganze Netz der Menschensohnworte zurück. Das Motiv der Übergabe (παράδίδοται) nimmt direkten Bezug auf Mk 9,31; 10,33. Dabei lässt sich erkennen, dass der Evangelist die Leidensaussagen als Klimax gestaltete: Mk 9,31: Übergabe in die Hand der Menschen (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων), Mk 10,33: Übergabe an die Heiden (παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν) und Mk 14,41: Übergabe in die Hand der Sünder (παράδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν). Mk 14,41 verweist dabei gleichzeitig auf die alttes-

1098 Vgl. PESCH, Markus, 394.

1099 Vgl. MÜLLER, Gekommenen, 150.

1100 PESCH, Markus, 394.

tamentliche Tradition des leidenden Gerechten (Ps 36,12; 37,32f.; 71,4 u.ö).<sup>1101</sup>

### 9.2.13 Der zu Gericht sitzende Menschensohn (Mk 14,53–65)

Das letzte Menschensohnwort innerhalb der Passionserzählung steht im Zusammenhang der Verurteilung Jesu durch den Hohen Rat.<sup>1102</sup> Es ist dabei zugleich das letzte Menschensohnwort im Markusevangelium. Der Evangelist schließt somit mit diesem das Menschensohnthema ab.

<sup>53</sup> Und sie führten Jesus zum Hohepriester ab. Und es kommen alle Hohepriester und Ältesten und Schriftkundigen zusammen.

<sup>54</sup> Und Petrus folgte ihm von weitem bis in den Hof des Hohenpriesters. Und er saß mit den Dienern zusammen und wärmte sich beim Licht.

<sup>55</sup> Die Hohenpriester aber und das ganze Synhedrion suchten ein Zeugnis gegen Jesus, um ihn zu töten. Aber sie fanden keines.

<sup>56</sup> Zwar sagten viele falsch gegen ihn aus, aber die Zeugnisse waren nicht gleich.

<sup>57</sup> Und einige standen auf und gaben ein falsches Zeugnis gegen ihn und sagten:

<sup>58</sup> Wir hörten ihn, dass er gesagt hat: Ich werde diesen Tempel, der mit der Hand gemacht ist, zerstören und in drei Tagen werde ich einen anderen bauen, einen nicht von Hand gemachten.

<sup>59</sup> Aber auch so stimmte ihr Zeugnis nicht überein.

<sup>60</sup> Da stand der Hohepriester, trat in die Mitte und befragte Jesus, indem er sagte: Willst du etwa nicht antworten auf das, was diese gegen dich bezeugen?

<sup>61</sup> Er aber schwieg und antwortete nichts. Wieder befragte ihn der Hohepriester und sagt ihm: Bist du der Christus, der Sohn des Gelobten?

<sup>62</sup> Da sprach Jesus: Ich bin es. Und ihr werdet den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Kraft und ihr werdet ihn kommen sehen mit den Wolken des Himmels.

1101 Vgl. PESCH, Markus, 394.

1102 Der Prozess kann hier nicht im Einzelnen dargestellt werden; zum Prozess Jesu siehe: KERTELGE: Der Prozess gegen Jesus, 1988; REINBOLD, Der Prozess Jesu, 2006; vgl. GNILKA, Markus II, 284–286; THEISSEN, G./MERZ, A.: Der historische Jesus, 388–410. JEREMIAS, Geschichtlichkeit, (ZNW 43 1950/51) 145–150); TÖDT, Menschensohn, 33f. Hengel, Jesus und das Judentum, 595–600.

(ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐγὼ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ)

<sup>63</sup> Da zerriss der Hohepriester seine Gewänder und sagte: Was brauchen wir noch Zeugen?

<sup>64</sup> Ihr habt die Lästerung gehört. Was ist euer Urteil? Und alle verurteilten ihn, dass er des Todes schuldig sei.

<sup>65</sup> Und einige begannen, ihn anzuspucken und sein Gesicht zu verhüllen und ihn zu schlagen. Und sie sagten zu ihm: Weissage! Und die Diener schlugen ihn ins Gesicht.

Mit V.53 beginnt die Darstellung des Prozesses Jesu. In V.53a wird dieser lokalisiert. Ausdrücklich wird in V.53b gesagt, dass alle (πάντες) Hohenpriester, Ältesten und Schriftkundigen (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς) zum Prozess zusammenkommen. Damit verweist der Evangelist auf die erste Leidensaussage in Mk 8,31 zurück. Gleichzeitig verdeutlicht er, dass nun die Verwerfung Jesu durch die Bauleute (Mk 12,10) beginnen wird. V.53 hat somit eine hermeneutische Funktion, indem er den Prozess als Schrifterfüllung von Ps 118,22 deutet.

V.54 verzahnt die Erzählung vom Prozess mit der Petrusnarration (Mk 14,66–72) und kann in unserer Analyse ausgespart werden.

In V.55a stellt der Evangelist das Ziel der Verhandlung der Prozessdarstellung voran. Das jüdische Gerichtsorgan sucht Zeugnisse für die schon beschlossene Tötungsabsicht. Von dieser weiß der Leser/Hörer schon seit Mk 3,6. Der Tötungsbeschluss wird dabei im MkEv immer wieder ausdrücklich erwähnt (vgl. Mk 11,18; 12,12; 14,1). Der Prozess gegen Jesus ist somit nicht neutral, sondern von einem schon gefassten Beschluss bestimmt, was den Prozess „ehe er beginnt, als illegal erscheinen“<sup>1103</sup> lässt. Es geht nicht um ein gerechtes Urteil, sondern um die Suche nach Beweisen für ein schon beschlossenes und damit ungerechtes Urteil. Doch selbst dies schlägt fehl: V.55b konstatiert das negative Ergebnis (καὶ οὐχ ἤϊρισκον). Die Darstellung des Prozesses gegen Jesus hat dabei alttestamentliche Motivparallelen.

Denn stolze Menschen erheben sich gegen mich, freche Leute trachten mir nach dem Leben (Ps 54,5)

Der Frevler belauert den Gerechten und sucht ihn zu töten (Ps 37,32)

<sup>1103</sup> GNILKA, Markus II, 279.

Der Evangelist zeichnet so einen Prozess, in dem Jesus als leidender Gerechter erscheint,<sup>1104</sup> der in die Fänge seiner ungerechten und mächtigen Gegner gefallen ist. Diese sind im MkEv die jüdische Obrigkeit. Dieses Motiv ist anschlussfähig an Mk 12,1–10, da auch hier die Verbindung zwischen den „Gottesboten“ und dem Leidensthema zu grunde liegt.

V.56 begründet den vergeblichen Versuch, durch Zeugenaussagen den Tötungsbeschluss zu untermauern.<sup>1105</sup> Die Vergeblichkeit scheitert nicht an Zeugen, sondern an deren nicht übereinstimmenden Zeugnissen (V.56). Auch hier gestaltet der Evangelist den Prozess in Anlehnung an das Alte Testament:

„Falsche Zeugen stehen gegen mich auf und wüten“ (Ps 27,12)

„Da treten ruchlose Zeugen auf. Man wirft mir Dinge vor, von denen ich nichts weiß“ (Ps 35,11)

Die Beschreibung der Zeugen dient damit der Charakterisierung des Gerichtsprozesses als ungerecht.

Die V. 57–59 explizieren die Falschzeugnisse. Inhalt dieser ist die Aussage Jesu, er werde den Tempel zerstören und binnen einer Dreitagefrist einen anderen aufbauen. Die Anklage ist dabei in direkter Rede formuliert, dadurch kann der Hörer/Leser des MkEv diese mit dem tatsächlichen Wort Jesu (Mk 13,2) vergleichen. Das Falschzeugnis knüpft an die apokalyptische Vorstellung an, dass der Tempel in der Heilszeit neu aufgebaut werden soll (vgl. Tob 13,17; Bar 5,1–9; äthHen 61,8; 91,13).<sup>1106</sup> Mit dieser Aussage eines endzeitlichen Wirkens Jesu soll dieser der Blasphemie überführt werden: „The alleged claim of Jesus to be able to build a new temple in a short time [...] implies that he will employ miraculous power in doing so. This claim, which contrasts with the idea of the divine origin of the final temple, could also be seen as blasphemous, since Jesus would be arrogating to himself an activity attributed to God”<sup>1107</sup>.

In V.59 beurteilt der Evangelist die Zeugenaussagen als ungleich und damit als falsch. Der Prozess wäre damit eigentlich für Jesus entschieden und der Tötungsplan missglückt. Mit dem Auftreten des Hohepriesters

1104 Vgl. THEISSEN/MERZ, *historischer Jesus*, 409f.

1105 Die Darstellung folgt dabei der jüdischen Rechtspraxis: „Wenn es um Leben und Tod eines Angeklagten geht, darf er nur auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin zum Tod verurteilt werden. Auf die Aussage eines einzigen Zeugen hin darf er nicht zum Tod verurteilt werden“ (Dtn 17,6).

1106 Vgl. GNILKA, *Markus II*, 280.

1107 COLLINS, *Mark*, 702; vgl. ÅDNA, *Jesus and the Temple*, 266.



(V.60a) wird eine zweite Etappe in der Verurteilung Jesu eingeleitet. In den V.60–62 gestaltet der Evangelist einen Dialog zwischen dem Hohepriester und Jesus. Dieser besteht aus zwei Fragedurchgängen. In V.60b spricht der Hohepriester Jesus auf dessen Schweigen im bisherigen Prozessverlauf an und fordert ihn zur Reaktion auf. Worauf dieser wiederum schweigt (V.61a). Dramaturgisch hebt sich dabei das Schweigen Jesu von den „leidenschaftlichen Anklagen seiner Feinde ab“<sup>1108</sup>. Das Motiv des Schweigens hat dabei wiederum alttestamentliche Parallelen. So heißt es in Ps 38,14–16:

Ich bin wie ein Stummer, der den Mund nicht auftut, wie einer, der nicht mehr hören kann, aus dessen Mund keine Entgegnung kommt. Doch auf dich, Herr, harre ich. (Ps 38,14–16)

Das Schweigen dient damit der Charakterisierung Jesu. Für Pesch hat es die Funktion Jesus als den „unschuldig leidenden Gerechten“<sup>1109</sup> zu zeichnen (Ps 39,10; Jes 53,7.12). Adela Y. Collins deutet dies eher als Hinweis darauf, dass Jesus im Bild des Psalmbeters David charakterisiert wird: „The implication is that what is happening to Jesus is in accordance with the scripture Just as the prototypical king, David, suffered, so must the messiah“<sup>1110</sup>.

Die zweite Frage des Hohepriesters (V.61b) fragt direkt nach der Identifikation Jesu mit dem Christus. Der Zusatz υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ macht deutlich, dass sich Christus/Messias und Sohn Gottes entsprechen. Der Gottesname wird dabei im Mund des Hohepriesters vermieden. Die Frage des Hohepriesters verfolgt das klare Ziel der Verurteilung Jesu zum Tode und ist ein letzter Schritt in der Dynamik des dargestellten Prozesses – Todesbeschluss (V.55)/vergebliche Versuche der Verurteilung (V.55–59)/Frage des Hohepriesters nach der Messiaswürde (V.61)/Bejahung Jesu (V.62)/Verurteilung (V.63). Erst durch die Frage des Hohepriesters nach der Messianität Jesu wird letztlich das Ziel, nämlich der Tötungsbeschluss erreicht. Die Frage des Hohenpriesters σὺ εἶ ὁ χριστὸς (ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ); (Mk 14,61) hat eine wörtliche Entsprechung im Petrusbekenntnis (Mk 8,29), wodurch die Bekenntnissituation der Gerichtssituation miteinander korreliert werden. Beide Szenen sind dabei als Kontraste einander entgegengestellt: Neben dem Kontrast Bekenntnis und Verurteilung lässt sich mit dem Schweigegebot (Mk 8,30) und dem öffentlichen Charakter der Gerichtsverhandlung

1108 PESCH, Markusevangelium II, 436.

1109 PESCH, Markusevangelium II, 436.

1110 COLLINS, Mark, 704.



(Mk 14,53–65) eine weitere Entgegensetzung finden. Die Frage des Hohepriesters lehnt sich somit formal an das christliche Bekenntnis an, was Gnilka als Rezeptionssignal deutet: „Die hohepriesterliche Anfrage ist im Sinn des christlichen Bekenntnisses formuliert. Die Gemeinde soll heraushören, dass ihre Sache verhandelt wird“<sup>1111</sup>.

In V.62 wird die Frage des Hohepriesters ausdrücklich und eindeutig im Mund Jesu bejaht (ἐγώ εἶμι). Die Klarheit des Bekenntnisses steht den Lügenzeugnissen entgegen.<sup>1112</sup> Pesch hat darauf verwiesen, dass die Frage des Hohepriesters in einem direkten Zusammenhang mit V.57–59 steht: „Die Frage ist also nicht willkürlich, sondern konsequent gestellt. Der Anspruch, der Messias zu sein, war Jesus von den Zeugen mit dem ihm zugeschobenen Tempelwort unterstellt“<sup>1113</sup>. D.h. aber auch, dass Jesus zwar den an ihn gerichteten Vorwurf, der Messias zu sein, bejaht, aber die Anschuldigung der Zerstörung und des Wiederaufbaus des Tempels (zumindest in der Darstellung des MkEv) verneint.

Ob die Verhörscene die korrekten historischen Ereignisse wiedergibt, ist umstritten.<sup>1114</sup> Auf der textlichen Ebene ist wichtig, dass sich Jesus in Mk 14,62 Jesus öffentlich zu seiner Messianität bekennt.<sup>1115</sup> Mk 14,61f. hat damit „den Charakter einer Hoheitsproklamation“<sup>1116</sup>. In dieser bringt der Evangelist die drei Prädikationen „Sohn Gottes“, „Christus/Messias“ und „Menschensohn“ in einen direkten Zusammenhang und identifiziert Jesus mit diesen. Breytenbach sieht hier eine das MkEv bestimmende Intention des Evangelisten: „Die Tatsache, dass Markus verschiedene christologische Traditionen aufgenommen hat, zeigt nicht nur, dass ihm an einer Integration der vormarkinischen christologischen Vorstellungen gelegen war, sondern auch, dass er nicht andere Kon-

1111 GNILKA, Markus II, 281; Gnilka hat darauf verwiesen, dass für „die Bezeichnung des Messias als Gottessohn im zeitgenössischen Judentum [...] bis heute immer noch kein eindeutiger Nachweis geführt werden [konnte]“ (GNILKA, Markus II, 281). Die Verbindung der Prädikationen Sohn Gottes und Messias wäre somit eine Kreation, die auf christlichen Boden gewachsen ist.

1112 Gnilka sieht hier auch eine paränetische Funktion: „Jesu eigenes Bekenntnis, nicht ein lügnisches Zeugnis von anderen, wird zum Anlass seiner Verurteilung. Er wird zum Vorbild für das mutige Bekenntnis der Gemeinde.“ (Gnilka, Markus II, 282); vgl. THEISSEN/MERZ, historischer Jesus, 395.

1113 PESCH, Markusevangelium II, 346.

1114 Vgl. TÖDT, Menschensohn, 33.

1115 Vgl. FRENSCHKOWSKI, Offenbarung, 213; MÜLLER, Gekommenen, 151.

1116 TÖDT, Menschensohn, 36; für Tödt spricht die für eine späte Entstehung: „Die ganze Verhörscene, wie sie in Mk 14,61 – 64 geschildert wird, enthält christologische Reflexionen, die der Gemeinde erst in einem späteren Stadium zuzusprechen sind“ (TÖDT, Menschensohn, 33).

zeptionen zugunsten einer bestimmten Konzeption ausgeschaltet hat. Er hat sie aufgenommen und miteinander verknüpft<sup>1117</sup>. Für Richard Hays hat Mk 14,53–65 für die Interpretation des MkEv eine Schlüsselstelle: „If Jesus is ultimately to rule alongside God, we now understand more fully, for example, how he can presume to reinterpret Torah with sovereign freedom [...]. We can understand the mysterious event of the transfiguration (9:2 – 8) as a prefiguration of Jesus’ heavenly glory. We can understand why it is not sufficient to interpret Jesus as a great prophet or even as the expected Davidic king, for he is one who is still greater. The categories of prophet and messiah are not wrong; they are simply incomplete and fail to do full justice to his glory”<sup>1118</sup>.

Jesus bejaht die Aussage des Hohenpriesters, Christus und Sohn des Hochgelobten zu sein. Dieses Bekenntnis wird durch die Menschensohnaussage komplettiert. Das einleitende καὶ ὄψεσθε verweist auf den Offenbarungscharakter. Damit wird ein thematischer Bogen zur Verklärungserpikothe geschlagen: Die Göttlichkeit Jesu, die die drei Jünger schon sehen durften (Mk 9,2–8), wird auch seiner Gegnern ansichtig.

Vom Menschensohn werden in Mk 14,62 zwei Aussagen gemacht: er ist sitzend zur Rechten der Kraft und er kommt mit den Wolken des Himmels (καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ). Es handelt sich dabei um ein Mischzitat aus Ps 110,1 und Dan 7,13, der in der Version des Pseudo-Theodotion zitiert wird: Dan<sup>Th</sup> (μετὰ τῶν νεφελῶν του οὐρανου ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο).<sup>1119</sup>

In Ps 110,1 heißt es:<sup>1120</sup>

Von David. Ein Psalm. Spruch des HERRN für meinen Herrn: Setze dich zu meiner Rechten (κάθου ἐκ δεξιῶν μου), bis ich deine Feinde gemacht habe zum Schemel deiner Füße! (Ps 110,1)

Der Ps 110,1 ist durch zahlreiche Anknüpfungspunkte mit Dan 7,13 verbunden:<sup>1121</sup> Als Motivparallele fungieren etwa die Aufstellung der Throne (Dan 7,9).<sup>1122</sup> Wesentlicher dürfte aber für den Autor des Mar-

1117 BREYTENBACH, *Christologie*, 173.

1118 Hays, *Echoes of the scripture in the gospels*, 62.

1119 Vgl. Dan<sup>LXX</sup> 7,13 (ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο).

Möglich wäre auch eine Übertragung aus Dan<sup>MT</sup> (עֲנִי שְׂמִיָּא כְּבַר אֱנֹשׁ אַתָּה הוּא) (וְאָרְוֵ עַם), da עַם mit μετὰ übersetzt werden kann.

1120 Zur grundlegenden Studie zu Ps 110,1 siehe: HENGEL: „Setze dich zu meiner Rechten“.

1121 Vgl. HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!“, 320f.

1122 Vgl. HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!“, 305.

kusevangeliums die Stellung der Protagonisten zu Gott gewesen sein. An die Tendenz zur Angleichung des Menschensohnes an den Alten an Tagen, wie sie in Dan<sup>1,XX</sup> 7,9–14 intendiert scheint, sei hier nur erinnert. Eine ähnliche Aussage findet sich aber auch in Ps 110,1. „Der Erwählte zur Rechten Gottes und Gott zur Rechten des Erwählten“, so schreibt Martin Hengel, „drücken jeweils die unüberbietbare Gottesnähe und den dadurch gewissen Sieg über die Feinde aus“<sup>1123</sup>.

Durch die besondere Struktur von Mk 14,62 (Zitat Dan<sup>Th</sup> 7,13/Zitat Ps 110,1/Zitat Dan<sup>Th</sup> 7,13) entsteht eine Sperrung, deren Rahmen Dan 7,13 bildet, in welche Ps 110,1 aufgenommen wird. Beide Schriftzitate werden so miteinander in Beziehung gesetzt. Durch die Kombination schafft der Evangelist die Aussage, dass der Menschensohn der ist, der auch zur Rechten Gottes sitzt.

Hampel deutet dies so, dass der Evangelist den Terminus „Messias“ durch den Begriff „Menschensohn“ ersetzt bzw. gleichsetzt: „Der Terminus Menschensohn ist jedoch von Ps 110,1 her gerade nicht vorgegeben. Was dort ursprünglich vom König Israels gesagt war, wird zeitgenössisch als Verheißung an den Messias verstanden. Wieder tritt damit im Mund Jesu ‚Menschensohn‘ an die Stelle, an der eigentlich ‚Messias‘ stehen müsste“<sup>1124</sup>.

Das Sitzen zur Rechten Gottes rückt dabei Jesus in unmittelbare Nähe zu Gott: „Being seated at the right hand of God implies being equal to God, at least in terms the heavenly messianic claim“<sup>1125</sup>. Mit Verweis auf das MkEv an sich, sieht Hays hier nicht nur eine unmittelbare Nähe, sondern eine Gleichsetzung Jesu mit Gott ausgesagt: „And upon rereading, we discover numerous passages scattered through this Gospel that offer intimations of a disturbing truth – Jesus‘ identity with the one God of Israel“<sup>1126</sup>. Eine Gleichstellung, die freilich im MkEv nicht direkt ausgesagt wird, sondern angedeutet bleibt. Neben den Aussagen, die eine Gleichstellung zwischen Jesus und Gott nahelegen, kann Markus Jesus in Distanz zu Gott schildern (vgl. Mk 1,11; 9,7; 12,1–12; 15,34 u.ö.). Es scheint somit, dass sich das Verhältnis zwischen Jesus und Gott, wie es im Markusevangelium präsentiert wird, nicht gänzlich auflösen und glätten lässt. Es changiert zwischen Gleichstellung und Abgrenzung, wobei der Autor auf Alttestamentliche Zitate – wie den

1123 HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!“, 294.

1124 HAMPEL, Menschensohn, 183f. Für Hampel ein deutlicher Verweis auf das Sendungsbewusstsein Jesu (vgl. HAMPEL, Menschensohn, 183f.).

1125 COLLINS, Mark, 706.

1126 HAYS, Echoes of the Scripture in the Gospels, 62.

eben angeführten Ps 110,1 – als Interpretationshilfen zurückgreift. So Hays: „For Mark, the character of God’s presence in Jesus is a mystery that can be approached only by indirection, through riddle-like allusions to the Old Testament“<sup>1127</sup>.

Ps 110,1 ist im Neuen Testament der „klassische Beleg für die Erhöhung Jesu. Auf dem Platz zur Rechten Gottes herrscht er an dessen Stelle“<sup>1128</sup>. Mit Verweis auf die apokalyptische Vorstellung des richtenden Menschensohnes, die vor allem in äthHen ihren Niederschlag gefunden hat (vgl. äthHen 38,2; 53,2b; 62f.; 71,14.16), sieht Pesch auch hier eine Richterfunktion angedeutet.<sup>1129</sup> Die Gerichtsandrohung korrespondiert mit Mk 8,38. Die Richterautorität Jesu gibt dem Prozess ein paradoxes Moment. So schreibt Heinz Eduard Tödt: „Der Blick auf den kommenden Menschensohn rückt die Szene vor dem Synedrium in ein ganz bestimmtes Licht: welch absurde Anmaßung liegt darin, dass diese irdischen Richter den verurteilen wollen, der sich als der Christus und der Gottessohn bekennt und als solcher im Kommen des Menschensohnes bestätigt werden wird!“<sup>1130</sup> Dramaturgisch steht die Selbstaussage Jesu (das „Sitzen zur Rechten“ und das „Kommen des Menschensohnes“) den Vorwürfen der Falschzeugen (Tempelzerstörung und des Tempelwiederaufbaus) entgegen. Das Motiv des „auf Wolken kommenden Menschensohnes“ verweist intratextuell auf die Endzeitrede (Mk 13,26) zurück. Dabei spricht innerhalb der Textwelt Jesus nun öffentlich aus, was er vier ausgewählten Jüngern im Geheimen verheißen hat. Da Mk 13,26 schon eingehend untersucht wurde, soll an dieser Stelle ein Verweis auf die Ausführungen genügen.

In V.63 wird die Reaktion des Hohenpriesters geschildert. Das Zerreißen der Gewänder ist als „ritualisierte Handlung des Richters beim Anhören einer Lästerung“<sup>1131</sup> zu deuten. Der Vorwurf der Blasphemie, der sich schon an Jesu Haltung zur Sündenvergebung und zum Sabbatgebot

1127 HAYS, *Echoes of the Scripture in the Gospels*, 62; über die in dieser Arbeit thematisierten alttestamentlichen Stellen verweist Hays auf Mk 1,2f.; 4,35–41; 6,34; 7,37; 11,12–14 (vgl. HAYS, *Echoes of the Scripture in the Gospels*, 63–78).

1128 GNILKA, *Markus II*, 281.

1129 PESCH, *Passion*, 185; vgl. PESCH, *Markusevangelium II*, 438; Stowasser, „Mein Gott“, 175f.; vgl. auch ApkElias 37,3f.; TestBenj 10,6.

1130 TÖDT, *Menschensohn*, 36.

1131 GNILKA, *Markus II*, 282; vgl. Pesch: „Er [der Hohepriester] wertet Jesu Aussage als Blasphemie. Das Zerreißen der Kleider ist beim Hören einer Gotteslästerung vorgeschrieben [...] das Zerreißen der Kleider ist hier nicht Ausdruck schmerzlicher Trauer, sondern des Entsetzens“ (PESCH, *Markusevangelium II*, 439). Siehe auch die Belegstellen bei BILLERBECK, *Kommentar I*, 1007.

entzündet hat (vgl. Mk 2,6.34; 3,2.6), bekommt hier in der Handlung des Hohepriesters seinen öffentlichen und autoritativen Ausdruck.<sup>1132</sup> Die sich anschließende Frage (V.63b) ist rhetorisch. Zeugen werden nun nicht mehr benötigt, die zu Gericht-sitzenden haben die Blasphemie mit eigenen Ohren gehört und verurteilen Jesus zum Tode. Das ausdrückliche οἱ δὲ πάντες (V.64) unterstreicht die Geschlossenheit der Gegner Jesu, die Absolutheit des Urteils und die Einsamkeit des Verurteilten: Jesus wird wegen des Tatbestandes der Blasphemie zum Tode verurteilt. Gerd Theißen hat darauf hingewiesen, dass es abgesehen von Mk 14,61f. „jedoch keinen Hinweis darauf [gibt], dass ein Messiasanspruch nach jüdischem Recht unter Strafe stand oder gar den Tatbestand der Gotteslästerung erfüllte“<sup>1133</sup>. Theißen urteilt daher, dass nicht die Aussage Jesu der Messias zu sein, sondern sein Anspruch auf die göttliche Würde, die sich mit dem Motiv des Sitzens zur Rechten Gottes verbindet, todeswürdig sei.<sup>1134</sup> Im Mischna-Traktat Sanhedrin wird die explizite Nennung des Gottesnamens (mSan 7,5) als Gotteslästerung definiert. Der Gottesname aber wird im Verhör vermieden. „Eine Möglichkeit die Anklage Jesu zu erklären“, so Lorenzo Scornaienchi, „besteht in der Annahme, dass der Sanhedrin eine allgemeine Auffassung von Blasphemie angewendet hat. Demgemäß liegt eine Lästerung vor, wenn eine Person Eigenschaften für sich beansprucht, die allein Gott zugehören“<sup>1135</sup>.

1132 Vgl. Hays: „After so much evasion and deferral [Mk 14,61f. Anm.SZ], at last Jesus unambiguously declares that he is ‚the Messiah, the Son of the Blessed One‘ and that he will ascend to heavenly eschatological dignity as the Son of Man, exercising dominion over the world, as prefigured in Daniel 7,13–14. [...] This astounding claim explains much that has gone before. If Jesus is ultimately to rule alongside God, we now understand more fully, for example, how he can presume to reinterpret Torah with sovereign freedom [...]. We can understand the mysterious event of the transfiguration (9,2–8) as a prefiguration of Jesus’ ultimate heavenly glory” (HAYS, Reading backwards, 18f.).

1133 THEISSEN/MERZ, historischer Jesus, 405f.

1134 Vgl. THEISSEN/MERZ, historischer Jesus, 406.

1135 SCORNAIENCHI, Der umstrittene Jesus, 197f. Hays betrachtet die Verurteilungsszene aus der Perspektive des Rezipienten: „The story moves on swiftly to Jesus’ condemnation and crucifixion“, so Hays, „but the reader who understands the force of the Daniel citation is left with a stunning revelation: this prisoner being led away to execution is the eschatological Son of Man who will be revealed in his full glory in due course” (HAYS, Echoes of Scripture in the Gospels, 61). Eine Spannung wird dabei aufgebaut, die den Leser zu einer Entscheidung herausfordert: Hays schreibt weiter: „the reader is forced to decide whether this is true. Is this Jesus, the Messiah of Israel, also a transhuman figure of greater glory and dignity than any merely human king? Will he receive an everlasting dominion that shall not pass away?” (HAYS, Echoes of Scripture in the Gospels, 61).

V.65 beschreibt eine sich anschließende Verspottungsszene. Das Anspeien (V.65a) drückt Verachtung aus (vgl. Num 12,14; Dtn 25,9; Hiob 30,10).<sup>1136</sup> Das sich anschließende, von den Gegner Jesu inszenierte „Ratenspiel“, impliziert die Vorstellung, dass der endzeitliche Heilsbringer prophetischen Fähigkeiten besitzt.<sup>1137</sup> Eine Reaktion Jesu wird nicht geschildert. Er erduldet alles. In der Verurteilungs- und Verspottungsszene zeichnet der Evangelist Jesus wiederum in Anspielung auf Jes 50,6 im Bild des leidenden Gerechten.<sup>1138</sup>

#### 9.2.14 Zusammenfassung

Der Begriff „Menschensohn“ ist ein Motiv, welches sich durch das gesamte Markusevangelium zieht und somit als ein Leitbegriff gelten kann.

Dabei verbinden sich mit diesem im Wesentlichen drei Themenkreise: Zum einen wird er in Abschnitten verwendet, in welchem es um *hohheitliche Aussagen* geht (Mk 2,1–12; Mk 2,23–28; Mk 9,2–13). Daneben verbinden sich mit dem „Menschensohn“ Aussagen zu dessen *Leiden* (Mk 8,31–33; Mk 9,31f.; Mk 10,33f.; Mk 10,45; Mk 12,10f.; Mk 14,17–21; Mk 14,32–42). Der dritte Themenkreis zeichnet den Menschensohn in dessen *endzeitlicher Funktion* (Mk 8,34–9,1; Mk 13,24–27; Mk 14,53–65).

Im MkEv wird der Menschensohn mit *hohheitlichen Zügen* gezeichnet. Dazu dienen die Perikopen „Der Menschensohn und seine Vollmacht Sünden zu vergeben“ (Mk 2,1–12), „Der Menschensohn und seine Vollmacht über den Sabbat“ (Mk 2,23–28) und „Die Verklärung Jesu“ (Mk 9,2–13).

Die Bezeichnung  $\delta \nu\iota\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$  findet sich im MkEv das erste Mal in der Perikope „Der Menschensohn und seine Vollmacht Sünden zu vergeben“ (Mk 2,1–12). Im MkEv hat diese Perikope die Funktion, die göttliche Vollmacht Jesu darzustellen. Besonders deutlich wird dies daran, dass die Vergebung der Sünden allein der Hoheit Gottes zukommt. Die Heilungserzählung bestätigt dabei die Vollmacht Jesu.

Der zweite Beleg für  $\delta \nu\iota\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$  findet sich in der Perikope „Der Menschensohn und seine Vollmacht über den Sabbat“ (Mk 2,23–28). Dabei wird der Menschensohn (Jesus) als Herr über den Sabbat bezeichnet. Diese Narration zielt nicht nur auf ein richtiges Sabbat-

1136 Vgl. GNILKA, Markus II, 283.

1137 Vgl. GNILKA, Markus II, 284.

1138 Vgl. COLLINS, Mark, 707.

verständnis, sondern auch hier – wie schon in Mk 2,1–12 – wird Jesus mit einer Vollmacht ausgestattet, die Gott vorbehalten ist.

Die Verklärungsparikope ist als ein Offenbarungsgeschehen vor einem begrenzten Jüngerkreis gestaltet (Mk 9,2–13). Ein wesentliches Motiv ist dabei die Beschreibung seiner himmlischen Kleider (Mk 9,3). Liest man diese Narration vor dem Hintergrund des Danielbuches, so ergeben sich motivische Parallelen zur Beschreibung Gottes in Dan 7,9. Durch das Auftreten Moses und Elias (Mk 9,4) wird Jesus mit diesen ins Verhältnis gesetzt. Dabei stellt der Evangelist Jesus in Überbietung dieser himmlischen Figuren dar. Darauf verweist besonders die exklusive Akklamation in Mk 9,7 (οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός). Zu beachten ist, dass in der Verklärungsparikope neben dem Thema der Hoheit Jesu auch dessen Leiden anklingt.

Neben den hoheitlichen Aussagen verbindet der Evangelist mit dem „Menschensohn“ Aussagen zu dessen *Leiden*. Die erste Leidensankündigung (Mk 8,31–33) ergeht im direkten Zusammenhang mit dem Messiasbekenntnis. Damit wird der Messiasitel erklärt und durch die Vorhersage des Leidens ergänzt. Ein wesentliches Merkmal der Leidensankündigungen ist der ausdrückliche Bezug auf die Schrift, welcher in Mk 12,1–12 identifiziert wird. Als Schriftbezug dient dem Evangelisten das Psalmwort vom verworfenen Eckstein (Ps 118,22f./Ps<sup>LXX</sup> 117,22f.). Zu beachten ist dabei, dass das Psalmwort immer wieder mit Dan 2,31–34 in Verbindung gebracht wurde (vgl. 4Esra 13,2–12). Das Motiv der Verwerfung aus dem Psalm bezieht der Evangelist auf den Leidensweg Jesu. Dies hat die Funktion, diesen als schriftkonforme Notwendigkeit zu qualifizieren. Daneben verweist Markus auf den Leidensweg der „Boten Gottes“ (Mk 12,2–5) und konstruiert so einen grundsätzlichen Konnex zwischen „Boten Gottes“ und Leidensweg. In diesem Zusammenhang ist auf den Konnex innerhalb des Markusevangeliums zwischen Elija und dem Leiden zu verweisen (vgl. Mk 6,14–16; 9,11–13; 15,34–36).

Mit dem Lösegeldwort (Mk 10,45) stellt der Evangelist die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu heraus. Die Identifikation Jesu als Menschensohn hat hier eine wichtige Funktion, da sie die Exklusivität Jesu und seines Todes garantiert. Letztlich ist sie Voraussetzung für die Wirkmächtigkeit des „Lösegeldes“. Das Lösegeldwort verbindet Markus mit dem Motiv des Dienens. Hier ist darauf hinzuweisen, dass es sowohl durch das Motiv des „Dienens“ als auch durch die wörtliche Übereinstimmung eine Nähe zu Dan 7,10 gibt.

Ein weiteres wesentliches Merkmal der Leidensaussagen ist der Verweis auf die Auferstehung Jesu. Durch dieses Motiv wird ein Ausblick



über den Tod Jesu hinaus gegeben. Die Auferstehung ist dabei Voraussetzung für das zukünftige Kommen des Menschensohnes.

Der dritte Themenkreis zeichnet den Menschensohn in dessen *endzeitlicher Funktion*. Wichtige Perikopen sind: „Das Schämen des Menschensohnes“ (Mk 8,34–9,1) und „Der zu Gericht sitzende Menschensohn“ (Mk 13,24–27/Mk 14,53–65). Allen drei Texten ist eine Nähe zu Dan 7,13 inhärent. Durch die wörtliche Übereinstimmung (Dan<sup>LXX</sup>: καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο) ist dies für Mk 13,24–27 (καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης) und Mk 14,53–65 (ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐγὼ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ) sogar offensichtlich.

In Mk 8,34–9,1 wird das Bekennen bzw. Verleugnen gegenüber dem irdischen Jesus und dessen Worten in eine direkte Beziehung mit dem Verhalten des Menschensohnes im endzeitlichen Gericht gesetzt. Durch das Lösegeldwort (Mk 10,45) beschreibt der Evangelist dabei die endzeitliche Funktion Jesu näher: Er tritt für die Seinen faktisch als stellvertretender Erlöser auf, auch wenn Markus den Begriff σωτήρ nicht verwendet.

In Mk 13,24–27 wird das „Kommen des Menschensohnes“ (gemäß der apokalyptischen Zeitvorstellung) an das Ende der endzeitlichen Geschichte verortet. Diese Ankündigung wiederholt Jesus im Prozess vor dem Hohen Rat (Mk 14,53–65). Durch den Kontext wird die Gerichtsthematik, die mit dem Kommen des Menschensohnes verbunden ist, zumindest angedeutet. Eine richterliche Funktion des Menschensohnes könnte auch aus dem Motiv des „Sitzens zur Rechten Gottes“ (Mk 14,62) – mit welchem Markus direkt auf Ps 110,1 anspielt – abgeleitet werden. Die richterliche Funktion des Menschensohnes wird aber vom Evangelisten lediglich angedeutet, aber nicht sehr deutlich ausgebaut. Mit dem Motiv des „Sitzens zur Rechten Gottes“ verbindet sich noch ein weiterer Aspekt, nämlich Jesus in unmittelbarer Nähe zu Gott darzustellen. Damit wird hier die Linie der Hoheitsaussagen fortgeführt. Ferner bringt der Evangelist in dieser Perikope die drei wesentlichen Prädikationen „Sohn Gottes“, „Christus/Messias“ und „Menschensohn“ in einen direkten Zusammenhang und identifiziert Jesus mit diesen.



### 9.3 Resümee: Die Danielrezeption innerhalb der Menschensohnworte

Nachdem die Menschensohnworte des Markusevangeliums in ihren Grundzügen nachgezeichnet wurden, sollen diese nun vor dem Hintergrund des Danielbuches als Referenztext untersucht werden. Um eine größtmögliche Übersichtlichkeit zu erreichen, werden die Texte des Markusevangelium in den drei großen Themenkreisen „*Der Menschensohn in seinem zukünftigen-endzeitlichen Wirken*“, „*Der Menschensohn in seiner Hoheit*“ und „*Der Menschensohn in seinem Leiden und Sterben*“ zusammengefasst und gemeinsam besprochen. Die Anordnung der Themen erfolgt dabei nach der mutmaßlichen Markierungsdeutlichkeit, die auf das Danielbuch als Intertext verweist.

#### 9.3.1 Der Menschensohn in seinem zukünftigen-endzeitlichen Wirken

Wie dargestellt, wird in der Vision von den vier Tieren und dem Menschensohn (Dan 7) der Menschensohn als eine himmlische Figur dargestellt, die im Kontext des endzeitlichen Gerichtes auftritt.

Der Konnex Menschensohn und endzeitliches Gericht kommt im MkEv in drei Texten zum Ausdruck: Im Rahmen der Belehrung der Volksmenge zur Nachfolge spricht Jesus vom *Schämen des Menschensohnes* (Mk 8,34–9,1), das in einem direkten Verhältnis zum Schämen der Menschen gegenüber Jesus und seinen Worten steht. In der Darstellung der endzeitlichen Ereignisse weissagt Jesus das *Kommen des Menschensohnes* (Mk 13,24–27) am Ende der Geschichte. Im Zusammenhang mit dem Verhör vor dem Sanhedrin wird Jesus gefragt, ob er der Messias, der Sohn Gottes sei. Jesus bejaht diese Frage und verweist darauf, dass *der Menschensohn zur Rechten Gottes sitzen und mit den Wolken kommen* wird (Mk 14,62).

Die Perikope vom Schämen des Menschensohnes (Mk 8,34–9,1) spielt durch das onomastische Signal „Menschensohn“ und das Gerichtsthema auf das Danielbuch (vgl. Dan 7,13) an. Deutlichere intertextuelle Signale setzt der Evangelist in Mk 13,26 und Mk 14,62. Durch die wörtliche Aufnahme des Motives „kommen auf Wolken“ sind Mk 13,26 und Mk 14,62 nach der Charakterisierung von Peter Stocker als Zitat zu werten. Der Evangelist verweist dabei sowohl durch das onomastische Signal ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als auch durch das Zitat eindeutig auf das Danielbuch als Intertext. Darüber hinaus wirkt sich

auf die Signalstärke von Mk 13,26 die geballte Rezipientenlenkung auf das Danielbuch im unmittelbaren Kontext (Mk 13,14) aus. Nach dem Maßstab von Helbig ist die Signalwirkung daher als Vollstufe zu bewerten (siehe unter 5.2.): Der Evangelist macht seinen Hörern/Lesern das Danielbuch als Referenztext unmissverständlich deutlich. Dies heißt, dass der Autor des MkEv so den Referenzbezug für den Rezipienten überdeutlich identifizierbar und überprüfbar gestaltet.

Dabei erschließt sich spätestens mit Mk 14,62 die für den Rezipienten wichtige inhaltliche Information, dass Jesus der im Danielbuch dargestellte Menschensohn ist. Im Unterschied zum Danielbuch ist nun aber der Menschensohn im MkEv nicht mehr nur eine endzeitliche Figur, die visionär geschaut werden kann, deren Auftreten aber erst in der Endzeit, d. h. am Ende der Geschichte, konkret wird. Für das MkEv ist mit Jesus der Menschensohn in die Geschichte hineingetreten. Damit wird im MkEv ein wesentlicher Aspekt hinzugefügt, nämlich das Auftreten des Menschensohnes vor dem Ende der Geschichte. Ein wichtiges Bindeglied zwischen dem irdischen Jesus und dem endzeitlichen Menschensohn stellt das Motiv der Auferstehung dar, denn diese ist die Voraussetzung, dass Jesus als Menschensohn die im Danielbuch beschriebene endzeitliche Funktion wahrnehmen kann.

Das Lösegeldwort (Mk 10,45) stellt für die Beurteilung der endzeitlichen Funktion Jesu einen Schlüsselvers dar. Dabei wird die Idee, dass ein Leben für das Leben eines anderen als „Lösegeld“ (siehe unter 11.2.9.) gegeben wird, auf Jesus und dessen Tod angewendet. Das Leiden und Sterben Jesu bekommen so eine soteriologische Bedeutung, die sich im endzeitlichen Gericht auswirkt. Dabei hat die Identifikation Jesu mit dem Menschensohn eine hohe Relevanz, denn nur als Menschensohn „zählt“ sein Leben als „Lösegeld“. Für die Fragen nach der endzeitlichen Funktion Jesu kann somit festgehalten werden, dass er als Erlöser auftritt, indem er die Strafe „anstelle vieler“ (*ἀντὶ πολλῶν*) auf sich nimmt. Mit den vielen sind dabei die Menschen gemeint, die zu Jesus gehören. Wer zu diesen Vielen gehört, wird in der öffentlichen Belehrung an die Volksmenge (Mk 8,34–9,1) erläutert, es sind nämlich die, welche sich zu Jesus und seinen Worten bekennen. Die Zugehörigkeit zu den Erlösten wird somit durch ein konsequentes Bekennen zu Jesus und dessen Worten ermöglicht. In der Endzeitrede wird ebenfalls zum mutigen Bekennen trotz aller Umstände (Mk 13,9–13), welches der Verkündigung des Evangeliums dient, ermahnt.

Legt man der Darstellung des Menschensohnes in Dan 7,13f. die Archontenkonzeption zu Grunde, d. h. dass eine himmlische Figur ein Volk vertritt – welche von der Archontenlehre in der Gnosis zu un-

terscheiden ist –, so lassen sich Parallelen zum MkEv erkennen. Jesus wäre dann der Archon, der für sein Volk vor dem endzeitlichen Gericht eintritt. Im Gegensatz zum Danielbuch wird dabei aber im MkEv die dienende Rolle Jesu betont. Ferner geht das MkEv mit seiner Idee der Lebenshingabe des Archonten weit über das Danielbuch hinaus. Zu beachten ist ferner, dass der Archon nun nicht mehr einer Nationalität zugeordnet wird. Jesus steht vielmehr einer übernationalen Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft vor. Damit tritt die Bedeutung einer Nation (vgl. Dan 12,1; TestDan 5,4; TestDan 6,2–7; TestLevi 5,6; 1QM 13,10; 1QM 17,6–8) ganz in den Hintergrund.

Die endzeitliche Funktion eines kämpfenden Menschensohnes (vgl. 4Esra 13,2–12) findet sich im MkEv nicht. Eine richtende Funktion (vgl. äthHen 69,27; 90,20) könnte man für das MkEv vermuten (Mk 10,45; Mk 13,26; Mk 14,62). Diese stellt aber für den Evangelisten keinen Schwerpunkt dar, sodass er sie nicht ausbaut.

### 9.3.2 Der Menschensohn in seiner Hoheit

Das Danielbuch zeichnet den „Menschensohn“ mit göttlichen Zügen, die bis zur Identifizierung mit Gott gedeutet werden konnten (Dan<sup>LXX</sup> 7,9–13).

Der Evangelist bezeichnet Jesus als den Menschensohn und stellt dessen hoheitliche Züge vor allem in den Perikopen „Der Menschensohn und seine Vollmacht Sünden zu vergeben“ (Mk 2,1–12), „Der Menschensohn und seine Vollmacht über den Sabbat“ (Mk 2,23–28) und „Die Verklärung Jesu“ (Mk 9,2–13) heraus. Darüber hinaus wird seine Göttlichkeit unmissverständlich in den Akklamationen Mk 1,11; Mk 9,7; Mk 15,39 präsentiert. Damit folgt Markus der Aussagetendenz des Danielbuches.

Eine Schlüsselstelle in der Charakterisierung Jesu stellt die *Verklärungsperikope* dar. In dieser kommt die Besonderheit Jesu visuell-imaginiert zum Ausdruck (Mk 9,3). Das eigentliche Wesen Jesu scheint sozusagen durch die äußere Hülle hindurch. Zeugen dieser Verklärung werden drei Jünger. Durch dieses Setting und durch das ausdrückliche Schweigegebot (Mk 9,9) wird in der textinternen Welt dabei Geheimwissen vermittelt. Die strahlenden Kleider sind ein weit verbreitetes Motiv für die Mitglieder der göttlichen Welt. Darüber hinaus haben die strahlenden Kleider eine inhaltliche Nähe zur Beschreibung Gottes in Dan 7,9. Die Verklärung Jesu (Mk 9,3) kann dabei als Anspielung auf das Danielbuch gedeutet werden. Sowohl die inhaltliche Parallele als auch die onomasische Markierung „Menschensohn“ innerhalb des unmittelbaren Kon-

textes (Mk 9,9) lassen es plausibel erscheinen, dass die Verklärungsepi-  
kope vor dem Hintergrund der Darstellung Gottes aus Dan 7,9 gestaltet  
wurde. Der Evangelist unterstreicht so den besonderen Charakter Jesu  
und seine unmittelbare Nähe zu Gott. Damit geht der Evangelist mit  
dem Danielbuch in der LXX-Version – besonders der Tendenz der  
Gleichstellung des Menschensohnes mit Gott – konform. Legt man das  
Danielbuch als Intertext zu Grunde, so ergibt sich, dass die strahlend  
weißen Kleider in Mk 9,3 Jesus nicht nur als Mitglied der göttlichen Welt  
ausweisen, sondern vielmehr dessen Göttlichkeit darstellen.

Ebenfalls in diese Richtung verweisen die Erzählung von der *Vollmacht  
der Sündenvergebung* (Mk 2,1–12) und die Erzählung von der *Vollmacht über  
den Sabbat* (Mk 2,23–28). Im Gegensatz zur Verklärungsepi-  
kope sind diese in der Öffentlichkeit verortet. Beide Perikopen berichten davon,  
dass Jesus sich göttliches Recht anmaßt, was in der Frage der Sünden-  
vergebung explizit den Protest der Schriftgelehrten und die Frage nach  
der Einzigartigkeit Gottes nach sich zieht (Mk 2,6f.). Sowohl durch die  
Vergebung der Sünden als auch durch die Überordnung über den Sab-  
bat ergibt sich dabei die Gleichstellung Jesu mit Gott. Mk 2,1–12 und  
Mk 2,23–28 dienen somit vornehmlich der Figurencharakterisierung  
Jesu als Menschensohn. Das MkEv bietet so drei Texte, die Jesus als  
den Menschensohn in seiner göttlichen Hoheit zeichnen.<sup>1139</sup> Durch den  
Begriff „Menschensohn“ wird dabei ein direkter Bezug zum Daniel-  
buch hergestellt. Die Verklärungsepi-  
kope bietet darüber hinaus durch  
die Visualisierung des eigentlichen Wesens Jesu einen Bezug zu Dan  
7,9. Dass Jesus der Menschensohn aus dem Danielbuch ist, ergibt sich  
in der textinternen Welt für die Mehrheit der Freunde und Feinde Jesu

1139 Für die Identifikation Jesu mit Gott verweist Hays noch auf weitere Stellen des  
Markusevangeliums. Neben den schon angeführten sind dies: Mk 1,2f; Mk 4,35–  
41; Mk 6,34; Mk 6,45–52 (vgl. HAYS, *Reading Backwards*, 18–27). Dabei changiert  
das Verhältnis zwischen Jesus und Gott. Neben der Darstellung, die Jesus in eine  
Nähe zu Gott rückt, die einer Identifikation gleichkommt, gibt es Aussagen, in  
denen eindeutig zwischen Jesus und Gott unterschieden wird. So finden sich ne-  
ben diesen Stellen, in denen Jesus zu Gott in einer Nähe dargestellt wird, die einer  
Identifikation gleichkommen, finden sich im Markusevangelium Aussagen, die  
aber gerade eine Unterscheidung zwischen Jesus und Gott implizieren (Mk 1,11;  
8,38; 9,7; 11,25; 12,6; 12,35–37; 13,32; 14,36; 14,62; besonders: Mk 15,34). Hays  
interpretiert dies folgendermaßen: „His [Markus; Anm. SZ] central character, Je-  
sus, seems to be at the same time – if we may put it crudely – both the God of  
Israel and a human being not simply identical with the God of Israel. Thus, Mark’s  
story already poses the riddles that the church’s theologians later sought to solve in  
the Christological controversies of the fourth and fifth centuries” (HAYS, *Reading  
Backwards*, 27).

aus seinem öffentlichen Auftreten, speziell in seinem Umgang mit der Sündenvergebung und dem Sabbat. Die Verwandlung oder besser die Darstellung des innersten Wesens Jesu bleibt dagegen nur drei Jüngern vorbehalten.

Die Perikopen von der Hoheit des Menschensohnes verweisen sowohl durch das Signal „Menschensohn“ als auch durch die Thematisierung der Göttlichkeit Jesu (als Menschensohn) auf das Danielbuch. Zu beachten ist ferner, dass die deutlichen Anspielungen auf das Danielbuch in Mk 13,14.26; 14,62 sich verstärkend auf diese Perikopen auswirken. Zur zwingenden Gewissheit wird der Verdacht, dass das Danielbuch als Referenztext schon in Mk 2,1–12 und Mk 2,23–28 zu Grunde gelegt werden muss, spätestens aus der massiven Anspielung auf das Danielbuch in Mk 13, wodurch der Rezipient ggf. zu einer Relektüre aufgefordert wird. Oder anders formuliert: Markus legt am Anfang seines Evangeliums eine intertextuelle Spur, die sich für den Rezipienten spätestens in Mk 13,14 als unmissverständlich erweist.

Die Perikopen von der *Vollmacht der Sündenvergebung* (Mk 2,1–12) und von der *Vollmacht über den Sabbat* (Mk 2,23–28) sind dabei als Explikationen der Hoheitsaussagen zu charakterisieren: Jesus wird durch sein Handeln in seiner Göttlichkeit dargestellt. Es liegt hier insofern eine Thematisierung des Referenztextes (Stocker) vor, als dass eine Transformation stattfindet, indem die Göttlichkeit des Menschensohnes (Dan 7,9–14) mit konkreten Handlungen Jesu korreliert wird.

### 9.3.3 Der Menschensohn in seinem Leiden und Sterben

An zahlreichen Stellen betont das MkEv das Leiden und Sterben des Menschensohnes. Eine wichtige Rolle spielen hier die *Leidensankündigungen* (Mk 8,31; Mk 9,31f.; Mk 10,33f.). In der Narration blickt dabei Jesus auf sein Leiden und Sterben voraus, wodurch die Vorstellung einer gelenkten und zumindest Jesus bekannten Geschichte vermittelt wird.<sup>1140</sup> Die Leidensankündigungen sind so aufgebaut, dass eine zunehmende Angleichung an den konkreten Leidens- und Todesweg Jesu stattfindet. Die Vorhersagen finden in der Passionserzählung ihre Erfüllung und Konkretion.

<sup>1140</sup> Hengel sieht hier durchaus die Möglichkeit, dass die Leidensvorhersagen auf Jesus selbst zurückgehen: „Auf jeden Fall muß Jesus seit der Hinrichtung des Täufers mit der Möglichkeit seines Todes ernsthaft gerechnet haben“ (HENGEL, Jesus und das Judentum, 354). Für die Leidensvorhersagen selbst geht Hengel aber von einer Gestaltung „durch nachösterliche Erfahrungen“ aus (vgl. HENGEL, Jesus und das Judentum, 464).

Die Perikope vom *Verrat des Menschensohnes* (Mk 14,17–21) und der *Stunde des Menschensohnes* (Mk 14,32–42) haben die Funktion, eine Kontinuität zwischen Vorhersage und Erfüllung herzustellen. Dabei platziert der Evangelist die Menschensohnworte an dramaturgischen Schlüsselstellen: So steht Mk 14,21 im Kontext des Verrates durch den Jünger Judas. Mit der Narration der Auslieferung und Gefangennahme ist das Menschensohnwort in Mk 14,41 verbunden. Mk 14,62 steht im direkten Zusammenhang mit der Verurteilung Jesu. Zu beachten ist, dass das Leiden und Sterben Jesu als heilsgeschichtlich notwendig und schriftkonform dargestellt wird (Mk 8,31). Den konkreten Schriftbezug bleibt der Autor aber den Rezipienten lange schuldig. Dieser wird erst in Mk 12,10f. explizit gemacht. Der Verweis auf den *verworfenen Stein* (Mk 12,10f.) ist eine Schlüsselstelle für die Interpretation des Leidens und Sterbens Jesu. Rekuriert wird hier auf das Schriftwort in Ps 118,22f. (Ps<sup>LXX</sup> 117,22f.) Aufschlussreich ist, dass es zwischen Ps 118,22f. (Ps<sup>LXX</sup> 117,22f.) eine Affinität zum Danielbuch gibt. So konnte der verworfene Stein aus dem Psalmwort mit dem Stein aus Dan 2,31–34 in Verbindung gebracht werden. Gleichzeitig war es durch die phonologische Nähe zwischen „Stein“ (אבן) und „Sohn“ (בן) möglich, den (Menschen)Sohn mit dem Stein gleichzusetzen. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass diese Analogie auch in Mk 12,10f. zu Grunde liegt. In diesem Fall gäbe es in Mk 12,10f. eine weitere intertextuelle Bezugnahme zum Danielbuch. Dabei würde der Evangelist das Danielbuch, welches die zerstörerische Funktion des Steines betont (Dan 2,31–34), mit Verweis auf Ps 118,22f. (Ps<sup>LXX</sup> 117,22f.) um die Aussage der Verwerfung ergänzen. Das Leiden und Sterben Jesu wird so über das Motiv des Steines in das Danielbuch eingetragen. Auf der anderen Seite ist damit aber auch das Danielbuch als Intertext bedeutungskonstitutiv für den manifesten Text, da erst über die Lektüre von Dan 2,31–34 eine Beziehung zwischen Dan 7,13f. und Ps 118,22f. (Ps<sup>LXX</sup> 117,22f.) ermöglicht.

Die Darstellung eines leidenden und sterbenden Menschensohnes hat keine Parallelität zum Danielbuch. Das MkEv steht dabei in Spannung zum Danielbuch, da hier lediglich das endzeitliche Auftreten des Menschensohnes in dessen Herrlichkeit beschrieben wird. Auffällig ist daher, dass der Evangelist seine Argumentation immer wieder mit dem „Menschensohn“ in Verbindung bringt und so auf das Danielbuch verweist. Beharrlich ergänzt und rechtfertigt er so vor dem Hintergrund der Hoheitsaussagen des Danielbuches seine Darstellung Jesu als den Menschensohn trotz des Leidens und Sterbens. An dieser Stelle sei nochmals auf die Schlüsselfunktion des Auferstehungsmotives hingewiesen. Dieser Ausblick findet sich explizit (bis auf Mk 14,32–42) in

allen Perikopen, in welchem der Menschensohn mit dem Leidenthema in Verbindung gebracht wird. Die Auferstehung stellt dabei eine Brücke dar zwischen dem toten Jesus und dessen hoheitlichem Auftreten am Ende der Zeiten.

Das Danielbuch kennt den Menschensohn als eine hoheitliche Figur. Eine Identifikation Jesu besonders in Bezug auf dessen Leiden und Sterben steht in Spannung zu dieser Darstellung. Heinz Eduard Tödt stellt daher folgende Frage: „Wie konnte diese transzendente Gestalt mit dem irdisch-geschichtlichen Jesus in Verbindung gebracht werden?“<sup>1141</sup> M. E. stellt der Schriftverweis auf Ps 118,22f. (Ps<sup>LXX</sup> 117,22f.) eine Antwort auf dieses Problem dar. Durch den Bezug auf das Psalmwort vom verworfenen Stein Ps 118,22f. (Ps<sup>LXX</sup> 117,22f.) charakterisiert der Autor des Markusevangeliums das Leiden und Sterben Jesu als schriftkonform. Außerdem ermöglicht ihm das Psalmwort durch die Gleichstellung von „Stein“ und „(Menschen)Sohn“, das Thema des Leidens mit dem „Menschensohn“ zu verbinden. Einen Anhalt für die Identifizierung des Menschensohnes mit dem Motiv des Steines findet der Evangelist in Dan 2,31–34, indem er diese Stelle mit Dan 7,13f. in Verbindung setzt. Die Verknüpfung zwischen Dan 2,31–34 und Dan 7,13 lässt sich dabei auch in 4Esra 13, 2–12 nachweisen. Durch die Kombination aus Dan 2,31–34, Dan 7,13f. und Ps 118,22f. (Ps<sup>LXX</sup> 117,22f.) erweitert der Autor des Markusevangeliums den präsenten Text sinnstützend oder sinnerweiternd, indem er das Leiden und Sterben Jesu den Rezipienten als schriftkonform präsentiert und gleichzeitig an der Hoheit Jesu als „Menschensohn“ festhält. Das Markusevangelium verfolgt an dieser Stelle somit eine gezielt didaktische Funktion. Den Rezipienten wird der Nachweis erbracht, dass das Leiden und Sterben Jesu als des hoheitlichen Menschensohnes schriftgemäß ist. Gleichzeitig wird das Bild des Menschensohnes modifiziert.

Um die Hoheit Jesu und dessen Leidensweg miteinander in Ausgleich zu bringen, lassen sich im MkEv noch weiterer Argumentationsstränge des Evangelisten verfolgen. Auf die Bedeutung von Mk 10,45 wurde schon verwiesen: Leiden und Tod Jesu wird hier als notwendiges Lösemittel zur Entsühnung im Endgericht interpretiert. Außerdem wird auf das Leidenschicksal der Propheten überhaupt verwiesen. In dieser Linie steht auch der Tod Jesu, der den abgründigen Höhepunkt darstellt (Mk 12,1–12). Das Leiden und Sterben Jesu wird damit nicht als Niederlage, sondern als ein hoheitlicher Akt qualifiziert.

---

1141 TÖDT, Menschensohn, 28.



Eine Schlüsselfigur ist dabei Johannes der Täufer, der mit dem endzeitlich-wiedergekommenen Elija (Mk 9,11–13) identifiziert wird, wodurch der Evangelist wiederum die endzeitliche Bedeutung Jesu verdeutlicht.

### 9.3.4 Der Menschensohn als Verkünder endzeitlichen Wissens

Der Menschensohn konnte durch die Identifizierung mit dem „Mensch in leinenen Gewändern“ (Dan 10,5) die Funktion eines Vermittlers der zukünftigen Geschichte erhalten (siehe dazu 9.1.3.).

Diese Funktion nimmt Jesus in der Endzeitrede (Mk 13,5–37) ein. Die markanten Signale und die offensichtliche Bezugnahme auf das Danielbuch innerhalb von Mk 13 deuten darauf hin, dass der Evangelist bei seinen Rezipienten eine intertextuelle Lektüre intendierte. Dadurch dass der Evangelist Jesus mit dem Menschensohn des Danielbuches identifiziert, ergeben sich inhaltliche Implikationen für die Enthüllungen der zukünftigen Geschichte: So werden sowohl die Vorhersagen aus dem Danielbuch als auch der Endzeitrede auf eine gleiche himmlische Offenbarungsquelle zurückgeführt, wodurch eine Kontinuität zwischen dem Danielbuch und der Endzeitrede des Markusevangeliums hergestellt wird. Die Endzeitrede erscheint so als eine Art Wiederholung, oder Zweitauflage der Vorhersagen des Danielbuches.

Hinzuweisen ist hier allerdings nochmals auf die signifikanten Veränderungen. Dies betrifft vor allem die endzeitliche Bedeutung des Tempels, die Tragweite des endzeitlichen Krieges und die Festlegung konkreter Zeitangaben. In diesen wesentlichen Punkten weicht die Darstellung der Endzeit des Markusevangeliums von der des Danielbuches ab. Damit tritt der Evangelist in einen Diskurs um die Vorhersage der endzeitlichen Ereignisse ein. Zugespitzt lässt sich sagen, dass er mit seiner Darstellung dem Danielbuch widerspricht. Nach dem Markusevangelium hat dabei in der Endzeit der Tempel keine zentrale Bedeutung mehr, außerdem wird die Bedeutung eines letzten endzeitlichen Kampfes bewusst heruntergespielt. Darüber hinaus ist er davon überzeugt, dass die endzeitlichen Ereignisse zeitlich nicht zu fassen sind. In diesen Punkten übt das Markusevangelium direkte Kritik am Danielbuch.

In diesem Diskurs hat die Illustration Jesu als Menschensohn eine Schlüsselfunktion, da dieser die markinische Darstellung autorisiert. Die endzeitlichen Vorhersagen des Danielbuches werden auf den – freilich besonderen – Menschen Daniel zurückgeführt. Seine Erkenntnisse erhielt er dabei aus Visionen, die einer Deutung durch himmlische Wesen bedurften. Daniel ist damit letztlich Mittler und Autorität für die



Darstellung der endzeitlichen Ereignisse des Danielbuches. Indem nun Markus Jesus als Menschensohn und der himmlischen Welt zugehörig (besonders Mk 9,2–8) auszeichnet, wird dieser zur Autorität der markinischen Sichtweise. Mk 13 wird damit als unmittelbarer – im Gegensatz zum Danielbuch – Einblick in die endzeitlichen Ereignisse qualifiziert.



# 10 Danielrezeption auf der Reduktionsstufe

Nachdem mit der Endzeitrede und den Menschensohnworten zwei Linien nachgezeichnet wurden, in denen das Danielbuch ganz offensichtlich als Intertext für das Markusevangelium vorausgesetzt werden muss, gilt es nun noch mit Mk 1,14f., Mk 4,10–12 und Mk 4,30–32 drei Texte in den Blick zu nehmen, für welche NTG<sup>28</sup> ebenfalls auf das Danielbuch verweist. Im Folgenden sollen diese Stellen daher auf einen möglichen Bezug zum Danielbuch untersucht werden.

## 10.1 Die Verkündigung Jesu in Galiläa (Mk 1,14f.)

Mk 1,14f. befindet sich zwischen dem Prolog und dem ersten Hauptteil des Evangeliums, in welchem das Wirken Jesu in Galiläa erzählt wird. Die Verse dienen als Überleitung: Johannes der Täufer, der im Prolog als Handelnder im Mittelpunkt stand, wird abgelöst von Jesus, der nun als Akteur auftritt.<sup>1142</sup>

<sup>14</sup> Nachdem Johannes ins Gefängnis geworfen war, kam Jesus nach Galiläa und verkündete das Evangelium Gottes

<sup>15</sup> und sprach: Die Zeit ist erfüllt und die Königsherrschaft Gottes ist da/ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!

Der Evangelist gestaltet Mk 1,14f. als eine Einheit mit einem klaren Aufbau:<sup>1143</sup> V. 14 dient als Ein- bzw. Überleitung zur Verkündigung Jesu. Diese wird in V. 15 expliziert.

In V. 14 erhält der Leser die Information, dass Johannes gefangengesetzt bzw. überliefert (παραδοθήναι) wurde. Durch das Verb παραδοθήναι, mit welchem auch der Leidensweg Jesu beschrieben wird (Mk 9,31; 10,33; 14,41), verbindet der Evangelist beide Schicksale miteinander. Die näheren Hintergründe der Gefangennahme des Johannes werden vom Evangelisten an dieser Stelle nicht ausgeführt. Dies verweist entweder

---

1142 Dass Mk 1,14f. in der Einleitungsliteratur entweder dem Prolog (vgl. NIEBUHR, Grundinformation, 99.) oder dem Komplex „Wirken Jesu in Galiläa“ (vgl. BROER, Einleitung, 74.) zugeordnet wird, ergibt sich aus dieser Charakteristik.

1143 Vermutlich griff der Autor dabei auf vormarkinisches Gut zurück. Stilelemente wie die Rede vom Evangelium Gottes und der Ortsangabe Galiläa zeigen aber, dass Markus Mk 1,14f. bewusst gestaltete und nicht nur übernahm (zur Diskussion siehe: GNILKA, Markus I, 64f.).

darauf, dass der Autor beim impliziten Leser Wissen um die Gefangennahme des Johannes voraussetzt, oder aber darauf, dass er den Hintergründen an dieser Stelle wenig Bedeutung zumisst. Erst in Mk 6,14–29 werden die Einzelheiten sowohl der Gefangennahme als auch der Hinrichtung des Johannes narrativ entfaltet. Neben der Information der Gefangennahmen des Johannes, erfährt der Leser in Mk 1,14, dass Jesus nach Galiläa geht, um dort das Evangelium Gottes (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ) zu predigen. „Galiläa“, so schreibt Rudolf Pesch, „ist für Markus weder Heidenland noch Symbol der Heidenmission, sondern Land der Herkunft Jesu und seiner Jünger, Land seiner Wirksamkeit und damit Land der Herkunft des Evangeliums“<sup>1144</sup>. Die Verkündigung des Evangeliums (τὸ εὐαγγέλιον) spannt sich über das gesamte Markusevangelium und ist damit eines der Leitthemen (vgl. Mk 1,1; 1,15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9).<sup>1145</sup> In V.14 wird das Wirken des Johannes zeitlich dem Wirken Jesu vorangestellt. Diese Darstellung steht dabei in Spannung zu Überlieferungen der gleichzeitigen Wirkungszeit, wie sie im Johannes-evangelium bezeugt ist (vgl. Joh 3,22f; 4,1). Eine Gleichzeitigkeit könnte rudimentär eventuell auch in Mk 2,18–22 erhalten geblieben sein. Das Nacheinander der Wirkzeiten ist somit wohl theologisch motiviert und folgt einem heilsgeschichtlichen Schema<sup>1146</sup>: „Jesus konnte nicht beginnen, ehe nicht der Vorläufer von der Bühne abgetreten war“<sup>1147</sup>. Neben der klaren zeitlichen Abgrenzung verfolgt Markus eine deutliche qualitative Subordination des Johannes unter Jesus (vgl. Mk 1,7f.).

In Mk 1,15 wird – eingeleitet durch das Partizip λέγων – die Verkündigung mit dem Stilmittel der direkte Rede expliziert. Die Rede gliedert sich in einen informativen bzw. deskriptiven und in einen paränetischen Teil. Der deskriptive Teil ist parallel aufgebaut (einer Verbform im Perfekt folgt ein determiniertes Subjekt) und durch die Kopula καί verbunden. Dabei verkündigt Jesus die Erfüllung der Zeit und die Nähe des Reiches Gottes. Mk 1,15 lässt sich dabei sowohl präsentisch („die Gottesherrschaft ist da“), als auch futurisch („die Gottesherrschaft ist nahe“) übersetzen. Eine anhaltende Diskussion beschäftigt sich mit der Frage, wie sich die Ankündigung zur realen Geschichte verhält. Werner Georg Kümmel sieht in dieser Ankündigung ein „nahes, aber noch

1144 PESCH, Markus I, 104.

1145 Im Rahmen dieser Arbeit kann dieser Linie nicht weiter nachgegangen werden (siehe dazu grundlegend: FRIEDRICH, Art. εὐαγγέλιον. In: ThWNT II. 705–735).

1146 Vgl. GNILKA, Markus I, 65.

1147 GNILKA, Markus I, 65. Eine ähnliche Funktion könnte dabei auch die Ortsangabe „Galiläa“ haben, durch welche Jesus auch räumlich von Johannes abgegrenzt wird (vgl. GNILKA, Markus I, 65; vgl. COLLINS, Mark, 154).

nicht eingetretenes Ereignis<sup>1148</sup>. Für Willi Marxsen liegt dabei „auf der Hand, was im Sinne des Evangelisten damit gemeint ist: die Parusie“<sup>1149</sup>. Im Gegensatz dazu deutet Ernst Haenchen das Anbrechen der Gottesherrschaft eher „mit dem Augenblick, da Jesus zum ersten Mal seine Botschaft aussprach“<sup>1150</sup>. Ähnlich interpretiert auch Joachim Gnilka Mk 1,15: „So hat Gott den Zeitpunkt des Auftretens Jesu im voraus bestimmt. Mit ihm vollzieht sich die Zeitenwende, der Anbruch der Endzeit. Darum ist die Nähe der Gottesherrschaft zeitlich eindeutig festgemacht [...]. Nachdem der festgesetzte Zeitpunkt eingetreten ist, kann die Nähe nur so aufgefaßt werden, daß die Gottesherrschaft angekommen ist und sich von jetzt ab durchzusetzen beginnt. Sie ist präsentisch und endzeitlich“<sup>1151</sup>.

Durch die Aufnahme zentraler Worte in Mk 1,15 (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ) spielt Markus intertextuell auf Jes 52,7 an: (ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὁρέων ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ ὅτι ἀκουστὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων Σιωπῶ βασιλεύσει σου ὁ θεός).<sup>1152</sup> Die Anspielung wird verstärkt durch den ausdrücklichen Verweis auf das Jesajabuch in Mk 1,2 und der Zitation von Jes 40,3 in Mk 1,3. Mit Richard Hays lässt sich somit sagen: „Any reader steeped in Isaiah’s language would understand Jesus to be proclaiming the consummation of Isaiah’s long-deferred hope“<sup>1153</sup>.

1148 KÜMMEI, Verheißung, 13.

1149 MARXSEN, Evangelist, 89.

1150 HAENCHEN, Weg, 73f.

1151 GNILKA, Markus II, 66f.; vgl. ERNST, Evangelium, 52; DSCHULNIGG, Markusevangelium, 72f. Vgl. auch Hengel: „Vielleicht ist diese Ambivalenz von Markus, der diesen programmatischen Satz formulierte, bewusst gewollt“ (HENGEL, Jesus und das Judentum, 408; etwas anders Casey, der den zukünftigen Charakter betont: „In the Jewish culture in which Jesus taught, this saying was unambiguous. It meant that God will finally establish his kingdom on earth soon“ (CASEY, Jesus, 219).

1152 Vgl. HAYS, Echoes of Scripture in the Gospels, 30.

1153 HAYS, Echoes of Scripture in the Gospels, 30. Ohne an dieser Stelle den Textvergleich vertiefen zu können, sei auf Besonderheiten hinzuweisen: So zeigt ein Blick in den näheren Kontext der angespielten Textstelle (Jes 52,7) dabei, dass zentrale Motive im Markusevangelium wieder aufgenommen werden, wie etwa der Loskauf des Volkes (Jes 52,3; Mk 8,36 – 38; 10,45) und die Verschmähung durch das Volk (Jes 52,5; Mk 6,2–6; Mk 7,6–9!; vgl. Mk 4,10–12). Beachtenswert ist aber, dass dem Motiv der Errettung der Stadt Jerusalems (Jes 52,1f.8f.), welches zentral für Jes 52 ist, im MkEv die Tempelzerstörung (Mk 13,1f.) entgegengestellt wird. Damit folgt Markus auch hier seiner Tendenz, eine verheißene Errettung des Tempels (bzw. Jerusalems) zu unterschlagen. Dies entspricht dem schon im Bezug auf das Danielbuch herausgearbeitete Profil.

Neben der Anspielung auf Jes 52,7 verweisen die Motive der Erfüllung der Zeit und das nahegekommenes Reich Gottes auf einen apokalyptischen Sprachraum: „Die Wendung vom erfüllten Kairos stimmt überein mit profetisch-apokalyptischer Sprache. Hinter ihr steht das Wissen, daß Gott die Zeiten festlegt“<sup>1154</sup>. Pesch hat dabei auf eine Auffälligkeit hingewiesen, nämlich dass auch hier der Verkündigung „jede geschichtstheologische Rechtfertigung in apokalyptischer Zeitberechnung [fehlt]“<sup>1155</sup>. Dies entspricht dem Profil, dass Markus jegliche zeitliche Konkretisierung für die Berechnung der Endzeit ablehnt (vgl. Mk 13,32f.35).

An den deskriptiven Redeteil schließt sich die Forderung zur Umkehr und zum Glauben an das Evangelium an. Die zentralen Motive „Zeit“ (καιρός) und „Königreich“ (βασιλεία) aus Mk 1,14f. finden sich auch in Dan 7,21f., wodurch sich ein intertextueller Bezug nahelegt.<sup>1156</sup> Daniel 7,21f.:

<sup>21</sup> Und ich bemerkte, dass jenes Horn Krieg anfang gegen die Heiligen und sie in die Flucht schlug,

<sup>22</sup> bis der Alte an Tagen kam; und er gab die Beurteilung den Heiligen des Höchsten. Und die Zeit wurde gegeben, und das Königtum erhielten die Heiligen.<sup>1157</sup>

Dan 7,21f. stellt eine Sinneinheit dar. Dabei wird eine Ereignisfolge vorgestellt: Beginn des Krieges – Flucht der Heiligen – Kommen Gottes. Das Horn (τὸ κέρας) als Protagonist verweist auf V.19f. zurück. Es lässt sich somit näher beschreiben als ein Horn, das zum vierten Tier gehört. Es war hinzugewachsen und durch dieses fielen drei andere aus. Es hatte Augen und einen Mund und überragte mit seinem Anblick alle anderen (V.19f.). Das Motiv „Horn“ verbindet intratextuell Dan 7,19–21 mit Dan 8,9–12 und Dan 11,36.<sup>1158</sup> In der Dynamik von Dan 7,21f. stellt das Horn den Ursprung der endzeitlichen Drangsal dar. Diese wird abgelöst durch das Kommen des Alten an Tagen. Mit ihm bricht eine neue

1154 GNILKA, Markus II, 66; so auch Hays, der dabei auch einen möglichen Bezug zum Danielbuch identifiziert: „The message that Jesus announces, according to Mark, has a strongly apocalyptic content [...]. The image of time being (literally) ‘filled up’ is an apocalyptic image, reflecting the thought world of texts such as Daniel 7,22 [...]” (HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*, 31).

1155 PESCH, Markus I, 102. Pesch sieht dies in einer „gegenwärtigen Dringlichkeit der Ausrichtung auf die nahe Gottesherrschaft gekennzeichnet“ (PESCH, Markus II, 102).

1156 Vgl. COLLINS, Mark, 155.

1157 Übersetzung nach: ENGEL/NEEF, Daniel. In: *Septuaginta Deutsch*, 1449.

1158 Es ist nicht sicher, welche geschichtliche Situation ursprünglich hier als Hintergrund anzunehmen ist (zur Diskussion siehe: COLLINS, Daniel, 320f.).

Zeit an, in dem ein Königtum aufgerichtet wird (Dan 7,22). Es braucht nicht viel Mühe, um hier das apokalyptische Äonenschema zu erkennen.

Bemerkenswert sind die Übereinstimmungen, die sich im Vergleich zwischen Mk 1,14f. und Dan 7,22 ergeben. Zwar fehlt das zentrale Motiv der letzten Drangsal (vgl. Dan 7,21)<sup>1159</sup>, aber neben den Motiven „Zeit“ (καιρός) und „Königreich“ (βασιλεία) fällt auf, dass Jesus in Mk 1,14 als Kommender (ἦλθεν) beschrieben wird. In Übereinstimmung zum Danielbuch (vgl. Dan<sup>LXX</sup> 7,22: ἕως τοῦ ἐλθεῖν τὸν παλαιὸν ἡμερῶν καὶ τὴν κρίσιν ἔδωκε τοῖς ἁγίοις τοῦ ὑψίστου καὶ ὁ καιρὸς ἐδόθη καὶ τὸ βασιλεῖον κατέσχον οἱ ἅγιοι) nimmt er die Funktion des Alten an Tagen aus Dan 7,21f. an. Dahinter könnte sich auch hier die Intention verbergen, Jesus an den Alten an Tagen anzugleichen. Damit würde Mk 1,14f. am Anfang dieser thematischen Linie stehen, nämlich Jesus mit göttlichen Attributen zu charakterisieren, die dann in Mk 2,1–12, Mk 3,1–6 und Mk 9,2f. weitergeführt wird und sich so letztlich über das gesamte Markusevangelium erstreckt. Dezent könnte so der Autor des Markusevangeliums in Mk 1,14f. ein wichtiges Leitthema, nämlich die Angleichung Jesu an Gott auf Grundlage des Danielbuches, schon zu Beginn seines Evangeliums setzen. Diese bedeutungsrelevante Information wird dem Rezipienten dabei aber erst unmissverständlich im weiteren Verlauf des Markusevangeliums zugänglich gemacht. Um die Bedeutungsschwere von Mk 1,14f. zu erkennen, ist somit eine Re-Lektüre erforderlich. Erst in der Re-Lektüre mit dem Danielbuch als Interpretationsgrundlage wird der präsente Text somit sinnerweiternd beleuchtet und die zentrale Bedeutung von Mk 1,14f. verständlich. Interpretiert man Mk 1,14f. vor dem Hintergrund von Dan 7,22, so lässt sich die Frage nach dem Zeitpunkt des Anbrechens des Königreiches Gottes dahingehend deuten, dass dieses mit dem Kommen Jesu seinen Anfang nahm. Es verwirklicht sich dabei in der Verkündigung des Evangeliums. In Bezug auf einen konkreten Zeitpunkt der Äonenwende, die auch in Mk 1,14f. fehlt, sei hier auf die schon herausgestellte Leerstelle nochmals hingewiesen. Damit folgt der Autor auch hier dem schon herausgearbeiteten Profil (vgl. Mk 13,32f.35).

1159 Unwahrscheinlich aber möglich wäre, dass die Gefangennahme des Johannes (μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην) sich auf Dan 7,21 bezieht. Dies würde aber in Spannung zu Mk 13 stehen, in welchem die letzte Drangsal mit der zukünftigen Aufrichtung des Greuels der Verwüstung in Verbindung steht (Mk 13,14). Möglich wäre vielleicht, hier eine Linie anzunehmen, in welche sich das Leiden und Sterben Johannes und in Parallele dazu das Leiden und Sterben Jesu verbindet und auf das endgültige Zeichen (Mk 13,14) zuläuft.

## 10.2 Vom Sinn der Gleichnisse (Mk 4,10–12)

Der Evangelist Markus stellt Jesus als Gleichniserzähler dar, der seine Verkündigung mit zahlreichen Bildern illustrierte.<sup>1160</sup> Mit dem Abschnitt „Vom Sinn der Gleichnisse“ (Mk 4,10–12) wird die Verkündigung in Gleichnissen mit einer übergeordneten hermeneutischen Perspektive thematisiert.

<sup>10</sup> Und als er allein war, fragten ihn, die um ihn waren mit den Zwölfen nach den Gleichnissen.

<sup>11</sup> Und er sagte ihnen: Euch ist das Geheimnis des Königtums Gottes gegeben; jenen aber, die draußen sind, geschieht alles in Gleichnissen,

<sup>12</sup> damit die, die sehen, nicht erkennen und die, die hören, nicht verstehen, damit sie nicht etwa umkehren und ihnen nicht vergeben werde.

Diese sogenannte Parabeltheorie<sup>1161</sup> ist zwischen das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,1–9) und dessen Deutung (Mk 4,13–20) angeordnet. Ingo Broer deutet Mk 4,10–12 als Scharnier, welches die alten Gleichnisse mit einer neuen Hörersituation verbindet: „Die Parabeltheorie, die Markus in 4,10–12 zum Ausdruck bringt, zeigt deutlich, wie weit die Entwicklung der Tradition weg vom Ursprung im Markusevangelium bereits fortgeschritten ist, denn dahinter steht ja offensichtlich die Meinung, daß die Gleichnisse Jesu mit ihren doch einfachen und schlichten Bildern für das einfache Volk nicht verstehbar sind und daß man einen besonderen Schlüssel für deren Verständnis bedarf“<sup>1162</sup>. Dass diese Deutung noch erweitert werden muss, wird sich im Folgenden zeigen.

In der vorliegenden Komposition hat die Perikope einen klaren Aufbau: Der Situationsbeschreibung in V.10a mit der allgemeinen Frage nach den Gleichnissen folgt die lehrhafte Antwort Jesu in V.11f. Für die Exposition in V.10a scheint dem Evangelisten wichtig, dass die lehrhafte Unterweisung einem inneren Kreis vorbehalten bleibt. Ausdrücklich konstruiert er mit *καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας* in V.10a eine Situation, in welcher Frage und Antwort unter Ausschluss der Öffentlichkeit situiert ist. Zwei Personengruppen werden als textinterne Hörer benannt: die konkrete Personengruppe der zwölf Jünger, die dem Leser aus Mk 3,13–19 namentlich bekannt sind, und eine eher allgemein gehaltene Gruppe der Nachfolgenden (*οἱ περὶ αὐτὸν*). Die Wendung *οἱ περὶ αὐτὸν* könnte sich dabei auf Mk 3,31–35 beziehen. Dort werden die, welche

<sup>1160</sup> Vgl. HENGEL, Jesus und das Judentum, 396–405.

<sup>1161</sup> Vgl. WREDE, 54–71; vgl. BROER, Einleitung, 94.

<sup>1162</sup> BROER, Einleitung, 94.



den Willen Gottes tun, als Bruder, Schwester und Mutter bezeichnet (Mk 3,35). Dabei wird auf das Volk verwiesen, das um Jesus saß (Mk 3,32: καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος/Mk 3,34: καὶ περιβλεψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους). Hörer bzw. Zeugen der Parabeltheorie (Mk 4,10–12) sind somit die, welche den Willen Gottes tun, einschließlich der zwölf Jünger. Diese werden von der Allgemeinheit der Gleichnishörer – in Mk 4,1 als καὶ συναγεται πρὸς αὐτὸν ὄχλος πλείστος eingeführt – abgegrenzt. Daube deutet dies dahingehend, dass damit das Schema des rabbinischen Lehrbetriebes übernommen wurde.<sup>1163</sup> Willi Marxsen erklärt dies redaktionskritisch, wobei er den Text der „Jüngerschicht“ zuordnet.<sup>1164</sup> Joachim Gnilka sieht hier eine Nähe zur jüdischen Apokalyptik: In „der jüdischen Apokalyptik [war] der rätselvolle Maschal, der einer Deutung bedurfte, [...] bekannt“<sup>1165</sup>. Die Aussonderung der Adressatengruppe in der textinternen Welt gibt Mk 4,10–12 den Charakter der Vermittlung einer Geheimlehre. Diese Aussonderung einzelner Personengruppen als Hörer verweist auf zahlreiche innertextliche Parallelen (vgl. Mk 7,14–23; Mk 9,2; Mk 9,27f.; Mk 13,3; Mk 14,33). Innerhalb des Markusevangeliums wird dabei aber eine Spannung aufgebaut: Die Jünger werden gerade nicht als die Erkennenden dargestellt. Kristina Dronsch meint daher, dass die „Verstockungsaussage [...] somit eine mahnende, auf eine Innengruppe gerichtete Selbstkritik“<sup>1166</sup> sei.

Für unsere Perspektive ist nun schließlich die Beobachtung Andreas Ennulats wichtig, der in Mk 4,10–12 einen Verweis auf das Danielbuch sieht.<sup>1167</sup> Dafür spricht, dass das die Charakteristik der Geheimlehre ein zentrales Motiv auch in der Verklärungserikope (Mk 9,2–13), der Endzeitrede (Mk 3–37) und dem Gebet im Garten Gethsemani (Mk 14,32–42) ist. Diese drei Texte spielen dabei unmissverständlich auf das Danielbuch an. Was dies für die Interpretation von Mk 4,10–12 austrägt, dazu unten mehr.

In Mk 4,11f. folgt die Antwort Jesu. Diese ist von der Dynamik Innen/Außen geprägt, wodurch an die Situationsbeschreibung in V.10 angeknüpft wird. Der innere Kreis ist dadurch bestimmt, dass ihm das Geheimnis des Königiums Gottes (τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ

1163 Vgl. DAUBE, *Rabbinic Judaism*, 141–150.

1164 Vgl. MARXSEN, *Der Exeget als Theologe*, 13–28.

1165 GNILKA, *Markus I*, 164.

1166 DRONSCH, *Fruchtbringen*, 300.

1167 ENNULAT, *Minor agreements*, 124–126.

θεοῦ·) gegeben ist. Im Gegensatz dazu wird den Außenstehenden alles in Gleichnissen (ἐν παραβολαῖς) vermittelt.

Ein direkter Zugang bleibt ihnen somit verwehrt. Die Begründung wird in V.12 gegeben. In V.12a nutzt der Evangelist Worte der visuellen bzw. akustischen Wahrnehmung. Er gestaltet dabei eine Hierarchie: dem Sehen (βλέπω) ist das Erkennen (ὄράω) übergeordnet, dem Hören (ἀκούω) das Verstehen (συνίημι). Mit V. 12b folgt – angeschlossen durch die Konjunktion μήποτε – die finale Begründung, die darin besteht, dass die Ausgeschlossenen weder umkehren, noch Vergebung erhalten. Dies impliziert, dass für den inneren Kreis Umkehr und Vergebung der Sünden stattfindet.

Mk 4,11 bezieht sich sicher auf Jes 6,9f. Dort heißt es:

<sup>9</sup> Und er [Gott] sprach: Geh hin und sprich zu diesem Volk: Hören, ja, hören sollt ihr und nicht verstehen! Sehen, ja, sehen sollt ihr und nicht erkennen (ἀκοῆ ἀκούσατε καὶ οὐ μὴ συνήτε καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε)!

<sup>10</sup> Mache das Herz dieses Volkes fett, mache seine Ohren schwerhörig, und verklebe seine Augen: damit es mit seinen Augen nicht sieht und mit seinen Ohren nicht hört und sein Herz nicht einsichtig wird und es nicht umkehrt und Heilung für sich findet!

Liest man Jes 6,9f. als Intertext und Verstehenshorizont zu Mk 4,10–12 so ergibt sich, dass die Außenstehenden mit dem jüdischen Volk zu identifizieren sind. Dies bedeutet, dass mit dem Auftreten Jesu die „bedrohlichen Worte des Profeten über Israels Verstockung [ein]treten“<sup>1168</sup>.

Innerhalb der Aussage von Mk 4,10–12 ergibt sich folgende Zuordnung:

Außenstehende/jüdisches Volk	Zwölf Jünger/(wahre) Verwandte Jesu
Gleichnisse	Geheimnis des Königiums Gottes
Sehen	Erkennen
Hören	Verstehen
Keine Umkehr	Umkehr
Keine Vergebung der Sünden	Vergabung der Sünden

Mk 4,10–12 zielt somit nicht nur darauf, eine unverständliche Gleichnisrede zu deuten, wie dies Broer vermutete. Eine wesentliche Aussageabsicht von Mk 4,10–12 ist dabei auch, dass dem Jüngerkreis bzw. den

<sup>1168</sup> GNILKA, Markus I, 166; vgl. Hengel, Jesus und das Judentum, 515.

Anhängern des christlichen Glaubens das jüdische Volk und besonders dessen religiöse Eliten entgegengestellt wird. „Instead, Mark describes Jesus' parabolic teaching as parallel and analogous to Isaiah's prophetic activity,” so Richard Hays, „producing the same result in the hearers. In other words, in the parable chapter, Mark does not press a claim that the resistance Jesus encountered was pre-scripted by God; rather, the resistance seems to be part of the contingent unfolding of the story of Israel, and the scriptural citations demonstrate the figural correspondence between the Israel of Isaiah's day and the Israel to whom Jesus speaks in parables. In both historical settings, Israel has turned a deaf ear to God's word”<sup>1169</sup>. Mit Bezug auf Jes 6,9f. übt der Autor des Markusevangeliums somit in Mk 4,11 Kritik an dem Volk Israel, dem er der Gruppe der Jesuanhänger entgegenstellt.

Auffällig ist in Mk 4,11 der Singular τὸ μυστήριον, der in Spannung zur Jüngerfrage steht, in welcher nach den Gleichnissen (παραβολῆ ρ) gefragt wurde. Eine Spannung, den die Seitenreferenten Matthäus und Lukas durch eine Angleichung auflösen (vgl. Mt 11,25f.; Lk 10,21). Peter Dschulnigg interpretiert den auffälligen Singular inhaltlich: „Vielleicht ist damit gesagt, dass sie die verborgene und geheimnisvolle Herrschaft Gottes, wie sie gerade im Gleichnis Jesus verkündigt wird, verstehen sollen oder näherhin ihren gegenwärtigen Anbruch im Wort und Werk Jesu. Noch eher aber ist im Rahmen des Mk an Jesus selbst zu denken, den Messias und Sohn Gottes, der das Gleichnis des Reiches Gottes schlechthin ist“<sup>1170</sup>. Walter Grundmann dagegen will τὸ μυστήριον „aus der apokalyptischen Welt des Judentums“<sup>1171</sup> interpretieren. Dafür spricht für ihn „die Verbindung von μυστήριον und Gerichtsverkündigung im Ganzen“<sup>1172</sup>. Eine dritte zu diskutierende Möglichkeit besteht darin, den Singular τὸ μυστήριον als eine Markierung zu deuten, die auf eine intertextuelle Anspielung zu Dan 2,27f. – hier in der Version des Pseudo-Theodotion – verweist. Die wörtliche Parallele zwischen Mk 4,10–12 und Dan 2,27f. und die motivischen Übereinstimmungen (Offenlegung und Verhüllung) gaben wohl auch für NTG<sup>26</sup> den Impuls, beide Texte einander zu ordnen. Darüber hinaus ist zu beachten, dass

1169 HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*, 40; vgl. Hengel, der schreibt: „Die Evangelisten, allen voran Markus, steigern dieses Motiv bis zur generellen Verstockung des ganzen Volkes, die nach dem Zitat aus Jes 6,9f. von Gott selbst gewirkt ist“ (HENGEL, *Jesus und das Judentum*, 471.); vgl. dagegen: DSCHULNIGG, *Markusevangelium*, 134–136.

1170 DSCHULNIGG, *Markusevangelium*, 135.

1171 GRUNDMANN, *Evangelium nach Markus*, 122.

1172 GRUNDMANN, *Evangelium nach Markus*, 122.

Jesus in Mk 2,1–12 und Mk 2,23–28 schon als Menschensohn identifiziert wurde, wodurch sich ein starkes onomastisches Signal zum Danielbuch als Referenztext ergibt. Der Rezipient ist somit in der Lektüre von Mk 4,10–12 schon auf das Danielbuch als Intertext sensibilisiert, was auf die konkreten Signale verstärkend wirkt.

Dan<sup>Th</sup> 2,27f.

<sup>27</sup> Und Daniel antwortete vor dem König und sagt: Das Geheimnis (τὸ μυστήριον), das der König erfragt – Weise, Magier, Beschwörer, Gazarener haben nicht (die Fähigkeit, es) dem König zu berichten,

<sup>28</sup> Vielmehr: Es gibt einen Gott im Himmel, der Geheimnisse enthüllt, und er gab dem König Nebukadnezar zu erkennen, was in den letzten Tagen geschehen muss.<sup>1173</sup>

In Dan 2,27f. gehört zum Abschnitt „Die Vision vom Standbild“ (Dan 2). Dabei thematisiert Dan 2,27f. die Möglichkeiten der Erkenntnis in Bezug auf das Geheimnis. Klaus Koch schreibt dazu: „Den fundamentalen Gegensatz zur menschlichen Unwissenheit im Blick auf hintergründige Wirklichkeiten stellt der himmlische Gott dar, der nicht nur über die entscheidenden Geheimnisse Bescheid weiß, sondern sie sogar in bestimmten Ausnahmefällen vor menschlichen Ohren enthüllt“<sup>1174</sup>.

Am Schluss der Erzählung vom Standbild wird in Dan 2,47 die Aussage aus Dan 2,27f. nochmals im Mund des Königs Nebukadnezars aufgenommen und damit bestätigt.

Daniel 2,47:

Und der König erhob seine Stimme zu Daniel hin und sagte: In Wahrheit ist euer Gott der Gott der Götter und der Herr der Herren und der Herr der Könige, der allein verborgene Geheimnisse zum Vorschein bringt, denn du hast dieses Geheimnis offenlegen können.<sup>1175</sup>

Berührungspunkte zwischen Mk 4,10–12 und Dan 2,27f. ergeben sich durch die Thematik, nämlich die Offenlegung des verborgenen Geheimnisses. Dabei gibt es eine wörtliche Übereinstimmung in der Verwendung des Nomens τὸ μυστήριον, was als eine intertextuelle Anspielung verstanden werden kann.<sup>1176</sup> Eine weitere Parallele stellt die Gegenüberstellung von Verständigen und Unverständigen in Bezug auf dieses Geheimnis dar. Zu beachten ist ferner die Formulierung δὲ ἡμερῶν ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν aus Dan 2,28., denn diese könn-

1173 Übersetzung nach: ENGEL/NEEF, Daniel. In: Septuaginta Deutsch, 1428.

1174 KOCH, Daniel, 182.

1175 Übersetzung nach: ENGEL/NEEF, Daniel. In: Septuaginta Deutsch, 1430.

1176 Vgl. HAYS, Echoes of Scripture in the Gospels, 37.

te in Mk 13 aufgenommen worden sein (vgl. 10.8.4.1. Intertext: Die Darstellung der zukünftigen Geschichte (Mk 13,5b–13)).<sup>1177</sup> Dies würde bedeuten, dass innerhalb des Markusevangeliums zweimal auf einen Text des Danielbuches – nämlich Dan 2,28 – angespielt würde, was sich wiederum potenzierend auswirkt, wodurch die Markierungsdeutlichkeit des intertextuellen Bezuges zwischen Dan 2,28 und Mk 4,10–12 erhöht, da der Leser gerade für diese sensibilisiert wurde.

Stellt Dan 2,27f. tatsächlich einen Intertext zu Mk 4,10–12 dar, so würde Jesus faktisch die Fähigkeit und die Funktion Gottes als Offenbarer des Geheimnisses zugesprochen bekommen. Damit reiht sich Mk 4,10–12 ein in die markinischen Texte, welche auf Grundlage des Danielbuches Jesus als Sohn Gottes propagieren und so an Gott angleichen (vgl. Mk 1,14f., Mk 2,1–12, Mk 3,1–6 und Mk 9,2f.).

Schaut man auf das Attribut der Unkenntnis, so erscheint das jüdische Volk auf einer Stufe mit den Weisen, Beschwörern, Zaubernern und Gazarenern. Dies würde eine ungeheure Provokation darstellen, gelten diese ja gerade als Widersacher Gottes (vgl. Ex 7,11; 9,11; Deut 18,10; Ps 58,6/Ps<sup>LXX</sup> 57,6; Jer 27,9/Jer<sup>LXX</sup> 34,7; Micha 5,11; Mal 3,5). Gerade in dieser kritischen Haltung gegenüber dem jüdischen Volk korrigiert das Markusevangelium dabei das Danielbuch, in welchem das jüdische Volk eine zentrale Funktion einnimmt.

### 10.3 Das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30–32)

Als letzter Text ist nun noch das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30–32) auf mögliche intertextuelle Bezüge zum Danielbuch hin zu betrachten, für welchen NTG<sup>28</sup> ebenfalls einen Verweis auf das Danielbuch angibt.

<sup>30</sup> Und er sagte: Womit sollen wir das Königreich Gottes vergleichen, oder mit welchem Gleichnis wollen wir es beschreiben?

<sup>31</sup> Es ist wie mit einem Senfkorn, wenn es auf die Erde gesät wird, ist es der kleinste Samen auf der Erde.

<sup>32</sup> und wenn es gesät wird, geht es auf und wird größer als alle Gewächse und es werden große Zweige, so dass unter seinem Schatten die Vögel des Himmels nisten können.

Das Gleichnis vom Senfkorn wird mit καὶ ἔλεγε knapp eingeleitet. Die sich anschließende Doppelfrage ist rethorisch zu verstehen und wird von Jesus in V.31f. beantwortet.

<sup>1177</sup> Vgl. Du Tort, Danielrezeption, 65.

Als Vergleichspunkt für das Reich Gottes wählt Jesus die Senfpflanze und deren Wachstumsprozess. Das Gleichnis erhält seine Dynamik durch die Zuordnung des kleinsten Samens, aus dem sich das größte Gartengewächs entwickelt.<sup>1178</sup> Dass das Senfkorn als kleinste Mengeneinheit zählte, ist in der Mischna und im Talmud bezeugt (nNas 1,5; mNid 5,2; jBer 5,8d,36; bBer 31a).<sup>1179</sup>

Mit dem Gleichnis vom Senfkorn soll das Verhältnis von Anfang und Vollendung des Gottesreiches veranschaulicht werden: „Der Anfang hat es in sich, mag er auch unbedeutsam wirken. Es geht um die Beziehung von Anfang und Ende und darum, daß der Anfang das wunderbare Ende gewiß macht“<sup>1180</sup>. Die verwirklichte Gottesherrschaft wird mit der ausgewachsenen Senfstaude verglichen. Diese Metapher spielt dabei auf das Bild des Weltenbaumes – meist als Zeder vorgestellt – an, mit dem eine Weltherrschaft veranschaulicht wurde (vgl. Ez 17,1–24; 31,1–18; Dan 4,1–34; 2Bar 36,39f.; äthHen 90,30.33; 1QH XVI 4–12).<sup>1181</sup> Das Baumsymbol „bezieht sich [...] gewöhnlich nicht auf eine bestimmte Person, sondern auf den Bestand einer Dynastie oder eines regionalen Reiches“<sup>1182</sup>.

Die Verbindung von Senfkorn und Weltenbaum steht für Georg Gäbel dabei in Spannung zueinander, woraus sich eine inhaltliche Konnotation ableiten könnte: „Das Senfkorn wirkt in seiner Verbindung zum Motiv des Weltbaums in geradezu grotesker Weise disproportional, ja vor dem Hintergrund der biblischen Belege für die Zeder als Bild für Herrschergestalten hat der Vergleich mit Senfkorn und -staude etwas fast Armseliges, dadurch aber auch Ironisch-Subversives, das geeignet ist, Träume von imperialer Größe in ein komisches Licht zu setzen“<sup>1183</sup>. In ähnlicher Weise interpretiert Adela Y. Collins diese Spannung und sieht hier eine Anspielung auf den Leidens- und Todesweg Jesu: „Jesus, who was handed over, scourged, and executed, was not the military leader and king that some groups were expecting. Instead of a cedar

1178 Gäbel vermutet, dass an den Schwarzen Senf zu denken sei, „weil bei dieser Sorte die Samen besonders klein sind und die Staude besonders hoch aufschließen kann, so dass der Kontrast hier besonders eindrucklich ist“ (GÄBEL, Hoffnung, 331).

1179 Vgl. GÄBEL, Hoffnung, 332.

1180 GNILKA, Markus I, 187.

1181 Das Motiv des Weltenbaumes ist dabei seit neusumerischer Zeit belegt (vgl. KOCH, Daniel, 424) und nicht nur auf die alttestamentliche Tradition beschränkt (siehe: COLLINS, Daniel, 223f.).

1182 KOCH, Daniel, 423.

1183 GÄBEL, Hoffnung, 334.

they got a shrub”<sup>1184</sup>. Nimmt man diesen Gedanken ernst, so könnte ein wesentlicher Aspekt von Mk 4,30–32 der sein, dass die Vorstellung einer nationalen oder imperialen Vorherrschaftsstellung dekonstruiert wird. Dafür spricht noch folgende Beobachtung: Mit der Metapher vom Nisten der Vögel in den Zweigen (V. 32) wird auf die Vorstellung des endzeitlichen Kommens der Heidenvölker angespielt.<sup>1185</sup> Aus Mk 13,10 legt sich hier aber eine Transformation nahe: Für Markus ist „an die Stelle der Völkerwallfahrt die aktive Heidenmission getreten“<sup>1186</sup>. An der weltweiten Verwirklichung des Reiches Gottes wird festgehalten, gleichzeitig tritt aber der Gedanke eines heiligen Ortes in den Hintergrund, bzw. wird ganz fallen gelassen. Diese Tendenz hat eine Parallele in Mk 13,27, wo zwar eine endzeitliche Sammlung angekündigt, aber der konkrete Ort offen gelassen wird. Dies steht im Kontrast zu einer nationalen Vorstellung, in welcher die Gottesherrschaft eng an den Zion gebunden wurde, was durchaus auch lokale Konnotationen mit sich brachte (vgl. Jes 2,2–5; 18,7; 25,6–8; 60,1–16; 66,18–24; Mi 4,1–5; Ps 47,10; 72; 87; 1QM 12,13; 19,5).

Als Bezugstext zu Mk 4,30 – 32 bietet sich Dan 4,1–34/Dan<sup>LXX</sup> 4,4–37 an. Ob sich Mk 4,30–32 direkt auf die Danielstelle als Intertext bezieht, oder ob es sich lediglich um einen Motivparallele handelt, ist schwer zu entscheiden. Joachim Gnilka vermutet eine Anspielung auf das Danielbuch, wobei aber „ein direktes Zitat [...] nicht vor[liegt]“<sup>1187</sup>. Für die Frage nach einer Verbindung zwischen dem Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30–32) mit dem Danielbuch lässt sich somit lediglich sagen, dass beiden das Motiv des Weltenbaumes inhärent ist. Ein intertextueller Bezug wird vom Autor des Markusevangeliums nicht ausdrücklich angezeigt, muss aber auch nicht ausgeschlossen werden.

Geht man von einem intertextuellen Bezug aus, so kommen als Parallelstellen Dan 4,7–11 (Dan<sup>LXX</sup> 4,10–14) und Dan 4,18 (Dan<sup>LXX</sup> 4,21) in den Blick. Beide Stellen sind innerhalb des Danielbuches aufeinander bezogen, da Dan 4,18 (Dan<sup>LXX</sup> 4,21) die Deutung zum Traumbild in Dan 4,7–11 (Dan<sup>LXX</sup> 4,10–14) darstellt und das Bild vom Weltenbaum dort wieder aufgenommen wird.

1184 COLLINS, Mark, 256.

1185 Vgl. GNILKA, Markus I, 187f.

1186 GNILKA, Markus I, 188.

1187 GNILKA, Markus I, 187.

Nebukadnezars Traum (Dan 4,7–11/Dan<sup>LXX</sup> 4,10–14):

<sup>7[10]</sup> Ich [Nebukadnezar] ruhte, und siehe, ein hoher Baum wuchs auf der Erde, und sein Aussehen war groß, und es gab nichts anderes, das ihm ähnlich war.

<sup>9[12]</sup> Seine Zweige waren ungefähr 30 Stadien lang und spendeten unterhalb von ihm allen Tieren der Erde Schatten, und die Vögel des Himmels nisteten in ihm ihre Nester. Seine Frucht war viel und gut, und er versorgte alle Lebewesen.

<sup>8[11]</sup> Und sein Aussehen war groß. Seine Spitze näherte sich bis an den Himmel und seine Krone bis zu den Wolken, und er füllte, was unterhalb des Himmels ist. Die Sonne und der Mond wohnten in ihm und erleuchteten die ganze Erde.

<sup>10[13]</sup> Ich schaute in meinem Schlaf: Siehe, ein Engel mit Stärke wurde aus dem Himmel gesandt.

<sup>11[14]</sup> Und er rief und sagte: Haut ihn um und vernichtet ihn! Es ist nämlich vom Höchsten angeordnet, ihn zu entwurzeln und zu beschädigen <sup>1188</sup>

Die Deutung des Traumes (Dan 4,18/Dan<sup>LXX</sup>4,21)

<sup>18[21]</sup> Und alle Vögel des Himmels, die in ihm nisten, die Stärke der Erde und der Völker und aller Sprachen bis zu den Grenzen der Erde und alle Länder dienen dir.<sup>1189</sup>

Beide Texte beziehen sich auf eine Epoche, die mit einer konkreten Person, nämlich Nebukadnezar verbunden wurde und somit in der Vergangenheit liegt. Diese lassen sich dabei als Gerichtsworte identifizieren, durch welche das Ende der Herrschaft vorhergesagt wird (vgl. Dan 4,11/Dan<sup>LXX</sup> 4,14; Dan 4,20–30/Dan<sup>LXX</sup> 4,23–33). Als Grund für das angekündigte Gericht werden die Überheblichkeit des Herzens und die Verwüstung des Tempels genannt (Dan 4,19/Dan<sup>LXX</sup> 4,22).

Die sich daraus ergebende Strafe wird in Dan 4,26–30/Dan<sup>LXX</sup> 4,29–33 konkretisiert. Es folgt in Form eines Selbstberichtes der Bericht über den Vollzug der Strafe (Dan 4,30/Dan<sup>LXX</sup> 4,33), in dem alles so eintrifft, wie es vorhergesagt wurde. Diese Gerichtserzählung ist dabei insofern episodenhaft, als dass Nebukadnezar wieder in sein Amt – nun geläutert – zurückkehrt (Dan 4,33f./Dan<sup>LXX</sup> 4,36f.).

Die Motivparallelen könnten darauf hinweisen, dass Markus auf das Danielbuch anspielte. „Dan 4,7–10.17–19 [bietet] so dichte, auch kontextuale Beziehungen, daß eine Bezugnahme auf die Bilder, die von

1188 Übersetzung nach: ENGEL/NEEF, Daniel. In: Septuaginta Deutsch, 1438.

1189 Übersetzung nach: ENGEL/NEEF, Daniel. In: Septuaginta Deutsch, 1439.



einer βασιλεία handeln und als Gleichnisse bzw. Traumgesichte vorgestellt sind, nicht ausgeschlossen werden kann<sup>1190</sup>, so Rudolf Pesch. Dabei führt er aus: „Dan 4,9 (12) erwähnt die großen Zweige [...] und den Schatten [...] und das Nisten der Vögel [...]; Dan 4,21 (18) spricht erneut vom Nisten der Vögel [...]. Die Übersicht zeigt, daß kein LXX-Zitat vorliegt, es handelt sich um eine Zitatverbindung, eine starke Bildallusion, die durchaus auf den MT-Text (bzw. Erinnerungen daran) basieren kann<sup>1191</sup>. Eine ähnliche Deutung findet sich auch bei Walter Grundmann, der anfügt: „Ob die Zitation Daniels an den Unterschied zwischen den Weltreichen und dem Reich Gottes erinnern soll, muß offenbleiben<sup>1192</sup>. Aus diesem gerade angeführten Zitat kommt eine Unsicherheit zum Ausdruck, einen möglichen intertextuellen Bezug zu interpretieren und so mit Bedeutung zu füllen.

Aus der Betrachtung des Kontextes wird deutlich, dass das Gleichnis vom Senfkorn in erheblicher Spannung zu Dan 4,7–11/Dan<sup>LXX</sup> 4,10–14 bzw. zu Dan 4,18/Dan<sup>LXX</sup> 4,21 steht. Vor allem der ausdrückliche Bezug zur Herrschaft des Nebukadnezar, auf die zurück geblickt wird, steht im Kontrast zu Mk 4,30–32, in welchem die Zukunft im Fokus steht. Diese inhaltlichen Diskrepanzen legen daher m. E. den Schluss nahe, hier keinen intertextuellen Bezug anzunehmen, sondern eher von einer Motivparallele zu sprechen. Möglich wäre natürlich auch, dass die Anspielung ihren Sinn in der Anspielung selbst hat und nicht auf einen inhaltlichen Mehrwert abzielt. In diesem Fall könnte der Sinn von Mk 4,30–32 darin liegen, die intertextuelle Spur im Markusevangelium an sich auf das Danielbuch hin zu verstärken.

## 10.4 Fazit

Mit Mk 1,14f., Mk 4,10–12 und Mk 4,30–32 wurden drei Texte in den Blick genommen, die möglicherweise ebenfalls auf das Danielbuch anspielen. Die Markierungsdeutlichkeit der intertextuellen Bezüge lässt sich dabei – nach der Eingruppierung von Helbig – auf der Reduktionsstufe einordnen. Dies heißt, dass der Autor die Intertextualität zwar in den Wahrnehmungsfokus rückt, aber die Markierungssignale lediglich als Indiz, nie als eindeutiger Beweis fungieren. Es bleibt damit für die Annahme eines Text-Text-Bezuges ein interpretatorischer Spielraum.

1190 PESCH, Markus I, 262.

1191 PESCH, Markus I, 262.

1192 GRUNDMANN, Evangelium nach Markus, 133.

Zu beachten ist aber, dass neben den schwachen Signalen in den konkreten Textstellen die hohe Präsenz des Danielbuches im Markusevangelium überhaupt als Argument für einen intertextuellen Bezug mitbedacht werden muss. Damit, dass Markus spätestens in Mk 13,14 den Rezipienten ausdrücklich auf die Bedeutung des Danielbuches für die Interpretation des Markusevangeliums verweist, wird das Danielbuch retrospektiv als Bedeutungshorizont für diese Texte, die für sich genommen auf der Reduktionsstufe einzuordnen sind, relevant. Für den Rezipienten kann sich damit im Verlauf des Markusevangeliums eine Re-Lektüre bzw. eine Neuinterpretation dieser Texte nahelegen.

Mk 1,14f. hat im Markusevangelium die Funktion, Jesus in seinem öffentlichen Wirken einzuführen und gleichzeitig vom Wirken Johannes des Täufers abzugrenzen, was theologisch motiviert ist und einem heilsgeschichtlichen Schema folgt. Der Text hat damit eine wichtige Funktion innerhalb des Markusevangeliums. Durch Motivverknüpfungen (*καιρός* und *βασιλεία*) scheint Mk 1,14f. dabei auf Dan 7,21f. anzuspielen. Liest man Mk 1,14f. konsequent vor dem Hintergrund von Dan 7,21f., so tritt Jesus als Kommender (*ἦλθεν*) an die Stelle Gottes. Dieser bedeutungsschwere Inhalt wird dem Rezipienten aber erst retrospektiv in der Re-Lektüre zugänglich gemacht.

In der sogenannten Parabeltheorie (Mk 4,10–12) verweisen sowohl thematische Parallelen (Offenlegung verborgener Geheimnisse/Gegenüberstellung von Verständigen und Unverständigen) als auch der Gebrauch des Wortes *τὸ μυστήριον* auf einen intertextuellen Bezug zu Dan 2,27f. Liest man Mk 4,10–12 vor dem Hintergrund von Dan 2,27f., so erhält Jesus das göttliche Attribut, Geheimnisse des Reiches Gottes offenzulegen. Dies geschieht an eine ausgewählte Gruppe, nämlich an die, welche den Willen Gottes tun, einschließlich der zwölf Jünger. Vor allem in der Kombination von Dan 2,27f. und Jes 6,9f. wird dagegen das jüdische Volk provozierend auf eine Stufe mit den Weisen, Beschwörern, Zaubern und Gazarener gestellt.

Könnte für die Texte Mk 1,14f. und Mk 4,10–12 durchaus das Danielbuch als Intertext fungieren, so ließ sich ein Bezug zwischen Mk 4,30–32 und Dan 4,1–34 m. E. nicht plausibel machen. Die Übereinstimmung in Bezug auf das Bild „Weltenbaum“ ist damit zwar als eine Motivparallele, aber wohl nicht als Indiz für einen intertextuellen Bezug zu werten.

## 11 Konsequenzen für die historische Einordnung des Markusevangeliums

Nachdem das Markusevangelium in seiner intertextuellen Beziehung zum Danielbuch untersucht wurde, soll nun vor diesem Hintergrund der Problematik nach der historischen Verortung des Markusevangeliums nachgegangen werden. Die Frage lautet dabei, an welchem historischen Ort das Markusevangelium in seiner spezifischen inhaltlichen Prägung entstanden sein könnte. Die von zahlreichen Forschern postulierte Nähe zwischen dem Markusevangelium und dem Jüdischen Krieg wird dabei vorausgesetzt. Konkret geht es aber um die noch offene Frage, ob bei der Entstehung des Markusevangeliums der Tempel noch steht oder ob dieser schon zerstört wurde. Da das Markusevangelium sich an zahlreichen Punkten inhaltlich mit dem Danielbuch auseinandersetzt, gleichzeitig das Danielbuch aber für die Zeit des Jüdischen Krieges eine besondere Bedeutung (s.u.) hatte, bietet sich hier ein vielversprechender Ansatz.

Um der historischen Verortung des Markusevangeliums nachzugehen, soll daher im nun folgenden Arbeitsschritt untersucht werden, welche Bedeutung des Danielbuch im 1. Jh. n. Chr., also zur Entstehungszeit des Markusevangeliums, hatte. Dabei steht das Zeugnis des Flavius Josephus im Mittelpunkt.<sup>1193</sup> Zu beachten ist, dass Flavius Josephus im Rückblick auf die Ereignisse des Jüdischen Krieges und die Zerstörung des Tempels schreibt. Anschließend sollen Vermutungen angestellt werden, ob es alternative Lesarten und Interpretationen zum Danielbuch neben der des Flavius Josephus gegeben haben könnte. Dabei wird die Zeit vor der Zerstörung des Tempels im Fokus stehen, denn es ist zu vermuten, dass sich das Ereignis der Tempelzerstörung wesentlich auf die Interpretation des Danielbuches auswirkte. Diese Darstellung steht dabei vor der Schwierigkeit, dass direkte Zeugnisse nur sehr spärlich vorhanden sind und ist somit auf indirekte Zeugnisse angewiesen.

Da sich zeigen wird, dass eine Affinität zwischen den Aufständischen und dem Danielbuch plausibel gemacht werden kann, soll in einem Folgeschritt die Frage gestellt werden, wie sich die christliche Gemeinde bzw. christliche Gruppen im Jüdischen Krieg verhalten haben. Liese sich eine Beteiligung christlicher Gruppen am Jüdischen Krieg nachweisen,

---

<sup>1193</sup> Bemerkenswert ist dabei, dass sich bei Philon keine Bezüge zum Danielbuch finden lassen. Wie dies zu bewerten ist, muss an dieser Stelle offen bleiben.

so könnte dies Erkenntnisse auf die Intention und einen möglichen Adressatenkreis des Markusevangeliums ermöglichen.

## 11.1 Die Bedeutung des Danielbuches im 1. Jh. n. Chr.

Wie wichtig das Danielbuch im 1. Jh. n. Chr. war, zeigt die Bewertung durch den jüdischen Historiker Flavius Josephus.<sup>1194</sup> Dieser folgt nicht nur der apokalyptischen Geschichtsvorstellung nach dem Zwei-Äonen-Schema (vgl. Ant X, 280), sondern sieht vor allem im Danielbuch eine Quelle für die Erforschung der zukünftigen Ereignisse:

„Wer aber aus Liebe zur Wahrheit nicht die Mühe scheut, etwas eingehender nachzuforschen, um über die ungewisse Zukunft sich zu unterrichten, der lese das Buch Daniel durch.“ (Ant X, 210)

Zu beachten ist dabei der Grund, den Josephus für sein Urteil nennt:

„Die von ihm [Daniel: SZ] verfassten Schriften werden noch heute bei uns gelesen und beweisen, dass Daniel im Verkehr mit Gott gestanden hat.

Denn er [Daniel] sagt nicht bloß, wie andere Seher, die zukünftigen Ereignisse voraus, sondern bestimmt auch die Zeit, wann sie eintreffen.“ (Ant X, 267f.)

---

1194 Die Frage, auf welche Textausgabe des Danielbuches Flavius Josephus zurückgegriffen hat, lässt sich nicht eindeutig beantworten; zur Diskussion siehe: BEGG/STILSBURY, *Judean Antiquities Books 8–10*, 265f. Zur Frage nach dem grundsätzlichen Gebrauch der heiligen Bücher schreibt Müller: „Auf die Frage von Josephus‘ Benutzung vorliegender Übersetzungen der heiligen Bücher der Juden ist die Antwort nicht einfach die, dass die Septuaginta selbstverständlich seine Hauptquelle gewesen sei. Das ist ganz offenbar nicht der Fall gewesen. Andererseits hat er [...] mit seinem Hinweis zur Legitimierung des Übersetzungsprojektes durch den Hohepriester am Anfang der *Antiquitates* (1,5), in gewissem Maße sein Unternehmen als ein Seitenstück zur Septuaginta verstanden. Sein Vorhaben scheint jedoch eine Alternative darzubieten. Tatsächlich gibt es so viele Abweichungen im Verhältnis zur Septuaginta, dass früher die Ansicht geltend gemacht wurde, Josephus habe nur den hebräischen Text benutzt. Aber erstens wissen wir heute, [...] dass der hebräische Text der biblischen Schriften in den Jahrhunderten um den Beginn unserer Zeitrechnung nicht uniform war. So sind auch Formen, die denen der Septuaginta gleich sind, inzwischen vorhanden, so dass es nicht immer möglich ist, den hebräischen Bibeltext des Josephus genau zu bestimmen. Ebenso wissen wir, dass auch die griechischen Texte nicht uniform waren, sondern offenbar früh in mehreren Rezensionen vorlagen“ (MÜLLER, *Josephus und die Septuaginta*, 651).

Für Flavius Josephus zeichnet sich das Danielbuch somit durch die zeitliche Konkretion der vorhergesagten Ereignisse aus,<sup>1195</sup> die ihm den Sonderstatus verschafft, woraus sich wiederum der Gebrauch „bei uns“ ableitet. Das von Josephus verwendete „bei uns“ weist darauf hin, dass sich die Rezeption des Danielbuches nicht nur auf ihn selbst beschränkt, sondern einen breiten jüdischen Leserkreis umfasst. Christopher Begg und Paul Spilsbury kommen zum Schluss: „Daniel was a figure with immense popular appeal in Jewish circles in Josephus’ time“<sup>1196</sup>.

Josephus verbindet die Visionen des Danielbuches mit den Ereignissen seiner Zeit. Grundlage für diese Sicht ist eine Geschichte, die von Gott gelenkt und bestimmt wird. Josephus schreibt: „Denn er [Gott: SZ] lässt alles zwar auf mannigfaltige Weise, aber doch in der festgesetzten Zeit und Ordnung genau nach seinen Vorherverkündigung eintreffen.“ (Ant X, 141)

Ein zentrales Ereignis, was in der Sichtweise des Josephus visionär vorhergesagt wurde, stellt dabei die Tempelzerstörung im Jahr 70 n. Chr. dar. Diese sah er schon in im Jeremiabuch angekündigt. Josephus schreibt:

„Dieser Prophet [Jeremia] weissagte auch das Unglück, das der Stadt bevorstand, und hat sogar über deren Zerstörung, die in unseren Tagen sich ereignete, sowie über die Eroberung von Babylon schriftliche Prophezeiungen hinterlassen“ (Ant X,16 § 79).

Josephus spielt hier auf Jer 25,11f. bzw. 29,10 an. Bemerkenswert ist aber, dass im Jeremiabuch die Vorhersage einer Tempelzerstörung aus-

---

1195 Die Neigung, weltgeschichtliche Ereignisse mit konkreten Zeitangaben zu verbinden, findet sich bei Flavius Josephus an verschiedenen Stellen. So ordnet er die Tempelzerstörung in einen größeren geschichtlichen Zusammenhang ein, wenn er schreibt: „Obwohl man den Untergang eines Werkes beklagen muss, das von allen, die wir sahen oder von denen wir hörten, hinsichtlich seiner Pracht und Größe, der Kostbarkeit seiner einzelnen Teile und des Rufes seines Allerheiligsten das Staunenswerteste war, so mag man doch reichen Trost finden in dem Gedanken an das Schicksal, dem nichts Lebendiges, keine Werke und keine Gegend der Erde entrinnen kann. Und staunenswert ist auch die Genauigkeit, mit der seine Zyklen ablaufen. Bestimmte es doch, wie gesagt, zur Zerstörung sogar denselben Monat und denselben Tag, an dem der Tempel schon einmal von den Babyloniern in Asche gelegt worden war. Von seiner ersten Erbauung durch den König Salomon bis zu seiner Zerstörung in unseren Tagen, die in das zweite Regierungsjahr Vespasians fiel, rechnet man 1131 Jahre, 7 Monate und 15 Tage, und vom zweiten Bau, für den im zweiten Jahr der Regierung des Kyros der Prophet Haggai seine Stimme erhob, bis zur Zerstörung unter Vespasian 639 Jahre und 45 Tage“ (bell, VI, 4, 8).

1196 BEGG/STILSBURY, *Judean Antiquities Books* 8–10, 265; vgl. COLLINS, *Daniel*, 72–89.

drücklich nur für die Zeit der Babylonier erfolgt. Die von Josephus getroffene Aussage wird erst plausibel, wenn man das Jeremiabuch mit der „Erklärung der siebenzig Jahrwochen“ aus Dan 9 ergänzt. In Dan 9,24f. werden die 70 Jahre des Jeremiabuches zu 70 Jahrwochen, d. h. in 490 Jahre umgedeutet. In der erzählten Welt zählen „die 490 Jahre vom ersten Jahr des medischen Dareios an oder aber ab der Erfüllung dieses an Daniel gerichteten dabar mit der Sendung Esras (458 v. Chr.) oder Nehemias (445)“<sup>1197</sup>. Das „Zeitsystem [...] reicht mit seinem Endpunkt“, so folgert Klaus Koch, „in die Lebenszeit Jesu und der Apostel hinein (32 bzw. 45 n. Chr. oder gar bis zu den 3 ½ Jahren der Entweihung während des jüdischen Aufstandes 66–70 n. Chr.)“<sup>1198</sup>. Neben dem fiktiven Setting spielt die metaphorische Sprache eine entscheidende Rolle, da sie zu „fortlaufender Aktualisierung“<sup>1199</sup> reizt. Für Josephus prophezeit das Danielbuch daher eindeutig Ereignisse, die im 1. Jh. n. Chr. eintreffen. Die Tempelzerstörung durch die Römer im Jahr 70. n. Chr. spielt für ihn dabei eine wichtige Rolle. Diese deutet Josephus als ein Ereignis, welches zur Erkenntnis der Schuld und zur Reinigung eines verunreinigten Tempels führen sollte:

„Räuber an Festtagen mit großer Dreistigkeit zur Stadt, verteilten sich, den Dolch im Gewande, unter dem Volk und stachen bald ihre eigenen Feinde, bald andere nieder, gegen die sie sich für Geld dinge ließen, und das nicht nur in der Stadt, sondern öfters sogar auch im Tempel. Denn selbst die Heiligkeit dieses Ortes vermochte ihrem Blutdurst keine Schranken zu setzen. Deshalb hat auch Gott, wie ich glaube, im Zorn über solche Greuel seine Hand von Jerusalem weggezogen und, weil er den Tempel nicht mehr als seine unbefleckte Wohnung anerkannte, die Römer gegen uns herangeführt, über die Stadt das läuternde Feuer geschickt und uns mit Weib und Kind der Sklaverei preisgegeben, um uns durch Unglück zur Erkenntnis unserer Schuld zu bringen.“ (Ant XX, 8, §165f.)

Die Tempelzerstörung als einen Akt Gottes der Reinigung zu deuten, findet sich auch in seiner Beschreibung des Jüdischen Krieges, wenn er beispielsweise schreibt:

„So muss denn nun Gott der Herr, ja Gott selbst die läuternde Flamme durch der Römer Hand auf sein Heiligtum werfen und die von tausend Schandtaten strotzende Stadt mit Stumpf und Stiel ausrotten“ (bell VI 110)

Jerusalem wird hier zum zentralen Ort der Strafe. Explizit knüpft Josephus in der Darstellung an die Zerstörung des ersten Tempels durch

1197 KOCH, Buch Daniel, 150

1198 KOCH, Buch Daniel, 150. In dieser Lesart erscheint auch Dan 9,26 als ein Hinweis auf die Römer plausibel (vgl. HENGEL, Zeloten, 108).

1199 KOCH, Visionsbericht, 439.

die Babylonier an.<sup>1200</sup> Mit seiner theologischen Deutung verbindet sich die zentrale Aussage, dass der „römische Sieg [...]“, so Steve Mason, „keinesfalls ein Sieg der römischen Götter oder eine Versklavung des jüdischen Gottes [war]. Vielmehr war es der jüdische Gott, der die Römer als Agenten benutzt hat, um seinen heiligen Tempel zu reinigen.“<sup>1201</sup>

In seiner Darstellung des jüdischen Krieges macht Josephus die Zeloten um Johannes von Gischala für die Verunreinigungen verantwortlich. Diese hätten den Tempel durch Blut befleckt, da sie ihn als Mörder betreten haben (vgl. bell 4,159), ihre Verwundeten dort versorgten (vgl. bell 4,200f.), indem sie den Tempel zu einer Festung ausbauten (vgl. bell 4,151.171f. 262; 4,162) und Trinkgelage in ihm abhielten (vgl. bell 4,242). Klaus-Stefan Krieger gibt die Sicht des Josephus wohl richtig wider, wenn er auf das Buch Daniel verweisend schreibt: „Die Zeloten sind nicht nur schlimmer als die Heiden; der ‚Greuel der Verwüstung‘, den die Juden von Heiden befürchten, wurde nach Josephus von Juden selber begangen“<sup>1202</sup>.

Doch nicht nur die Tempelzerstörung sieht Josephus im Danielbuch angekündigt. So schreibt Begg und Spilsbury: „In particular it was in the fourth beast of Daniel’s vision that Josephus would have discerned a clear prediction of the rise of Rome, and in that beast’s tenth horn he would have found a clear reference to Vespasian, the 10<sup>th</sup> ruler from Julius Caesar“<sup>1203</sup>. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass in der Narration des Danielbuches nach dem Auftreten des „zehnten Hornes“ das Ende der Weltzeit vorhergesagt wird (vgl. Dan 7,7–14). Das heißt, dass Josephus seine Zeit als Endzeit deutete. Erhärtet wird dies durch die Ausführungen, die er zur Vision vom Standbild in Dan 2 macht. Dabei identifizierte Josephus das eiserne Königreich mit Rom.<sup>1204</sup> Dadurch ergibt sich für das Vier-Reiche-Schema die Abfolge: Babylon, Persien, Makedonien, Rom.<sup>1205</sup> Dies heißt, dass in der Lesart des Josephus „Da-

---

1200 „Dieses Gotteszeichen habt ihr übrigens schon früher einmal Gelegenheit gehabt, bei der Eroberung Jerusalems wahrzunehmen: es war in dem Feldzuge des vorerwähnten babylonischen Königs, in welchem er auch eure Stadt erstürmte und samt dem Tempel den Flammen preisgab, obwohl nach meiner Meinung die damaligen Einwohner keine so argen Bösewichter waren, wie ihr seid. Es ist demnach auch meine persönliche Überzeugung, dass Gott aus seinem Heiligtum geflohen ist und in dem Lager jener steht, gegen die ihr eben streitet“ (bell V 411f.).

1201 MASON, Josephus, 89f.

1202 KRIEGER, Geschichtsschreibung, 289; vgl. HENGEL, Zeloten, 187.

1203 BEGG/STILSBURY, Judean Antiquities Books 8–10, 309.

1204 BEGG/STILSBURY, Judean Antiquities Books 8–10, 283.

1205 Vgl. COLLINS, Daniel, 166–170. Diese Konkretion findet sich auch in der rabbinischen Tradition, so etwa in Exod.Rab. 35.5 (vgl. BEGG/STILSBURY, Judean Antiquities Books 8–10, 283).



niel [...] Nebukadnezar in der Nachgestaltung von Dan 2 nicht nur das Ende von dessen eigenem Reich [ankündigt], sondern die sich ablösenden Herrschaften der Perser und Meder, der Griechen und endlich der Römer [...], wobei dem (eingeweihtem) Leser kein Zweifel bleibt, dass Rom an der messianischen Herrschaft sein Ende finden wird<sup>1206</sup>. Zu diesem Schluss kommen auch Begg und Spilsbury: „Josephus‘ reticence to comment on the meaning of the stone is, presumably, due to his belief that the iron kingdom destroyed by it is Rome“<sup>1207</sup>. Aufschlussreich ist dabei folgender Satz, den Josephus ans Ende seiner Ausführungen zu Dan 2 setzt: „Auch über den Felsblock gab Daniel Aufschluss, doch darf ich darüber nicht reden, weil ich Vergangenes, nicht aber Zukünftiges aufzeichnen will“ (Ant X, 10, §210). Die Gerichtsprophetie lässt sich hier zwischen den Zeilen ahnen, die aber Flavius Josephus wohl aus taktischen Gründen nicht ausspricht. „Josephus erkennt also“, so folgert Christine Gerber, „in der Herrschaft der Römer über die Juden und Jüdinnen den Willen Gottes, im Untergang Jerusalems das Gericht Gottes für die Freveltaten derselben. Damit sagt der Flavier aber nicht, daß es keine andere gottgewollte Herrschaft in der Geschichte des Judentums gibt als die der Römer, sondern stellt die römische Herrschaft als eine Epoche dar, die nicht ewig währen muß. Aus gebotener Vorsicht deutet er freilich auch andernorts seine biblisch begründete Überzeugung nur an, daß auch die Herrschaft der Römer zu Ende gehen wird“<sup>1208</sup>. Dies ist umso erstaunlicher, da Josephus nach dem Sieg der Römer im Jüdischen Krieg schreibt. Ein Beispiel, wie präsent die Vorstellung des Anbrechens der Gottesherrschaft und der damit verbundene Untergang des Römischen Reiches war, stellt das apokalyptische Buch 4.Esra dar, das wohl um 100 n. Chr. entstanden ist. Im 4Esra wird das vierte Königreich auf das römische Reich gedeutet, wenn dort steht:

„Der Adler – das ist das vierte Weltreich, das Deinem Bruder Daniel im Gesicht erschienen ist. Ihr freilich ist es nicht so gedeutet, wie ich Dir jetzt deuten will oder schon gedeutet habe.“ (4Esr 5,3)

„Die Danielsche Weissagung wird auf Rom künstlich umgedeutet [...]“, so Wilhelm Bousset, „Vom neutestamentlichen Zeitalter an beherrscht der Gegensatz gegen Rom die messianische Weissagung“<sup>1209</sup>. Sowohl das Zeugnis des Josephus als auch das des 4Esra zeigen, wie

---

ities Books 8–10, 283).

1206 HÖFFKEN, Josephus Flavius, 27.

1207 BEGG/STILSBURY, Judean Antiquities Books 8–10, 284.

1208 GERBER, Bild des Judentums, 357f.

1209 BOUSSET, Religion des Judentums, 218.



präsent und ausgeprägt die eschatologische Hoffnung war und wie das Danielbuch im 1. Jh. n. Chr. aktualisiert wurde.

Zusammenfassend lässt sich aus dem Zeugnis des Josephus entnehmen, dass er eine große Hochachtung für das Danielbuch empfunden hat. Diese resultierte nicht zuletzt daraus, dass er Ereignissen seiner Zeit im Danielbuch vorhergesagt sah, wobei die zeitliche Konkretion eine wichtige Rolle spielte. Flavius Josephus verortete sich und seine Zeit dabei kurz vor das Hereinbrechen der Gottesherrschaft. Dies sieht er ebenfalls im Danielbuch vorhergesagt.

### Exkurs: Die Bedeutung des Danielbuches für die Berechnung der Endzeit

In der jüdischen Exegese gibt es keinen Midrasch und keinen Targum zu Daniel. Auch in der Leseordnung der Synagoge wird Daniel übergangen.<sup>1210</sup> Die einzige Ausnahme stellt Seder `Olam Rabba dar, eine wohl ins 2. od. 3. Jh. zu datierende Schrift. Dort heißt es: „Siebzig [Jahr] wochen, seit der erste Tempel zerstört wurde, bis der zweite Tempel zerstört wurde; siebzig Jahre, die er zerstört, und 420 Jahre, die er erbaut war. Und warum sagt die Schrift ‚Siebzig Wochen‘? Das lehrt, dass das Dekret siebzig Jahre zuvor erlassen wurde“<sup>1211</sup>. Ein weiterer Hinweis über eine jüdische Interpretation lässt sich indirekt über Hieronymus eruieren. So schreibt Günter Stemberger: „Die eindeutig christlich gefärbte und auch ziemlich verwirrende Wiedergabe des Hieronymus scheint zu besagen, dass Juden die siebzig Jahrwochen vom ersten Jahr des Darius bis zur Niederlage Bar Kokhbas rechneten, und zwar zuerst die 62 Wochen bis zur Zerstörung des Tempels zählten, dann sieben Wochen bis zur Errichtung der Aelia Capitolina [...]. Dagegen wendet Hieronymus ein, dies seien ja 696 Jahre, also ein zu langer Zeitraum [...]. In den Grundzügen ist die Darstellung des Hieronymus trotz aller Schwierigkeiten durchaus plausibel“<sup>1212</sup>. Die Erzählung vom Stamm Ephraim, der zu früh in das Land der Philister aufbrach und dort getötet wurde,<sup>1213</sup> zeigt eine eher skeptische Haltung gegenüber zeitlichen Berechnungen.<sup>1214</sup> Die Skepsis gegen die zeitlichen Berechnungen hat

---

1210 Vgl. STEMBERGER, *Judaica Minora* I, 204. Zur jüdischen Rezeption des Danielbuches nach der Zerstörung des zweiten Tempels siehe: STEMBERGER, *Judaica Minora* I, 204–220.

1211 Seder `Olam Rabba; 28.

1212 STEMBERGER, *Judaica Minora* I, 207.

1213 MekhY Beshallah 1; PRE 47 bzw. 48; ShemR 2011; Midrasch Hld 3,5; 5,8; 8,5; 2,7.

1214 Vgl. STEMBERGER, *Judaica Minora* I, 208f.; vgl. Hengel, *Jesus und das Judentum*, 424.

für Stemberger seinen „Grund in der leidvoll erfahrenen Geschichte zweier auch eschatologisch motivierter gescheiterter Aufstände gegen Rom, das ‚vierte Reich‘ Daniels. Jedes neue Berechnen von Terminen konnte nur von neuem in einen sinnlosen Aufstand hetzen“<sup>1215</sup>. So vermutet Stemberger, dass Dan 9 im 1. Jh. vielleicht eine „prophetische Ermutigung zum großen Aufstand gegen Rom“<sup>1216</sup> gewesen sein könne. Aus dieser Aussage wird deutlich, dass Stemberger die Bedeutung des Danielbuches für die jüdischen Aufstände voraussetzt.<sup>1217</sup>

## 11.2 Die Bedeutung des Danielbuches im Jüdischen Krieg

Im Folgenden soll ein Überblick über die Ereignisse des Jüdischen Krieges gegeben werden. Diese stützen sich vor allem auf die Darstellungen des Josephus. Gleichzeitig soll nach der Bedeutung des Danielbuches für die Ereignisse des Jüdischen Krieges gefragt werden.

Der Jüdische Krieg<sup>1218</sup> tobte zwischen 66 und 70 n. Chr. (bzw. 74 n. Chr., wenn man das Ende mit der Eroberung Massadas ansetzt). Informiert sind wir u. a. durch den jüdischen Historiker Josephus, der sein Werk *De bello Judaico* zwischen 75 und 79 n. Chr. in Rom geschrieben hat.<sup>1219</sup> Für ihn ist dieser Krieg der Juden gegen die Römer der bedeutendste im Vergleich zu anderen Kriegen zwischen Städten (πόλεις πρὸς πόλεις) oder zwischen Völkern (ἔθνη ἔθνεσι), wie Josephus im Vorwort zu seinem Werk schreibt. Dabei hat der Krieg schon dadurch eine globale Bedeutung, dass Juden aus allen Teilen der Welt nach zusammenkommen Jerusalem (vgl. bell V, 17; bell VI, 201; bell VI, 420f). „For him [Josephus: SZ] it is a war of the Jews/Ioudaioi, which in this context at

1215 STEMBERGER, *Judaica Minora* I, 205.

1216 Vgl. STEMBERGER, *Judaica Minora* I, 207.

1217 Eine weitaus wichtigere Bedeutung hat das Danielbuch in der christlichen Tradition. Hier lassen sich zahlreiche Interpretationen und Deutungen zum Danielbuch nachweisen. So finden sich Deutungen des Danielbuches bei Irenäus von Lyon (*Adversus Haereses* V,25f), Hippolyt von Rom (Εἰς τὸν Δαυιηλ und *De Christo et Antichristo*), Origenes (*Comm.in Mt. XXXII–LIX/De Principiis* III./Comm. In Rom. VIII,9/Comm. In Io. I, 16,91), Euseb von Caesarea (*Vita Const.* LXXV), Hieronymus (*Comm. In Dan*) und Aphrahat (*Demonstratio quinta de bellis*). Zur Deutung des Danielbuches in der Alten Kirche siehe: OEGEMA, *Danielrezeption*, 84–104.

1218 Zur Darstellung des Jüdisch-Römischen Krieges siehe: SCHWIER: *Tempel und Tempelzerstörung*, Ferner: ASLAN, *Zelot*, 33–90.

1219 Vgl. MASON, *Josephus*, 87.

least cannot be reduced to ‚Judean‘ in the narrow geographical sense<sup>1220</sup>. Aus dem Bericht des Josephus wird deutlich, dass sich der Kampf um Jerusalem tragisch gestaltet. Zur Belagerung durch die Römer kommen bürgerkriegsähnliche Zustände innerhalb der Stadtmauern. Je länger der Kampf andauert, desto katastrophaler gestaltet sich die Versorgungssituation, die die Belagerten bis zum Kannibalismus treibt.<sup>1221</sup>

Der Jüdische Krieg hat verschiedene Ursachen, die in *De bello Judaico* immer wieder durchleuchten. So zeichnet Josephus ihn in eine lange politische Geschichte ein. Seine Darstellung beginnt mit der Regierungszeit Antiochus IV. Epiphanes und findet ihr Ende in der Eroberung Masadas. Josephus sind somit die historischen und politischen Aspekte des Krieges bewusst.

In seiner Beschreibung hat Josephus die Tendenz, den Aufstand als „von einer kleinen, nicht repräsentativen Minderheit angefacht“<sup>1222</sup> zu charakterisieren. Josephus differenziert somit die jüdische Bevölkerung aus. Die „verfassungsmäßig autorisierten Repräsentanten des jüdischen Volkes, besonders die Priester und Hohenpriester wie auch die königliche Familie [...]“, so fasst Steve Mason zusammen, „[seien dagegen] stets herausragende Bürger des römischen Reiches und treue Freunde und Verbündete der Römer [gewesen]“<sup>1223</sup>. Doch gerade in dieser Verflechtung zwischen der Oberschicht des jüdischen Volkes und den Römern, die noch bei Josephus als Grundtendenz anschaulich wird, könnte ein Spannungsherd gelegen haben, der den jüdischen Krieg befeuerte und ihm seine Eigenart gab. „Es war“, so Martin Hengel, „also nicht nur die ständige Bedrohung des Tempels durch die römische Macht, sondern zugleich auch die Unwürdigkeit der eigenen Träger des höchsten Amtes, die in breiten Kreisen des jüdischen Volkes Erbitterung hervorrufen mußten. Der Riß ging sogar durch die Priesterschaft selbst, wo die einfachen Priester und die Leviten aus religiösen und sozialen Gründen in scharfem Gegensatz zum Priesteradel standen“<sup>1224</sup>.

Eine weitere Charakteristik des Jüdischen Aufstandes ist sein apokalyptisches Fundament. An mehreren Stellen wird dies in der Darstellung des Josephus deutlich. Beispielsweise charakterisiert Flavius Josephus die Aufständischen mit folgender Rede:

---

1220 FREYNE, *The Revolt*, 43.

1221 Vgl. bell V, 512f.; bell VI, 193–200; bell VI, 201–213; bell VI, 372f.

1222 MASON, *Josephus*, 89.

1223 MASON, *Josephus*, 90; vgl. HORSLEY, *Power vacuum*, 102f.

1224 HENGEL, *Zeloten*, 215

„Wir verachten“, schrien sie, „den Tod, besser ihn wählen, als die Knechtschaft! Wir werden euch aber bis zum letzten Atemzuge zu schaden suchen, so viel wir nur können! [...] Was den Tempel betrifft, so hat Gott noch einen herrlicheren als diesen da, nämlich die ganze Welt. Übrigens wird auch dieser Tempel hier von dem, der ihn zu seinem Wohnsitz erwählt hat, sicher gerettet werden. An der Seite eines solchen Bundesgenossen spotten auch wir aller deiner Drohungen, die notwendig leer bleiben müssen; denn das letzte Wort hat immer Gott!“ (bell V 458f.)

Obwohl diese Rede von der Polemik gegen die Aufständischen bestimmt ist, lassen sich dennoch aufschlussreiche Merkmale finden. Wichtig ist zunächst auch hier wieder der Hinweis auf Gott, was auf eine religiöse Dimension des Jüdischen Krieges hinweist. Die archäologischen Funde scheinen dies zu bestätigen: Aus den gefundenen Dokumenten dieser Zeit wird deutlich, dass Hebräisch favorisiert wurde. Hanan Eshel vermutet hier ein nationales Bewusstsein: „These documents indicate that Hebrew was used as an expression of nationalistic feeling during the First Revolt“<sup>1225</sup>. Zu beachten ist aber, dass Hebräisch vor allem im Zusammenhang von religiösen Zwecken verwendet wurde. Die religiöse Motivation des jüdischen Krieges wird auch an den gefundenen Bronzemünzen deutlich. Auf ihnen wurden Symbole des Tempelkultes mit der Aufschrift „Für die Erlösung von Jerusalem der Heiligen“ verbunden.<sup>1226</sup> Ebenfalls aus der Zeit des Jüdischen Krieges hat man in Jerusalem Menoraabbildungen gefunden.<sup>1227</sup> Martin Karrer interpretiert die archäologischen Funde folgendermaßen: „Wenden wir uns der Aufstandszeit selbst zu, so verraten die Münzen, was die Aufständischen als ihr Hauptziel ansahen: die Restitution eines hebräischen, von der griechisch-römischen Überfremdung befreiten Israel, in dem die Heiligkeit Jerusalems wiederhergestellt sei, so dass der Dienst Gottes das Leben bestimme“<sup>1228</sup>.

1225 ESHEL, Documents of the First Jewish Revolt, 160.

1226 Vgl. SYON, Gamla, 146–148; vgl. MATTHIAE/SCHÖNERT-GEISS, Münzen, 26–28.84–89; vgl. KARRER, Gesalbte, 144; vgl. Hengel, Jesus und das Judentum, 563.

1227 Vgl. BLOK/STEINER, Jerusalem, 105.

1228 KARRER, der Gesalbte, 143f; Bohrmann sieht auch in der Selbsttötung der letzten Aufständischen auf Masada einen Hinweis darauf, wie stark der Jüdische Krieg religiös motiviert war: „Suicide is forbidden in Judaism, except if one finds oneself in a situation that results from the three crimes: incest, murder and idolatry. For a Zealot, to accept Roman domination was to accept idolatry and this justified resorting to suicide. The Brigands of Masade, whose messianic hopes had been dashed (for Menahem was dead) and to whom God had not granted the final victory, chose to die“ (BOHRMANN, Flavius Josephus, 213); vgl. auch: BOHRMANN, Flavius Josephus, 195.

Die religiöse Dimension des Jüdischen Krieges scheint dabei von eschatologischen bzw. apokalyptischen Motiven bestimmt zu sein. So legt Josephus in bell V 458f. den Aufständischen die Vorstellung in den Mund, dass Gott keine nationale, sondern eine universale Größe sei, der die ganze Welt beherrsche. Dies korrespondiert mit der universalen Perspektive des apokalyptischen Denkens. Auffällig ist dabei die Konzentration auf den Jerusalemer Tempel, der eine herausragende Bedeutung einnimmt. Diesen Tempel wird Gott gegen alle Erwartungen und Befürchtungen retten. Hier zeigt sich die Hoffnung auf ein radikales Eingreifen Gottes, wodurch ein Umsturz aller Verhältnisse heraufgeführt wird. Das Eingreifen Gottes ist dabei unabhängig von innerweltlichen Zusammenhängen.

Aufschlussreich ist hier die Einschätzung Josephus, der schreibt: „Denn Gott verblendete um ihrer Missetaten willen ihren Sinn derart, dass sie weder die Macht der Römer mehr sahen [...] noch auch die Hungersnot gewahrten, die da schon allmählich an sie heranschlich“ (bell V 343).

Die religiöse Bedeutung, die der Jüdische Krieg hatte, wird auch daran deutlich, dass die Aufständischen bis in die Schlachtordnungen hinein an den rituellen und kultischen Vorschriften festhielten. Cassius Dio überliefert folgende Szene:

„Die Juden dagegen, froh über die erwünschte Gelegenheit, neben und für ihren Tempel streitend das Leben zu lassen, wehrten sich desto muthiger, in förmliche Linien gestellt: im Vorhofe der große Haufe des Volks, auf den Treppen der Senat, im Tempel selbst die Priester“ (Dio Cassius 66,6)<sup>1229</sup>.

Die Darstellung von Cassius Dio „zeigt uns“, so Martin Hengel, „wie die Juden bis zuletzt auf die Einhaltung der Reinheitsbestimmungen im Tempel achteten und wie bis zum Brand des Tempels ihr Eifer nicht nachließ. Vermutlich erwarteten sie bis zuletzt Gottes direktes Eingreifen, entsprechend dem apokalyptischen Gesetz: Je größer die Not, desto näher ist Gottes wunderbare Hilfe“<sup>1230</sup>.

Wie stark die Vorstellung vom Eingreifen Gottes war, lässt sich auch an einer von Josephus beschriebenen Begebenheit zeigen. Ein falscher

---

1229 Übersetzung nach: WAGNER, Dio Cassius IV, 164.

1230 HENGEL, Zeloten, 224; vgl. dazu Lührmann, der schlussfolgert, dass sich mit „dem Geschehen des Jüdischen Krieges [...] auf jüdischer Seite in der Tat eschatologische Erwartungen“ verbanden (LÜHRMANN, Markus, 223.); vgl. auch Krieger: „Zutreffend hat Cassius Dio die Eigentümlichkeit bewahrt, daß die Verteidigung des Heiligen den Priestern vorbehalten blieb, d.h. von den Priesterzeloten geleistet wurde“ (KRIEGER, Geschichtsschreibung, 298).

Prophet (ψευδοπροφήτης), so berichtet Josephus, führte trotz des offensichtlichen Untergangs des Tempels eine Menschenmasse in den Tod.

„Die Schuld an ihrem [6000 Menschen, Frauen und Kinder aus der Bürgerschaft: SZ] elenden Tode trug ein falscher Prophet, der gerade an diesem Tage dem Volke in der Stadt feierlich erklärt hatte, es sei Gottes Wille, dass sie auf die Tempelhallen hinaufsteigen sollten, um dort die Wunderzeichen seiner rettenden Allmacht zu erfahren.“ (bell VI 285)

Auch hinter dieser Szene lässt sich die von Hengel beschriebene Haltung „Je größer die Not, desto näher ist Gottes wunderbare Hilfe“<sup>1231</sup> vermuten. Diese Haltung hat dabei eine interessante Nähe zu der Prophezeiung, wie sie in Dan 11,44–12,1 gemacht wird. Dort heißt es:

<sup>44</sup> Und ein Gerücht wird ihn [König des Nordens (vgl. Dan 11, 40): SZ] aufwühlen von Osten und Norden her, und er wird ausziehen mit starker Wut und (mit dem) Schwert, um viele zum Verschwinden zu bringen und zu töten.

<sup>45</sup> Und darauf wird er sein Zelt aufstellen mitten zwischen den Meeren und dem heiligen Berg des Wohlgefallens; und die Stunde seines Endes wird kommen, und keiner wird das sein, der ihm hilft.

<sup>121</sup> Und zu jener Stunde wird Michael, der große Engel, heranziehen, der über die Kinder deines Volkes gestellt ist; jener Tag der Bedrängnis (ist), wie keiner wurde, seit sie wurden, bis zu jenem Tag; und an jenem Tag wird das ganze Volk gerettet werden, wer immer in dem Buch geschrieben gefunden wird.<sup>1232</sup>

Sowohl der „König des Nordens“ als auch das Aufstellen des Zeltes zwischen dem Meer und dem heiligen Berg des Wohlgefallens – d. h. Jerusalems – in Dan 11,45 konnten als Hinweise auf die römische Belagerung Jerusalems gedeutet werden. Wichtig ist hier, dass am Ende das Eingreifen des Erzengels Michaels und die Errettung des Volkes prophezeit werden. Dies geschieht am „Tag der Bedrängnis“, der sich qualitativ von allen anderen Tagen abhebt.

Neben den Prophezeiungen in Dan 11,45–12,1 werden die Vision vom Standbild und dem rollenden Stein (Dan 2,31–45) und die Vision vom endzeitlichen Gericht (Dan 7,1–14) wohl ebenfalls eine wichtige Rolle gespielt haben, da diese auf den Untergang des römischen Reiches hin interpretiert wurden. Ein direktes Zeugnis dafür haben wir in den schon besprochenen Darstellungen des Flavius Josephus (vgl. Ant X, 10, §210). Aus Dan 11,44–12,1 wird aber verständlich, warum die Aufständischen bis zum Schluss an der Rettung des Tempels festgehalten haben. Gestützt durch das Danielbuch konzentrierte sich die

<sup>1231</sup> HENGEL, Zeloten, 224.

<sup>1232</sup> Übersetzung nach: ENGEL/NEEF, Daniel. In: Septuaginta Deutsch, 1460.

Spannung dabei auf den Tag der Zerstörung des Jerusalemer Tempels. Dabei kommt noch die Deutung der 70 Jahrwochen in Dan 7 als weitere Textstelle in den Blick: „Da der Erste Tempel am 10. Av zerstört worden war, mit dem die 70 Jahrwochen begannen, deren Abschluss nun unmittelbar bevorstehen sollte, wurde dieses Datum mit besonderer Spannung erwartet. [...] So kam es, daß die Römer bei der Erstürmung des brennenden Tempels am 10. Av des Jahrs 70 n. Chr. in den inneren Vorhöfen des Tempels 6000 Menschen antrafen, die dort Gottes Eingreifen erwarteten. Nach Dan 7 sollte der himmlische Erlöser auf den Wolken des Himmels erscheinen: „und das beschlossene Ende ergießt sich auf den Verwüster“<sup>1233</sup>. An diesem Ereignis wird die Bedeutung des Danielbuches für den jüdischen Aufstand besonders deutlich.

Für die Aktualisierung des Danielbuches im Jüdischen Krieg haben die Zeitangaben eine wichtige Rolle gespielt. An dieser Stelle sei nochmals auf Flavius Josephus verweisen, der die angegebenen Zeiten des Danielbuches würdigte (vgl. Ant X,11§267f.). Dass in der Fiktion das Danielbuch mit seinen Zeitangaben auf das 1. Jh. n. Chr. abzielt, darauf wurde schon hingewiesen. Befeuert wurden die Endzeiterwartungen möglicherweise durch weitere zeitliche Konstellationen. Klaus Beyer schreibt dazu: „Da in nachexilischer Zeit allgemein, besonders in der Apokalyptik, die Weltgeschichte in Siebenerperioden eingeteilt wird [...], fällt das Weltende notwendig in ein Sabbatjahr (= siebtes Jahr), muss also in einem Sabbatjahr erwartet worden sein. Nach M 18,7 (55/56 n. Chr.) waren [...] 69/70 und 132/133 n. Chr., die in die Zeiten der beiden jüdischen Aufstände fallen, Sabbatjahre (gerechnet jeweils von Herbst zu Herbst)“<sup>1234</sup>. Einen Zusammenhang zwischen den zeitlichen Angaben und dem jüdischen Aufstand sieht auch Johann Maier: „Im übrigen sieht es ganz so aus, als würde sich (nach einem Sabbatjahr für 69/70 n. Chr.) in der Tat für 70/1 n. Chr. ein Mijamin-Jahr ergeben, wenn man die Zadokidenzeitrechnung mit ihren Dienstzyklen verfolgt“<sup>1235</sup>. Deswegen, so Maier, war der „Handlungsdruck [...] vielleicht gerade deshalb umso größer, denn in der ersten Endzeitperiode (des ‚Schwertes‘) geht es ja zunächst um die endzeitlichen Kriege und um einen neuen Tempel. Dies erklärt eine Eigenart der politisch-militärischen Verhaltensmuster in den jüdischen Kriegen dieser Epoche“<sup>1236</sup>. Mit den Zeitangaben ver-

---

1233 HENGEL, Zeloten, 243.

1234 BEYER, Aramäische Texte, 159.

1235 MAIER, Qumran-Essener, 132.

1236 MAIER, Qumran-Essener, 122.



band sich dabei immer die Hoffnung auf das Eingreifen Gottes und den damit verbundenen Sieg der jüdischen Aufständischen gegen die Römer.

Bemerkenswert ist dabei, dass es sich nach Josephus um eine Irreleitung der jüdischen Aufständischen handelte. So betont er, dass göttliche Zeichen und Zeiten der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels vorausgingen, diese aber von Unkundigen fehlinterpretiert wurden:

„Auf solche Art ließ sich damals das unglückliche Volk von seinen Verführern und falschen Gottesgesandten gängeln, während es andererseits die Erscheinungen, welche die kommende Verödung prophezeiten, weder beachtete noch an ihre Bedeutung glaubte, sondern ganz so, als hätte ihm der Donner das Gehör verschlagen, und als wäre es ohne Augen und ohne Leben, die feierlichen Weissungen Gottes vollständig ignorierte.“ (bell VI 288)

Ferner:

„Auch dieses hielten die Unerfahrenen (οἱ ἰδιώται) für ein ganz herrliches Vorzeichen, da es nach ihnen nichts geringeres bedeutete, als dass Gott ihnen das Thor zu allen Gütern jetzt aufgesperrt habe.“ (bell VI 295)

Josephus bezeichnet die Urheber der Verirrungen als οἱ ἰδιώται. Er kritisiert damit nicht nur die Unkenntnis, sondern vielmehr die Anmaßung, die der Fehldeutung zu Grunde liegt.<sup>1237</sup> Dass es sich um eine Fehlinterpretation handelt, schließt Josephus aus dem Ausgang der Ereignisse. Es stellt sich aber die Frage, woraus die Treiber des Jüdischen Krieges ihre Zuversicht schöpften und was ihnen Gewissheit gab, den Krieg gegen die Großmacht Rom zu gewinnen. Josephus kommt zu folgendem Schluss:

„Was aber die Juden am meisten für den Krieg begeisterte, das war ein doppel-sinniger Prophetenspruch, der sich ebenfalls in den heiligen Schriften vorfindet und besagt, dass um jene Zeit aus dem Lande der Juden ein Herrscher der Welt hervorgehen werde, so dass selbst viele weise Männer mit ihrem Urteile hier fehlgegangen sind, während doch der Gottesspruch nur die Erhebung des Vespasian zur Kaiserswürde, die in Judäa durch das Heer erfolgte, hat andeuten wollen.“ (bell VI 312f.)<sup>1238</sup>

1237 Vgl. BAUER, Wörterbuch, Art. ἰδιώτης, Sp. 732; vgl. DANKER, Lexicon, 468.

1238 In dieser Sicht stimmt Flavius Josephus mit den römischen Geschichtsschreibern Tacitus und Sueton überein: Tacitus schreibt: „Dies alles aber legte nur der eine und andere als furchterregend aus, die Mehrzahl war überzeugt von dem in den alten priesterlichen Aufzeichnungen enthaltenen Wort, daß zu eben dieser Zeit das Morgenland erstarke und daß man von Judäa aus sich der Weltherrschaft bemächtigen werde. Dieser rätselhafte Ausdruck hatte auf Vespasian und Titus hingedeutet“ (Tacitus, Historien, V 13). Ähnlich auch Sueton: „Im ganzen Orient war die



Aus dieser Stelle wird deutlich, dass die Aufständischen sich auf die Heilige Schrift beriefen, speziell auf einen Prophetenspruch. Dieser lässt dabei die Deutung zu, dass ein universaler Herrscher aus dem Land der Juden hervortreten wird. Für die jüdischen Aufständischen verbindet sich die Ankündigung dieses Herrschers mit der Aufforderung zum bewaffneten Kampf. Interessant ist der Verweis, dass der jüdische Herrscher „um jene Zeit“ erscheinen werde. Martin Karrer schreibt dazu: „Inhaltlich verbindet das Orakel Zeit- und Herrscheransage in einer Weise, die nur bei einer Kombination disparater alttestamentlicher ‚Weissagungs‘-Texte [...] als ‚gleichermaßen in den heiligen Schriften gefunden‘ gelten kann, wie das Josephus [...] angibt“<sup>1239</sup>. Karrer rekonstruiert den Zusammenhang zwischen den Prophetenspruch und den Ereignissen des Jüdischen Krieges folgendermaßen: „In dieser Eigenart könnte es für die Stimmungslage zu Beginn des Aufstandes charakteristisch sein: Eschatologische Hoffnungen verdichteten sich unter Einbezug alttestamentlicher Herrschererwartungen. In deren Horizont bildete man unser Orakel oder eignete es sich an“<sup>1240</sup>. Festzuhalten ist, dass der Prophetenspruch in einem direkten Zusammenhang mit den Ereignissen des Jüdischen Krieges steht. Dabei geht auch Josephus davon aus, dass sich der Prophetenspruch erfüllte; allerdings in Form des römischen Herrschers Vespasian.<sup>1241</sup> Dem Prophetenspruch misst Josephus somit ebenfalls Autorität zu. Nur in der Deutung unterscheidet er sich von den Aufständischen. Nun stellt sich allerdings die Frage, welchen Prophetenspruch Josephus hier vage andeutet.

Bei der Suche nach der konkreten Textstelle wurde immer wieder das Danielbuch in Betracht gezogen,<sup>1242</sup> wofür auch spricht, dass Josephus

---

alte, einhellige Meinung verbreitet gewesen, daß man sich nach einem Schicksalspruch von Judäa aus zu eben dieser Zeit der Weltherrschaft bemächtigen werde. Dies war über einen römischen Kaiser geweissagt worden, wie es ja der spätere Verlauf der Ereignisse voll und ganz bestätigt hat; die Juden bezogen den Spruch jedoch auf sich und machten einen Aufstand. (Sueton, Vespasian, 4,5)

1239 KARRER, *Gesalbte*, 143.

1240 KARRER, *Gesalbte*, 143.

1241 Vgl. auch Tacitus, der ebenfalls von der göttlichen Erwählung und Ankündigung Vespasians schreibt: „Den Glauben an ein geheimes Walten des Schicksals, nämlich daran, daß durch Wunderzeichen und Orakelbescheide die Herrschaft für Vespasian und seine Söhne bestimmt gewesen sei, habe ich erst nach dem glücklichen Erfolg Vespasians gewonnen.“ (Tacitus, *Historien*, I 10).

1242 Dabei kam vor allem die Menschensohnweissagung in Dan 7,13–27 in den Blick (vgl. SCHLATTER, *Theologie des Judentums*, 256.258; MEYER, *Prophet aus Galiläa*, 52f.; dagegen u. a. HEMPEL, der von einer „im ganzen Orient verbreitete[n] Erwartung“ ausgeht (HEMPEL, *Politische Absicht*, 47f.); vgl. HENGEL, *Zeloten*, 239.382f.;

das Danielbuch zu den Heiligen Schriften zählt (vgl. Ant X, 210. 267–281). Ferner scheint das Danielbuch – selbst nach den Ansichten des Josephus (vgl. Ant X, 10, §210) – das Ende des römischen Reiches und die Herrschaft des Jüdischen Volkes zu prophezeien. Auch der Zeitraum („in jenen Tagen“), also in der Zeit des Jüdischen Krieges lässt sich gut mit dem Danielbuch verbinden. Hier sei nochmals an die folgenreiche Einsicht Klaus Kochs erinnert, dass das Zeitsystem des Danielbuches in die Lebenszeit Jesu oder in die Zeit des Jüdischen Aufstandes hineinreicht.<sup>1243</sup> Die Zuordnung des Orakelspruches zu den Heiligen Schriften und die hohe Gegenwartsbedeutung des Danielbuches sind Indizien, den Orakelspruch mit dem Danielbuch in Verbindung zu bringen. Eine genauere Identifizierung versucht Rudolf Meyer: „Da im Danielbuch m.W. nur einmal, nämlich in Da. 7,13f. von einer Gestalt die Rede ist, die man zur Not als kommenden Weltenherrscher deuten kann, so muss sich Josephus bei der Behauptung, das Orakel fände sich in den heiligen Schriften der Juden, stillschweigend auf Daniel 7,13f. bezogen haben“<sup>1244</sup>. Die These, dass der Orakelspruch im Danielbuch zu finden sei, wirkt überzeugend, ist aber letztlich nur Spekulation, da sich Josephus dazu ausschweigt. Dieses Schweigen könnte dabei der besonderen Hochachtung, die Josephus dem Danielbuch entgegenbringt, geschuldet sein. Die angeführten Beobachtungen können somit nur Indizien für eine Identifizierung des Orakelspruches sein. Welchen Prophetenspruch Josephus letztlich vor Augen hat und ob sich dieser überhaupt im Danielbuch findet, lässt sich letztlich nicht mit Sicherheit sagen.

Zusammenfassend lässt sich folgendes festhalten: Die apokalyptische Orientierung der Aufstandsbewegung zeigt sich an zahlreichen Stellen. Eine besondere Bedeutung scheinen die im Danielbuch prophezeiten Zeiten eingenommen zu haben. Mit den Zeiten verbindet sich dabei die Hoffnung auf ein Eingreifen Gottes. An diesem wurde bis zum Schluss festgehalten. Aus dieser Situationsbeschreibung scheint es sehr wahrscheinlich, dass die Aufständischen das von der Apokalyptik tief durchdrungene Danielbuch zur Kenntnis genommen haben. Es legt sich sogar die begründete Vermutung nahe, dass dies zu einem wichtigen Fundament der Revolte gehörte.

---

WEBER, Josephus und Vespasian, 42ff.; zur Diskussion siehe: HENGEL, Zeloten, 238–241.

1243 Vgl. KOCH, Buch Daniel, 150; vgl. KARRER, Gesalbte, 143.

1244 MEYER, Prophet aus Galiläa, 53.

### 11.3 Christliche Gruppen im Jüdischen Krieg

Da der Autor des Markusevangeliums dem christlichen Milieu zuzuordnen ist, soll nun untersucht werden, ob und wie christliche Gruppen an den Ereignissen des Jüdischen Krieges involviert waren. Eine erste Schwierigkeit in der Beantwortung dieser Frage ist, dass Josephus dieses Thema nicht beleuchtet. Dies ist insofern bemerkenswert, da Josephus die unterschiedlichen Gruppen, die am jüdischen Krieg beteiligt gewesen sind, ausdifferenziert und darstellt.<sup>1245</sup> Mögliche Erklärungen könnten sein, dass die christliche Gemeinde für Josephus im Jüdischen Krieg keine Bedeutung hat oder dass Christen am Jüdischen Krieg nicht beteiligt gewesen sind. Wichtig ist dabei, dass Josephus Jesus erwähnt (vgl. ant 18,63f.; 20, 200), weswegen man wohl damit rechnen kann, dass Josephus die Christen als religiöse Gruppe wahrgenommen hat.

Eine ausdrückliche Abwesenheit einer christlichen Gemeinde in Jerusalem während des Jüdischen Krieges, suggeriert die sogenannte Pella-Tradition. Von dieser berichten die Kirchenväter Eusebius und Epiphanius von Salamis. Eusebius schreibt in seiner Darstellung der Kirchengeschichte aus dem Jahr 312 n. Chr., dass die christliche Gemeinde vor dem Jüdischen Krieg Jerusalem verlassen habe:

„[...] als endlich die Kirchengemeinde in Jerusalem in einer Offenbarung, die ihren Führern geworden war, die Weissagung erhalten hatte, noch vor dem Krieg die Stadt zu verlassen und sich in einer Stadt Peräas, namens Pella, niederzulassen, und als sodann die Christgläubigen von Jerusalem weggezogen waren, und weil damit gleichsam die heiligen Männer die königliche Hauptstadt der Juden und ganz Judäa völlig geräumt hatten, da brach zuletzt das Strafgericht Gottes über die Juden wegen der vielen Freveltaten, die sie an Christus und seinen Aposteln begangen hatten, herein und vertilgte gänzlich dieses Geschlecht der Gottlosen aus der Menschengeschichte.“ (Hist.eccl. III, 5, 2f.)<sup>1246</sup>

Ähnliches überliefert Epiphanius von Salamis aus dem 4. Jh. n. Chr., der an drei Stellen von der Auswanderung der christlichen Gemeinde nach Pella berichtet:

„Nämlich von dort nahmen sie ihren Anfang, nachdem alle Jünger Jerusalem verlassen und sich in Pella niedergelassen hatten; wobei Christus ihnen gesagt hatte, Jerusalem zu verlassen und sich zu entfernen, weil es umzingelt würde. Wegen dieser Weisung lebten sie in Peräa und zogen sich dorthin, wie ich gesagt habe, zurück. Hier nahm die Häresie der Nazoräer ihren Anfang“ (Panarion XXIX, 7, 7f.)<sup>1247</sup>.

<sup>1245</sup> Vgl. bell V.

<sup>1246</sup> Übersetzung aus: KRAFT, Eusebius, 154.

<sup>1247</sup> Übersetzung aus: LÜDEMANN, Paulus der Heidenapostel, 269.

„Nachdem alle an Christus Glaubenden sich zu jener Zeit überwiegend in Peräa niedergelassen hatten, nämlich in Pella, einer Stadt in der Dekapolis [...] und nachdem sie dorthin gezogen waren und dort lebten, empfing daraus Ebion den Anstoß (zu seiner Predigt)“ (Panarion XXX, 2,7)<sup>1248</sup>.

„Als die Stadt (Jerusalem) unmittelbar vor der Einnahme durch die Römer stand, wurde allen Jüngern durch einen Engel Gottes im voraus offenbart, sie sollten die Stadt verlassen, da sie völlig zerstört werden würde. Sie hielten sich als Emigranten in Pella, der oben genannten Stadt, in Transjordanien auf“ (De men15)<sup>1249</sup>.

Die Berichte des Eusebius und des Epiphanius entsprechen sich in ihren grundsätzlichen Wesenszügen: Der Vernichtung durch die Römer entgeht die christliche Gemeinde, weil sie einer Offenbarung folgend nach Pella ausweicht. Die Parallelen bis hinein in den Wortlaut sind dabei so deutlich, dass eine Abhängigkeit beider Quellen angenommen wird.<sup>1250</sup> Nach dem Zeugnis des Eusebius und des Epiphanius hätte es in Jerusalem während der Belagerung durch die Römer keine Christen gegeben. Ob dies den historischen Ereignissen entspricht, wird diskutiert. Die Archäologie kann dabei derzeit zur Lösung des Problems wenig beitragen: „Die archäologischen Grabungen und Forschungsergebnisse“, so schreibt Friedbert Ninow, „[können] bis zu diesem Zeitpunkt [...] das Problem der Historizität der Pella-Tradition auch nicht bis zur letzten Zufriedenheit lösen. Gerade die Funde aus der ersten Phase der römischen Epoche sind nicht sehr reichlich“<sup>1251</sup>.

Trotz Überlieferung des Eusebius und des Epiphanius ist der historische Kern der Pella-Tradition höchst ungewiss, denn diese beiden Zeugnisse sind aus verschiedener Gründe problematisch: Zum einen gibt es außerhalb dieser Berichte keine eindeutige Nachricht einer Auswanderung der christlichen Gemeinde aus Jerusalem nach Pella. Dies ist besonders im Blick auf das Doppelwerk des Lukas bemerkenswert. Aus dem Lukasevangelium wird deutlich, dass der Autor im Rückblick auf die Belagerung und Zerstörung Jerusalems sein Werk schreibt (vgl. Lk 19,43f.;21,20–24), aber die Flucht aus Jerusalem nach Pella wird weder im Lukasevangelium, noch in der Apostelgeschichte erwähnt. Dieser Befund ist interessant, denn es stellt sich die Frage, warum keiner der Synoptiker über eine Flucht nach Pella berichtet, zumal eine Rettung der christlichen Gemeinde aus höchster Not durch göttliches Eingreifen gut gepasst hätte. Eine Erzählung in diesem Schema findet sich etwa in Apg 12,1–17, in welcher Petrus durch göttliche Initiative aus Gefangenschaft

1248 Übersetzung aus: LÜDEMANN, Paulus der Heidenapostel, 269.

1249 Übersetzung aus: LÜDEMANN, Paulus der Heidenapostel, 269.

1250 Vgl. NINOW, Pella, 121.

1251 NINOW, Pella, 122.

und aus Todesnot (vgl. Apg 12,1f.) befreit wurde. Eine ähnliche Erzählung findet sich in Apg 16,16–40, wobei hier Paulus und Silas als Protagonisten auftreten. Der Autor der Apostelgeschichte kennt und erzählt also Teile seines Werkes nach dem Schema der Bedrohung und göttlichen Errettung. Vor diesem Hintergrund wirkt es zumindest eigenartig, dass er eine Errettung der christlichen Gemeinde aus Jerusalem nicht berichtet. Zumal er um die Problematik der Sikarier bzw. der Zeloten weiß, wie aus der Gefangennahme des Paulus deutlich wird (vgl. Apg 21,38). So ergibt sich aus den unmittelbaren Quellen ein Negativbefund, es sei denn, man will in der Aufforderung zur Flucht „οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη“ (Mt 24,16; Mk 13,14; Lk 21,21) selbst einen Hinweis auf eine Flucht nach Pella sehen.<sup>1252</sup>

Lässt sich aus den Berichten der Synoptiker, die in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu den Ereignissen des Jüdischen Krieges schreiben, somit schwer eine Flucht nach Pella ableiten, so ist das Zeugnis der Kirchenväter zwar eindeutig, steht aber zu den Ereignissen in einer zeitlichen Distanz. Zwar ist vermutet worden, dass sich die Berichte auf eine literarische Quelle beziehen könnten – für Eusebius wird etwa diskutiert,

---

1252 Mit Offb. 12 ist ein in diesem Zusammenhang interessanter Text überliefert. Ohne diesen vollständig betrachten zu können, soll auf ein paar wichtige Merkmale aufmerksam gemacht werden: Der Text ist dabei offensichtlich vom Danielbuch beeinflusst. Als Marker fungieren hier die Beschreibung des Drachen, der Name „Michael“ und die Zeitangabe (vgl. MAIER, Offenbarung, Bd II, 19–72; vgl. MOUNCE, Book of Revelation, 233). Wichtig ist, dass zweimal das Fluchtmotiv in die Wüste aufgenommen wird (vgl. Offb 12,6.14). Das Motiv der Frau lässt sich dabei als ein Symbol für das Gottesvolk deuten (vgl. MAIER, Offenbarung, Bd. II, 19; vgl. MOUNCE, Book of Revelation, 231; zur Diskussion siehe: SATAKE, Offenbarung, 281f.). Offb 12 wurde daher immer wieder mit der Pella-Tradition in Verbindung gebracht (vgl. MOUNCE, Book of Revelation, 234). Doch sicher scheint dies nicht zu sein. So lehnt Maier eine zeitgeschichtliche Konkretion ab: „Aber keinesfalls darf man an einzelnen zeitgeschichtlichen Ereignissen hängen bleiben. Vielmehr ist die ‚Flucht in die Wüste‘ die Grundstruktur der Gemeinde Jesu während ihrer ganzen Geschichte“ (vgl. MAIER, Offenbarung, Bd II, 36). Ferner: „Die zeitgeschichtliche Deutung wollte Offb 12,16 auf die Auswanderung der Christen nach Pella (68 n. Chr.) während des Jüdisch-Römischen Krieges deuten. Aber solche vergleichsweise vereinzelter Ereignisse, die schon eine ganze Generation hinter Johannes liegen, passen schlecht zu dem universalen Duktus von Offb 12,13–18. (MAIER, Offenbarung, Bd. II, 67). Satake erklärt das Fluchtmotiv von der Exodusgeschichte her: „Der Vf., der auch sonst ein großes Interesse an der Exodusgeschichte zeigt, hat die Wüste bewusst als Zufluchtsort gewählt“ (SATAKE, Offenbarung, 285). Festzuhalten ist somit, dass es fraglich bleibt, ob man Offb 12 als einen Beleg für die Pella-Tradition bewerten sollte.

ob er sich auf die Werke des Ariston von Pella aus dem 2. Jh. n. Chr. beziehen könnte – doch dies ist unsicher.<sup>1253</sup>

Ein weiteres Problem ist, dass sowohl Eusebius, als auch Epiphanius befangen sind und die Intention verfolgen, die Bedeutung des christlichen Glaubens herauszustellen. Diese Intention könnte wesentlich bei der Genese der Pella-Tradition leitend gewesen sein. Möglich wäre dabei, dass mit der Pella-Tradition die schon erwähnte Aufforderung zur Flucht (Mt 24,16; Mk 13,14; Lk 21,21) konkretisiert werden soll.

Will man Eusebius und Epiphanius nicht willentliche Falschaussage unterstellen, so könnte die innerchristliche Perspektive doch zumindest zu einer Art Generalisierung geführt haben, die noch im Bericht des Eusebius erkennbar ist, wenn er etwa undifferenziert von „der Kirchgemeinde“ spricht und von einem „völlig geräumten Judäa“. Dabei kann auch auf die jerusalemer Bischofsliste des Eusebius hingewiesen werden, die eine Kontinuität der jerusalemer Gemeinde bis zum Bar Kochba Aufstand voraussetzt (vgl. HistEccl, IV, 5,3).<sup>1254</sup>

Zusammenfassend lässt sich zur Historizität der Pella-Tradition mit Georg Strecker vorsichtig folgender Schluss ziehen: „Nach allem dürfte die größere Wahrscheinlichkeit gegen die Historizität des Auszuges nach Pella sprechen und die Pellatradition eine Legende sein, die zur Zeit des Lukas noch nicht existierte und auch zur Zeit Eusebs noch nicht allgemein verbreitet war“<sup>1255</sup>. Strecker vermutet dabei weiter: Die Tradition „wird in einer kleinen Gruppe, bei den Judenchristen von Pella, entstanden sein, von wo sie sich erst allmählich herumsprach“<sup>1256</sup>.

Ist eine umfassende Flucht aller Christen aus Jerusalem unwahrscheinlich, so heißt dies im Umkehrschluss, dass Christen bzw. christliche Gruppen unmittelbar die Belagerung und Zerstörung Jerusalems miterlebt haben könnten. So vermutet Reza Aslan: „Als die Unruhen begannen, scheinen viele Hebräer nach Pella geflohen zu sein. Es gibt jedoch keinen Hinweis darauf, dass der Führungskern der Urgemeinde Jerusalem verließ. Vielmehr harreten sie in der Stadt von Jesu Tod und Auferstehung aus und warteten voller Ungeduld auf seine Wiederkehr, bis zu dem Augenblick, als die Armee des Titus eintraf und die Heilige

1253 Vgl. NINOW, Pella, 120.

1254 Vgl. KIEWELER, Pella, 192.

1255 STRECKER, Judenchristentum, 230f.

1256 STRECKER, Judenchristentum, 230f. Zwar taucht das Motiv der Flucht in der christlichen Überlieferung auch an anderer Stelle auf (vgl. Offb 12,6), aber ein neutestamentliches Zeugnis von einer Flucht nach Pella scheint es nicht zu geben.

Stadt mitsamt ihren Einwohnern – Juden wie Christen – dem Erdboden gleich machte<sup>1257</sup>.

Ob es dabei auch einen Zweig gegeben hat, der in Erwartung der Endzeit sich vielleicht auch auf die Prophezeiungen des Danielbuches berief und an der zelotischen Bewegung aktiv beteiligt war, ist unsicher, aber m. E. möglich.<sup>1258</sup> Zu bedenken ist hier, die tiefe Verwurzelung der Judenchristen mit dem Judentum. Dass es ein apokalyptisch beeinflusstes Judenchristentum gab, vermutet Gnilka. Er verweist dabei besonders auf die Stephanusrede (Apg 7,2–56).<sup>1259</sup> Ist diese Vermutung richtig, so wäre es nicht auszuschließen, dass sich auch für christliche Gruppen mit dem Jüdischen Krieg apokalyptische Hoffnungen verbanden, die eine Beteiligung am Jüdischen Krieg befördert haben könnten.<sup>1260</sup> Wichtig ist hierbei, dass in der synoptischen Tradition durchaus Überschneidungen zwischen der zelotischen Bewegung und den christlichen Anfängen überliefert sind. Ganz konkret findet sich dies in der Jüngerperson des Simon, der bei Lukas durch die Ergänzung *καλούμενος ζηλωτής* ausdrücklich mit den Zeloten in Verbindung gebracht wird (Lk 6,15 und Apg 1,13; vgl. Mk 3,18; Mt 10,4).<sup>1261</sup> Hinter der Person des Simon könnte sich eine Erinnerung an Christen verbergen, die eine Nähe zur zelotischen Bewegung hatten. Darüber hinaus lassen sich noch zahlreiche weitere Indizien zusammentragen, die die zelotische Ausrichtung Jesu bzw. der Urchristen bestätigen könnten.<sup>1262</sup>

1257 ASLAN, *Zelot*, 264.

1258 Möglich wäre auch, dass Christen mit in den Reihen der Aufständischen kämpften. Dass das Christentum nicht per se pazifistisch eingestellt war, zeichnet Claus in seinem Werk „Ein Neuer Gott für die Alte Welt. Die Geschichte des frühen Christentums“ nach.

1259 Vgl. GNILKA, *Markus*, 276.

1260 Vgl. BRANDON, *Fall of Jerusalem*, 167f.

1261 Dagegen Theißen/Merz: „Die Tatsache, daß ein ‚Zelot‘ unter den Jüngern Jesu war [...], spricht gerade nicht für den zelotischen, sondern für den unzelotischen Charakter der Jüngergruppe insgesamt“ (THEIßEN/MERZ, *historischer Jesus*, 402). Eine Verbindung zwischen der zelotischen Freiheitsbewegung und Judas Iskariot wurde ebenfalls erwogen, ist aber unsicher (vgl. GNILKA, *Markus*, 141; COLLINS, *Mark*, 223).

1262 Mit einem möglichen zelotischen Profil des Urchristentums hat sich Aslan in seinem Buch „Zelot“ beschäftigt und zahlreiche Indizien zusammengetragen, die hier kurz angeführt werden sollen: Neben dem *titulus*, welcher offensichtlich einen zelotischen Hintergrund hatte, verweist Aslan beispielsweise auf die Herkunft Jesu aus Galiläa, welches ein Kerngebiet des jüdischen Aufstandes war (ASLAN, *Zelot*, 130–143; vgl. BOCKMUEHL, *Resistance and Redemption*, 65f.). Ferner lassen sich jesuanische Aussagen durchaus zelotisch deuten; etwa die Aussage „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“ (Mk 12,17), Aslan



Auf der anderen Seite muss aber wahrgenommen werden, dass es keinen eindeutigen Beleg gibt, der auf christliche Zeloten hindeutet. Darüber hinaus stand das Christentum in seiner pazifistischen Ausrichtung in Spannungen zur zelotischen Bewegung. So ist eine zentrale Aussage der Evangelien, dass Jesus zum friedvollen Miteinander und zur Feindesliebe aufgerufen hat (vgl. Mt 5,43–47; Lk 6,27–28.32–36 u. a.), was besonders in der Seligpreisung der Friedfertigen ausdrücklich betont wird (Mt 5,9). Ein „christlicher Zelotismus“ würde sich damit außerhalb dieser zentralen Aussagen bewegen.<sup>1263</sup>

Darüber hinaus lässt sich aus dem Bericht des Justin erkennen, dass Christen von der zelotischen Bewegung um Bar-Kochba verfolgt wurden.<sup>1264</sup> Norbert Glatzer schließt daraus, dass Christen der zelotischen

---

schreibt dazu: Gott hat „ein Anrecht darauf, das Land ‚wieder zurückgegeben‘ zu bekommen, das die Römer sich genommen haben, weil es Gottes Land ist: ‚Das Land gehört mir‘, spricht der Herr (3.Mose 25,23). Der Kaiser hat damit nichts zu tun. Also, gebt dem Kaiser zurück, was dem Kaiser gehört, und gebt Gott zurück, was Gott gehört. Das ist die zelotische Position in ihrer schlichtesten, knappsten Form“ (ASLAN, *Zelot*, 116). Die Botschaft vom anbrechenden „Königreich Gottes“ deutet Aslan ebenfalls zelotisch (ASLAN, *Zelot*, 159–166). Das Wort von der Kreuzesnachfolge (Mk 8,34) ist für Aslan „nicht der Ausdruck von Selbstaufgabe, als welcher dieses Zitat oft gedeutet worden ist. Das Kreuz ist die Strafe für Volksverhetzung“ (ASLAN, *Zelot*, 166). Die Hoheitstitel, mit denen man Jesus bedachte, konnten ebenfalls eine zelotische Konnotation erhalten (ASLAN, *Zelot*, 178–190).

1263 Dabei muss aber auch beachtet werden, dass die Evangelien nach der Katastrophe des Jüdischen Krieges geschrieben wurden. Ein möglicher radikaler Überlieferungsstrang könnte somit nicht weiter tradiert bzw. eliminiert worden sein; dies vermutet Aslan und schreibt: „Wie die Juden hatten auch die frühen Christen Schwierigkeiten, dem Trauma des Jüdischen Aufstands und seiner Folgend einen Sinn abzugewinnen. Genauer gesagt: Sie mussten Jesu revolutionäre Botschaft und seine Identität als königlicher Menschensohn im Licht der Tatsache, dass sich das Reich Gottes, auf das sie warteten, ausblieb, ganz neu deuten. Für die im ganzen Römischen Reich verstreuten Verfasser der Evangelien war es nur natürlich, sich von der jüdischen Unabhängigkeitsbewegung zu distanzieren, indem sie so weit möglich alle Hinweise auf Radikalismus und Gewalt, Revolution oder Zelotentum aus der Geschichte Jesu entfernten“ (vgl. ASLAN, *Zelot*, 194f.). Die Ausführungen Aslans sind dabei aber äußerst spekulativ und kann – wenn überhaupt – nur für einen kleinen Teil der Jesusbewegung gelten, denn die Entwicklung der frühen christlichen Gemeinden spricht gerade nicht für eine zelotische Ausrichtung, so schreibt Bockmuehl: „Of the leading twelve disciples, only Peter and Andrew are said to have suffered their master’s fate on a Roman cross, and that not until many years later. None of this is what we should expect if Jesus or his followers had, either in fact or at least in popular perception, engaged in systematic anti-Roman agitation“ (BOCKMUEHL, *Resistance and Redemption*, 68).

1264 Vgl. 1.Apol. 31,6 = Euseb, *Historia ecclesiastica* IV 8,4.



Bewegung nicht gefolgt sind, denn „Bar Kochba zu folgen hätte bedeutet, Christus zu verlassen. Hier stand Messias gegen Messias.“<sup>1265</sup> Eine Haltung, die Parallelen in der Warnung vor falschen Propheten und Messiasen hat (vgl. Mk 13,5f.21–23 par.). Martin Hengel vermutet daher, dass „eine Teilnahme der Judenchristen an der Erhebung gegen Rom höchst unwahrscheinlich“<sup>1266</sup> sei. Hier nun aber ist zu berachten, dass zwischen dem ersten jüdischen Krieg und dem Aufstand um Bar-Kochba knapp 70 Jahre liegen. Der Schluss, den Hengel zieht, setzt eine Kontinuität der christlichen Gemeinden im Umgang mit der zelotischen Bewegung voraus, die es so nicht gegeben haben muss. Außerdem geht Hengel von einem einheitlichen Christentum aus, wenn er schreibt: „Im Zelotismus und im jungen Christentum standen sich zwei eschatologisch-messianische Bewegungen [...] gegenüber“<sup>1267</sup>. Diese Verallgemeinerung ist problematisch und verstellt einen differenzierten Blick auf das Urchristentum mit seinen möglichen unterschiedlichen Strömungen.

Die Frage, ob und wie christliche Gruppen am jüdischen Krieg beteiligt waren, muss offen bleiben. Die zusammengetragenen Indizien können eine Beteiligung nicht verifizieren. Eine Beteiligung kann auf der anderen Seite aber auch nicht ausgeschlossen werden. Aus der Nachdrücklichkeit, mit der sich das Markusevangelium mit dem Danielbuch auseinandersetzt, lässt sich ein hoher theologischer Klärungsbedarf ableiten, der sich m. E. aus der Spannung zwischen dem Verlauf des Jüdischen Krieges und den aus dem Danielbuch abgeleiteten Erwartungen ergeben hat.

---

1265 GLATZER, *Geschichte der talmudischen Zeit*, 40.

1266 HENGEL, *Zeloten*, 300.

1267 HENGEL, *Zeloten*, 300.



## 12 Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit hat sich mit der Rezeption des Danielbuches im Markusevangelium beschäftigt. Die Erkenntnisse der Intertextualitätsforschung dienen dabei als methodischer Ansatz. Das textorientierte Modell erwies sich als zielführend, weil damit eine begründete Darstellung und Zusammenschau der Rezeption des Danielbuches für das gesamte Markusevangelium möglich wurde. Dabei hat sich gezeigt, dass der Autor des Markusevangeliums über sein gesamtes Werk hinweg immer wieder auf das Danielbuch anspielt. Er platziert die intertextuellen Spuren, die den Leser auf das Danielbuch aufmerksam machen, an prominenten Stellen seines Werkes. Es hat sich gezeigt, dass das Danielbuch nicht nur punktuell bedeutsam ist, sondern an zahlreichen Stellen als Subtext im Hintergrund steht. Dass Markus immer wieder eine intertextuelle Spur zum Danielbuch legt, ist dabei zweifellos geeignet, den Rezipienten die Bedeutung des Danielbuches für die Interpretation des Markusevangeliums im Bewusstsein zu halten.

Betrachtet man die Texte des Markusevangeliums in ihrer Markierungsdeutlichkeit für sich, so lassen sich diese nach der Klassifikation von Helbig in Texte einteilen, die auf der Reduktionsstufe, der Vollstufe und der Potenzierungsstufe auf das Danielbuch anspielen. Das heißt, dass Markus nicht immer gleich deutlich auf das Danielbuch als Prätext hinweist. Auffällig ist, dass die intertextuelle Markierungsdeutlichkeit innerhalb des Verlaufes des Markusevangeliums zunimmt. Explizit wird der Leser in Mk 13,14 auf das Danielbuch verwiesen und nachdrücklich zum Lesen dieses Prätextes aufgefordert. Damit wird zunächst die Bedeutung des Danielbuches für die Endzeitrede und besonders für den Inhalt von Mk 13,14 unterstrichen. Darüber hinaus aber bewirkt diese eindeutige intertextuelle Markierung, dass dem Rezipienten die Bedeutung des Danielbuches auch für die vorangegangenen schwächeren Einschreibungen retrospektiv zugänglich gemacht wird. Damit wird eine Neubewertung oder gar eine Re-Lektüre (im Sinne eines Wiederlesens) des Markusevangeliums erforderlich. Wodurch die intertextuellen Markierungen auf der Reduktionsstufe ihre Wirkung entfalten und dem Leser so auch für diese Stellen das Danielbuch als Interpretationshintergrund deutlich wird.

Unter diesen Voraussetzungen dient das Danielbuch als Prätext dem Autor des Markusevangeliums zur Personenbeschreibung seines Protagonisten Jesus von Nazareth. Dieser wird mit dem Menschensohn aus Dan 7,13f. identifiziert, wobei vor allem die LXX-Version als Vorlage

dient. In der spezifischen Darstellung des Markusevangeliums wird damit Jesus als göttliches Wesen in seiner identifikatorischen Nähe zu Gott beschrieben. Damit geht einher, dass den Aussagen Jesu, wie sie im Markusevangelium überliefert sind, eine enorme Autorität zugeschrieben wird. Diese dient Markus auch zur Plausibilisierung der Inhalte, in denen er vom Danielbuch abweicht, denn Markus geht nicht in allen Aussagen mit dem Danielbuch konform. Dabei kann man zugespitzt formulieren, dass das Markusevangelium der Autorität des Danielbuches die Autorität des von diesem proklamierten Menschensohnes entgegenstellt.

Als überaus bedeutsam hat sich die Endzeitrede in Mk 13 erwiesen, insofern der nachdrückliche Appell in Mk 13,14 den Rezipienten explizit auf das Danielbuch verweist. Im Vergleich werden hier aber signifikante inhaltliche Verschiebungen deutlich: Zwar wird im Markusevangelium an der endzeitlichen Vision vom wiederkommenden Menschensohn aus Dan 7,13f. festgehalten (Mk 13,26f.; vgl. Mk 14,62), doch werden wesentliche Aussagen des Danielbuches korrigiert bzw. diesen widersprochen. Dies betrifft ausdrücklich die Bedeutung des endzeitlichen Krieges (Mk 13,7; vgl. Dan 11,44–12,1) und die Vorhersage einer zeitlichen Konkretion der endzeitlichen Ereignisse (Mk 13,32; vgl. Dan 7,25; 8,14; 9,27; 12,7.11f.). Auch die vorhergesagte Zerstörung des Tempels (Mk 13,1f.) steht durchaus im Widerspruch zum Danielbuch, in dem von einer endzeitlichen Zerstörung nicht ausgegangen wird. Wesentlich ist im Vergleich zum Danielbuch ferner, dass das Markusevangelium die Aufrichtung des Gräuels der Verwüstung als endzeitliches Zeichen propagiert. Als angemessene Reaktion wird zur Flucht aufgefordert. Dies steht in Spannung zum Danielbuch, in dem der endzeitliche Krieg durchaus Zeichencharakter hat (vgl. Dan 11,44–12,1).

Diese spezifischen Inhalte des Markusevangeliums können als Reaktion auf die Erfahrungen des Jüdischen Krieges betrachtet werden. Denn gerade hier spielten die Unzerstörbarkeit des Tempels, eine endzeitliche Erwartung, die sich auf die Zeitangaben des Danielbuches stützte, und nicht zuletzt das Kampf- und Kriegsmotiv eine entscheidende Rolle. Josephus steht für eine Schriftinterpretation, in welcher das Danielbuch für seine Vorhersagen zukünftiger Ereignisse in Verbindung mit den zeitlichen Angaben hochgeschätzt wird. Aus dem Zeugnis des Josephus wird dabei deutlich, dass nicht nur er diese Sicht vertritt. Aus dem Hinweis, dass die von Daniel „verfassten Schriften [...] noch heute bei uns gelesen [werden]“ (Ant X,11§267), lässt sich eine außerordentliche Hochschätzung des Danielbuch im 1. Jh. ableiten. Darüber hinaus war der Jüdische Krieg auch durch eschatologische bzw. apokalyptische

Vorstellungen bestimmt. Aus der Darstellung des Jüdischen Krieges durch Josephus wird deutlich, dass leitende Motive dabei die Bewahrung des Tempels durch Gott, der Untergang des römischen Reiches und die Errettung des Volkes zur Zeit der größten Not waren (vgl. bell V 458f.). Die religiöse Dimension des Jüdischen Krieges bestätigen auch die archäologischen Funde und ferner das Zeugnis des Dio Cassius (Dio Cassius 66,6). Für Josephus spielte während des Aufstandes ein fehlgedeuteter Prophetenspruch, den er in den heiligen Schriften verortet, eine wesentliche Rolle (bell VI 312f.). Dieser wird von ihm allerdings nicht identifiziert. Ob er dabei eine Weissagung aus dem Danielbuch im Blick hat, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, legt sich m. E. aber nahe.

Von besonderer Bedeutung ist die Einsicht, dass wesentliche Motive der Aufständischen mit Aussagen des Danielbuches übereinstimmen. Die Indizien sprechen m. E. dafür, dass das Danielbuch im jüdischen Krieg eine wesentliche Rolle spielte. Es legt sich die These nahe, dass der Aufstand trotz der offensichtlichen Überlegenheit der Römer – vor allem im fortgeschrittenen Verlauf – auch durch eine Interpretation des Danielbuches ideologisch angeheizt wurde, die den Anbruch der Äonenwende in dieser Zeit ankündigte. Dabei spielten die Zeitangaben des Danielbuches scheinbar eine wesentliche Rolle. Eine Fehldeutung, die in eine traumatische Katastrophe führte.

Auch wenn man davon ausgeht, dass Christen nur indirekt am Jüdischen Krieg beteiligt gewesen sind, hat dessen Ausgang dennoch zur theologischen Reaktion herausgefordert. Diese Betroffenheit bildet den kommunikativen Rahmen des Markusevangeliums. Dies wird in der spezifischen Rezeption des Danielbuches deutlich, was sich vor allem in der Bedeutung eines endzeitlichen Krieges, der Auseinandersetzung mit den vorhergesagten Zeiten und der Bedeutung des Tempels widerspiegelt. Ein wesentliches Element des Markusevangeliums ist damit die Auseinandersetzung mit dem Danielbuch, die sich historisch plausibel nach der Zerstörung des Tempels im Jüdischen Krieg einordnen lässt.



# Literaturverzeichnis

- ADAMCZEWSKI, B.: Q or not Q. The so called triple, double and single Traditions in the Synoptic Gospels. Frankfurt am Main u.a. 2010.
- ÅDNA, J.: Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung. Tübingen, 2000.
- ÅDNA, J.: Jesus and the Temple. In: HOLMEN, T./PORTER, S.E. (Hg.): Handbook for the Study of the Historical Jesus. Volume 3. The Historical Jesus. Leiden/Boston, 2011. 2635–2675.
- AKLIER, S.: Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus. Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung. Tübingen, 2001.
- ALAND, B./ALAND, K./KARAVIDOPOULOS, J./MARTINI, C.M./METZGER, B.M. (Hg.): Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. Begründet von Eberhard und Erwin Nestle.<sup>28</sup> Stuttgart, 2012.
- ALBRECHT v., M. (Hg.): Ovid: Metamorphosen. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Michael von Albrecht. Stuttgart, 1994.
- ALEXANDER, P.S.: The Rabbis and Messianism; BOCKMUEHL, M./PAGET, J.C. (Hg.): Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity. London, 2009. S. 227–244.
- ALLISON, D.C. (JR.): Constructing Jesus. Memory, Imagination, and History. Grand Rapids, 2010.
- ANGEL, J.L.: Enoch, Jesus, and Priestly Tradition. In: STUCKENBRUCK, L.T./BOCCACCINI, G. (Hg.): Enoch and the Synoptic Gospels. Reminiscences, Allusions, Intertextuality. Atlanta, 2016. 285–316.
- ASLAN, R.: Zelot. Jesus von Nazaret und seine Zeit. Hamburg, 2016.
- ASSIS, E.: Moses, Elijah and the messianic hope. A New Reading of Malachi 3,22–24. In: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (123.2011,2), 207–220.
- AVEMARIE, F.: Lebenshingabe und heilschaffender Tod in der rabbinischen Literatur. In: FREY, J./SCHÖTER, J. (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament.<sup>2</sup> Tübingen, 2012.
- BAARLINK, H.: Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten? Implizite und explizite Christologie im Markusevangelium 92. In: DERS. (Hg.): Verkündigtes Heil. Studien zu den Synoptischen Evangelien. Tübingen, 2004.

- BACHTIN, M.M.: Das Wort im Roman. In: DERS.: Die Ästhetik des Wortes. Herausgegeben und eingeleitet von Rainer Grübel. Aus dem Russischen übersetzt von Rainer Grübel und Sabine Reese. Frankfurt a.M., 1979. 154–300.
- BACHTIN, M.M.: Die Ästhetik des Wortes. Herausgegeben und eingeleitet von Rainer Grübel. Aus dem Russischen übersetzt von Rainer Grübel und Sabine Reese. Frankfurt a.M., 1979.
- BACHTIN, M.M.: Probleme der Poetik Dostojewskijs. Übersetzt von Adelheid Schramm. München, 1971.
- BACHTIN, M.M.: Zur Methodologie der Literaturwissenschaft. In: DERS.: Die Ästhetik des Wortes. Hrsg. v. Grübel, R. Frankfurt a.M., 1979. 349–357.
- BACK, S.-O.: Jesus and the Sabbath. In: HOLMEN, T./PORTER, S.E. (Hg.): Handbook for the Study of the Historical Jesus. Volume 3. The Historical Jesus. Leiden/Boston, 2011. 2597–2633.
- Bahman Yasht. Translated by E.W.West. (Extracted from Pahlvi Texts, vol. 1, pp. 189–235). CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012.
- BALZ, H. /SCHNEIDER, G. (Hg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd II. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1981.
- BALZ, H. U.A. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. III. Anselm von Laon – Aristoteles/AristotelismuBerlin/New York, 1978.
- BÄR, M./HERMANN, M.-L./SÖDING, T. (Hg.): König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie. Festschrift für Claus-Peter März zum 65. Geburtstag. Würzburg, 2012.
- BARRETT, A.A.: Caligula. The Corruption of Power. London, 1989.
- BAUCKHAM, R.: Jesus and the Eyewitnesses. The Gospel as eyewitness Testimony. Grand Rapids, Mich./Cambridge 2006.
- BAUER, D.: Endlich einer „wie ein Mensch“. In: Bibel heute 35 (1999). 76–77.
- BAUER, W.: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. 6., völlig neu bearbeitete Auflage von Kurt und Barbara Aland. Berlin/New York, 1988.
- BAUTCH, K.C.: Heavenly Beings in the Enoch Traditions and Synoptic Gospels. In: STUCKENBRUCK, L.T./BOCCACCINI, G. (Hg.): Enoch and the Synoptic Gospels. Reminiscences, Allusions, Intertextuality. Atlanta, 2016. 105–127.
- BEASLEY-MURRAY, G.R.: Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13, with Special Reference to the Apocalypse Theory, London, 1954.
- BEASLEY-MURRAY, G.R.: Second Thoughts on the Composition of Mark 13; in NTS 29 (1983), 414–420.



- BEGG, T./SPILSBURY, P.: Flavius Josephus. Translation and commentary. 5, Judean antiquities, books 8–10. Ed. by Steve Mason. Leiden, 2005.
- BECKER, E.-M. (Hg.): Die antike Historiographie und die Anfänge christlicher Geschichtsschreibung. Berlin (u.a.), 2005.
- BECKER, E.-M./ENGBERG-PEDERSEN, T./MÜLLER, M. (Hg.): Mark and Paul. Comparative Essays Part II. For and against Pauline Influence on Mark. Berlin/Boston, 2014.
- BECKER, E.-M./RUNESSON, A. (Hg.): Mark and Matthew I. Comparative Readings - Understanding the Earliest Gospels in Their First Century Settings. Tübingen, 2011.
- BECKER, E.-M.: Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie. Tübingen, 2006.
- BECKER, E.-M.: Dating Mark and Matthew. In: BECKER E.-M./RUNESSON, A.(Hg.): Mark and Matthew I. Comparative Readings: Understanding the Earliest Gospels in their First-Century Settings.Tübingen, 2011. 123–143.
- BECKER, E.-M.: Der jüdisch-römische Krieg und das Markusevangelium. In: DIES. (Hg.): Die antike Historiographie und die Anfänge christlicher Geschichtsschreibung. Berlin (u.a.), 2005.
- BECKER, E.-M.: Mark 13 revisited. In: BECKER, M. /ÖHLER, M. (Hg.): Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie. Tübingen, 2006. 95–124.
- BEDENBENDER, A.: Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg. Leipzig, 2013.
- BERGER, K.: Formen und Gattungen im Neuen Testament. Tübingen, 2004.
- BERLEJUNG, A./FREVEL, CHR.: Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT).<sup>4</sup> Darmstadt, 2015.
- BERLIN, A.M./OVERMAN, J.A. (Hg.): The First Jewish Revolt. Archaeology, History, and Ideology. London/New York, 2011.
- BERNDT, F./TONGER-ERK, L.: Intertextualität. Eine Einführung. Berlin, 2013.
- BERNETT, M.: Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern. Untersuchungen zur politischen und religiösen Geschichte Judäas von 30 v. bis 66 n.Chr. Tübingen, 2007.
- BEST, E.: Mark: The Gospel as Story (Studies of the New Testament and its world). Edinburgh, 1983.
- BETZ, O.: Jesus und das Danielbuch. Die Menschensohnworte Jesu und die Zukunftserwartung des Paulus (Daniel 7,13–14) (ANTJ 6). 1985.

- BEYER, K.: Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Aramäische Einleitung/Text/Übersetzung/Deutung/Grammatik/Wörterbuch/Deutsch-aramäische Wortliste/Register. Göttingen, 1984.
- BEYER, K.: Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Aramäische Einleitung/Text/Übersetzung/Deutung/Grammatik/Wörterbuch/Deutsch-aramäische Wortliste/Register. Bd 2. Göttingen, 2004.
- BEYER, K.: Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Aramäische Einleitung/Text/Übersetzung/Deutung/Grammatik/Wörterbuch/Deutsch-aramäische Wortliste/Register. Ergänzungsband. Göttingen, 1994.
- BEYERLE, S.: „Der mit den Wolken des Himmels kommt“. Untersuchungen zum Traditionsgefüge „Menschensohn“. In: SÄNGER, D. (Hg.): Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität. (2004). 1–52.
- BEYERLE, S.: „Der mit den Wolken des Himmels kommt“. Untersuchungen zum Traditionsgefüge „Menschensohn“. In: SÄNGER, D. (Hg.): Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität. Neukirchen-Vluyn, 2004.
- BICKERMAN, E.: The God of the Maccabees. Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt. In: TROPPEL, A. (Hg.): Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English including The God of the Maccabees. Bd. 2. Leiden/Boston, 2007. 1025–1149.
- BLACK, M.: An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Oxford, 1954.
- BLACK, M.: Die Apostese Israels: eine neue Interpretation des danielischen „Menschensohn“. In: PESCH, R./SCHNACKENBURG, R. (Hg.): Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle. Freiburg im Breisgau, 1975. 92–99.
- BLOK, H./STEINER, M.: Jerusalem. Ausgrabungen in der Heiligen Stadt. Herausgegeben von Rainer Riesner. Giessen/Basel, 1996.
- BOCCACCINI, G.: Forgiveness of Sins: An Enochic Problem, a Synoptic Answer. In: STUCKENBRUCK, L.T./BOCCACCINI, G. (Hg.): Enoch and the Synoptic Gospels. Reminiscences, Allusions, Intertextuality. Atlanta, 2016. 153–167.
- BÖCHER, O.: Art. Antichrist II. Neues Testament. In: BALZ, H.R. u.a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. III. Anselm von Laon – Aristoteles/Aristotelismus. Berlin/New York, 1978. 21–24

- BÖCHER, O.: Engel IV. Neues Testament. In: BALZ, H.R. u.a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. IX. Dionysius Exiguus – Episkopalismus. Berlin/New York, 1982. 596–599.
- BOCK, D.L.: Key Events in the life of the Historical Jesus. Tübingen, 2009.
- BOCKMUEHL, M./PAGET, J.C. (Hg.): Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity. London, 2009.
- BOCKMUEHL, M.: Resistance and Redemption in the Jesus Tradition; BOCKMUEHL, M./PAGET, J.C. (Hg.): Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity. London, 2009. S. 65–77.
- BOCKMUEHL, M.N.A.: Revelation and Mystery. Tübingen, 1990.
- BOHRMANN, M.: Flavius Josephus. The Zealots and Yavne. Towards a Rereading of The War of the Jews. Bern/Berlin/Frankfurt a.M./New York/Paris/Wien, 1994.
- BORSE, U.: Art. *ναός*. In: BALZ, H./SCHNEIDER, G.(Hg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd II. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1981. Sp. 1122–1126.
- BÖTTTRICH, CHR.: Apokalyptik – Literatur der Krise. In: Jahrbuch der Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft (Bd. 9). Jahrbuch 2002, 101–118.
- BÖTTTRICH, CHR.: Konturen des „Menschensohnes“ in äthHen 37–71. In: SÄNGER, D. (Hg.): Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität. Neukirchen-Vluyn, 2004. 53–90 .
- BOUSSET, W.: Der Antichrist. In der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse. Göttingen, 1895.
- BOUSSET, W.: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. Tübingen, 1966.
- BOVON, F.: Das Evangelium nach Lukas. III/4 (Lk 19,28 – 24,53). Neukirchen-Vluyn, 2009.
- BRACHT, K./DU TOIT, D.(Hg.): Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Berlin/New York, 2007.
- BRANDENBURGER, E.: Markus 13 und die Apokalyptik, Göttingen, 1984.
- BRANDON, S.G.F.: The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A study of the effects of the Jewish overthrow of A.D. 70 on Christianity. London, 1951.
- BREYTENBACH, C./PAULSEN, H. (Hg.): Anfänge der Christologie. Festschrift für Ferdinand Hahn zum 65. Geburtstag. Göttingen, 1991.

- BREYTENBACH, C.: „Christus litt euretwegen“. Zur Rezeption von Jes 53 im 1. Petrusbrief. In: FREY, J./SCHÖTER, J. (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament.<sup>2</sup> Tübingen, 2012.
- BREYTENBACH, C.: From Mark's Son of God to Jesus of Nazareth - un cul-de-sac? In: VAN DER WATT, J. (Hg.): The Quest for the Real Jesus. Radboud Prestige Lectures by Prof. Dr. Michael Wolter. Leiden/Bosten, 2013. 19–56.
- BREYTENBACH, C.: Grundzüge markinischer Gottessohn-Christologie. In: DERS./PAULSEN, H. (Hg.): Anfänge der Christologie. Festschrift für Ferdinand Hahn zum 65. Geburtstag. Göttingen, 1991. 169–184.
- BREYTENBACH, C.: Grundzüge. In: ders./PAULSEN, H. (Hg.): Anfänge der Christologie. Göttingen, 1991. 169–184.)
- BROICH, U./PFISTER, M. (Hg.): Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Tübingen, 1985.
- BROICH, U.: Formen der Markierung von Intertextualität. In: DERS./PFISTER, M. (Hg.): Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Tübingen, 1985.
- BÜCHSEL, F.: Art. λύω. In: KITTEL, G. (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT). Bd. IV. Stuttgart, 1942. 329–359.
- BULTMANN, R.: Die Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von Gerd Theißen.<sup>10</sup> Göttingen, 1995.
- BULTMANN, R.: ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann (1964). In: KOCH, K./SCHMIDT, M.J. (Hg.): Apokalyptik. Darmstadt, 1982. 370–376.
- BULTMANN, R.: Theologie des Neuen Testaments. Tübingen, 1984.
- BUNDY, W.: Jesus and the first three Gospels. An Introduction to the Synoptic Tradition, Cambridge Mass., 1955.
- BURGESS, A.: ABBA ABBA. London 1987.
- BURKITT, F.C.: Jüdische und christliche Apokalyptik (1914). In: KOCH, K./SCHMIDT, M.J. (Hg.): Apokalyptik. Darmstadt, 1982. 146–172.
- BUSCH, F.: Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie. Markus 13 neu untersucht. Gütersloh, 1938.
- CANCIK, H. (Hg.): Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchung zum zweiten Evangelium. Tübingen, 1984.
- CARAGOUNIS, C.C.: The Son of Man. Vision and Interpretation. Tübingen, 1986.
- CASEY, M.: Jesus of Nazareth. An independent historian's account of his life and teaching. London, 2010.

- CASEY, M.: The Solution to the “Son of Man” Problem. London/New York, 2009.
- CHARLES, R.H.: Prophetie und Apokalyptik (1914). In: KOCH, K./SCHMIDT, M.J. (Hg.): Apokalyptik. Darmstadt, 1982. 173–192.
- CHARLESWORTH, S.D.: The Gospel Manuscript Tradition. In: HARDING, M./NOBBS, A. (Hg.): The Content and Setting of the Gospel Tradition. Grand Rapids, Michigan, 2010. S.28–61.
- CHILTON, B.D.: The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes. Edinburgh, 1987.
- CLAUSS, M.: Ein neuer Gott für die alte Welt. Die Geschichte des frühen Christentums. Berlin, 2015.
- CLEMENTZ, H.: Flavius Josphus Jüdische Altertümer.<sup>3</sup> Wiesbaden, 2011.
- COHN, L./HEINEMANN, I. U.A. (Hg.): Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung. Bd VII. Berlin, 1964.
- COLLINS, A.Y.: Mark. A Commentary. Minneapolis, 2007.
- COLLINS, A.Y.: The Beginning of the Gospel. Probing of Mark in Context. Augsburg, 2001.
- COLLINS, J.J.: Daniel. A Commentary on the Book of Daniel. Minneapolis, 1993.
- COLLINS, J.J.: The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls.<sup>2</sup> Michigan/Cambridge (U.K.), 2010.
- CONZELMANN, H.: Geschichte und Eschatologie nach Mc 13. In: ZNW 50 (1959) 210–221.
- CRÜSEMANN, : Elija und das Neue Testament. Zu einem angemessenen christlichen Umgang mit einem alttestamentlichen Propheten. In: Bibel und Kirche (66.2011,1). 30–35.
- CULLER, J.: Presupposition and Intertextuality. In: Modern Language Notes 91/6, 1380–1382.
- DANKER, F.W.: A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature.<sup>3</sup> Chicago, 2000.
- DEISSLER, A.: Der „Menschensohn“ und „das Volk der Heiligen des Höchsten“ in Dan 7. In: PESCH, R./SCHNACKENBURG, R. (Hg.): Jesus und der Menschensohn. Freiburg/Basel/Wien, 1975. 81–91.
- DELGADO, M./LEPPIN, V. (Hg.): Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge. Stuttgart, 2011.
- DERRENBACHER, R.A.: Ancient Compositional Practices and the Synoptic Problem. Leuven, 2005.

- DEXINGER, F.: Das Buch Daniel und seine Probleme. Stuttgart, 1969.
- DOBSCHÜTZ, VON E.: Die Thessalonicher-Briefe. Göttingen, 1974.
- DORMEYER, D.: Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener. Stuttgart, 1999.
- DORMEYER, D.: Das Markusevangelium. Darmstadt, 2005.
- DORMEYER, D.: Seid wachsam (Vom spät heimkehrenden Hausherrn) – Mk 13,30–33.34–37. In: ZIMMERMANN, R. (Hg): Kompendium der Gleichnisse Jesu. Gütersloh, 2007. 374–382.
- DORMEYER, D.: Wir sind schon wer. Vom grünenden Feigenbaum – Mk 13,28f. In: ZIMMERMANN, R. (Hg): Kompendium der Gleichnisse Jesu. Gütersloh, 2007. 367–373
- DOYLE, Sir A. C.: A Study in Scarlet. In: The Penguin Complete Sherlock Holmes, Harmondsworth, 1981. 15–86.
- DRAWNEL, H.: 1Enoch 6–11 Interpreted in the Light of Mesopotamian Incantation Literature. In: STUCKENBRUCK, L.T./BOCCACCINI, G. (Hg): Enoch and the Synoptic Gospels. Reminiscences, Allusions, Intertextuality. Atlanta, 2016. 245–284.
- DRONSCH, K.: Vom Fruchtbringen (Sämann mit Deutung). Mk 4,3–9.(10–12.)13–20 (Mt 13,3–9.18–23/Lk 8,5–8.11–15/EvThom 9/Agr 220). In: ZIMMERMANN, R. (Hg): Kompendium der Gleichnisse Jesu. Gütersloh, 2007. 297–311.
- DSCHULNIGG, P.: Das Markusevangelium. Stuttgart, 2007.
- DSCHULNIGG, P.: Sprache, Redaktion und Intention des Markusevangelium. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markus-Evangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik. Stuttgart, 1984.
- DSCHULNIGG, P.: Die Zerstörung des Tempels in den syn. Evangelien. In: LAUER, S./ERNST, H (Hg): Tempelkult und Tempelzerstörung (70.n.Chr.). Festschrift für Clemens Thoma. Bern, 1995.
- DU TOIT, D.S.: Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen. Neukirchen-Vluyn, 2006.
- DU TOIT, D.S.: Die Danielrezeption in Markus 13. In: BRACHT, K./DU TOIT, D.(Hg): Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst. Berlin, 2007. 55–76.
- EBNER, M./HEININGER, B.: Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis.2 Paderborn, 2007.

- EDWARDS, J.R.: *The Hebrew Gospel and the Development of the Synoptic Tradition*. Michigan (u.a.), 2009.
- EIBISCH, C. (Hg.): *Eusebius von Cäsarea. Kirchengeschichte*. Übers. August Cloß 1839. Norderstedt, 2017.
- ENGEL, H. (SJ) /NEEF, H.-D.: *Das Buch Daniel*. In: KARRER, M./KRAUS, W. (Hg.): *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart, 2009. 1423–1462.
- ENNULAT, A.: *Die „Minor Agreements“*. Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problem. Tübingen, 1994.
- ERLEMANN, K.: *Die eschatologisch-kritische Funktion der synoptischen Parabeln*. In: ZIMMERMANN, R. (Hg.): *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*. Tübingen, 2008. 281–288.
- ERNST, J.: *Das Evangelium nach Markus*. Regensburg, 1981.
- ETTL, C.: *In weiter Ferne so nah. Apokalyptik und Naherwartung*. In: *Bibel heute* 35 (1999). 82–84.
- EZQUERRA, A.A.: *Intertextualität bei Horaz*. In: HASSLER, G. (Hg.): *Texte im Text. Untersuchungen zur Intertextualität und ihrer sprachlichen Formen*. Münster, 1997. 59–112.
- FANDER, M.: *„Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“*. (Mk 15,34). (Kriegs-)Traumatisierung als Thema des Marksevangelioms. In: MOLTSMANN-WENDEL, E./ KIRCHHOFF, R. (Hg.): *Christologie im Lebensbezug*. Göttingen, 2005. 116–156.
- FOAKES, J./LAKE, K.: *Apokalyptisches Denken und Schrifttum (1920)*. In: KOCH, K./SCHMIDT, M.J. (Hg.): *Apokalyptik*. Darmstadt, 1982. 193–203.
- FRANCE, R.T.: *The Gospel of Matthew*. Michigan/Cambridge, 2007.
- FRANK, K.: *Nekrolog*. In: WALLMANN, J.P. (Hg.): *Von den Nachgeborenen. Dichtungen auf Bertolt Brecht*. Zürich, 1970. 28.
- FRENSCHKOWSKI, M.: *Art. Nero*. In: SCHÖLLGEN, G./BRAKMANN, H. u.a. (Hg.): *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*. Bd. XXV. Stuttgart, 2013. Sp. 839–879.
- FRENSCHKOWSKI, M.: *Nero Redivivus as a Subject of Early Christian Arcane Teaching*. In: LABAHN, M./LEHTIPUU, O. (Hg.): *People under Power. Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*. Amsterdam, 2015. 229–248.
- FRENSCHKOWSKI, M.: *Offenbarung und Epiphanie. Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühem Christentum*. Bd. 2. Tübingen, 1997.

- FRENSCHKOWSKI, M.: Offenbarung und Epiphanie. Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens. Bd. 1. Tübingen, 1995.
- FREY, J./HERZER, J./JANSSEN, M. U.A. (Hg.): Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen. Tübingen, 2009.
- FREY, J./SCHÖTER, J. (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament.<sup>2</sup> Tübingen, 2012.
- FREYNE, S.: Jesus, a Jewish Galilean. A new reading of the Jesus-Story. London (u.a.), 2004.
- FREYNE, S.: The Herodian Period; BOCKMUEHL, M./PAGET, J.C. (Hg.): Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity. London, 2009. S. 29–43.
- FREYNE, S.: The Revolt from a Regional Perspective. In: BERLIN, A.M./OVERMAN, J.A. (Hg.): The First Jewish Revolt. Archaeology, History, and Ideology. London/New York, 2011. 43–56.
- FRIEDRICH, G. (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT) Bd. V. Stuttgart, 1954.
- FRIEDRICH, G.: Art. εὐαγγέλιον. In: KITTEL, G. (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT). Bd. II. Stuttgart, 1935. 705–735.
- FRITZEN, W.: Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen. Stuttgart, 2008.
- Gäbel, G.: Mehr Hoffnung wagen (Vom Senfkorn). Mk 4,30–32 (Q13,18f./Mt 13,31./Lk 13,18f./EvThom 20); in: ZIMMERMANN, R. (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu. Gütersloh, 2007. S. 327–336.
- GANE, R.E.: The Gospel According to Moses and Elijah. In: Andrews University Seminary Studies (48-2010,1). 7–15.
- GEIST, H.: Menschensohn und Gemeinde. Eine redaktionskritische Untersuchung zur Menschensohnprädikation im Matthäusevangelium. Würzburg, 1986.
- GENETTE, G.: Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe. Frankfurt a.M., 1993.
- GERBER, CHR.: Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift Contra Apionem. Leiden/New York/Köln, 1997.
- GERBER, M.: Barry Trotter and the Unauthorized Parody. New York, 2002.
- GERNHARDT, R.: Wörtersee. Frankfurt a.M., 1984.
- GERSCHMANN, K.-H.: Gegen Flaccus. In: COHN, L./HEINEMANN, I. U.A. (Hg.): Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung. Bd VII. Berlin, 1964. 122–165.



- GERZ, J. CHR. (Hg): Grundinformation Altes Testament. Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments.<sup>4</sup> Stuttgart, 2010.
- GESE, H.: Zur biblischen Theologie: alttestamentliche Vorträge. Tübingen, 1989.
- GESENIUS, W.: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.<sup>18</sup> Berlin/Heidelberg, 2013.
- GIEBEL, M. (Hg): C. Suetonius Tranquillus. Nero. Lateinisch/Deutsch. Stuttgart, 2001.
- GLATZER, N.N.: Geschichte der talmudischen Zeit, Bücherei des Schocken-Verlags 81/82. Berlin, 1937.
- GLOER, W.H.: 1 & 2 Timothy - Titus. Macon (Georgia), 2010.
- GNILKA, J.: Das Elend vor dem Menschensohn (Mk 2,1–12). In: PESCH, R./SCHNACKENBURG, R. (Hg.): Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle. Freiburg im Breisgau, 1975. 196–209.
- GNILKA, J.: Das Elend vor dem Menschensohn (Mk 2,1–12). In: PESCH, R./SCHNACKENBURG, R. (Hg.): Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle. Freiburg im Breisgau, 1975. 196–209.
- GNILKA, J.: Das Evangelium nach MarkuNeukirchen-Vluyn, 2010.
- GOODMAN, M.: Messianism and Politics in the Land of Israel, 66–135 C.E.; BOCKMUEHL, M./PAGET, J.C. (Hg.): Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity. London, 2009. S. 149–157.
- GRABBE, L.L.: “Son of Man”: Its Origin and Meaning in Second Temple Judaism. In: STUCKENBRUCK, L.T./BOCCACCINI, G. (Hg.): Enoch and the Synoptic Gospels. Reminiscences, Allusions, Intertextuality. Atlanta, 2016. 169–197.
- GRÄSSER, E.: Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte. Berlin/New York, 1977.
- GREEN, J.B.: The Gospel of Luke. Michigan/Cambridge, 1997.
- GRIMM, W.: Dier Verkündigung Jesu und Deuterocesaja. Frankfurt am Main, 1981.
- GRIVEL, CH.: Thèses préparatoires sur les intertextes. In: Lachmann, R. (Hg.): Dialogizität. München 1982. 237–248.
- GRÖZINGER, K.E.: Engel III. Judentum. In: BALZ, H.R. u.a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. IX. Dionysius Exiguus – Episkopalismus. Berlin/New York, 1982. 586–596.
- GRUNDMANN, W.: Art: δόκιμος. In: KITTEL, G. (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT) Bd. II. Stuttgart, 1935. 258–264.

- GRUNDMANN, W.: Das Evangelium nach Markus. Berlin, 1977.
- GURTNER, D.M.: The Revelatory Experiences of Enoch and Jesus: A Comparison between the Book of the Watchers and the Synoptic Tradition. In: STUCKENBRUCK, L.T./BOCCACCINI, G. (Hg.): Enoch and the Synoptic Gospels. Reminiscences, Allusions, Intertextuality. Atlanta, 2016. 31–43.
- GUTTENBERGER, G.: Die Gottesvorstellung im Markusevangelium. Berlin (u.a.), 2004.
- HAENCHEN, E.: Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen. Berlin, 1968.
- HAHN, F. (Hg.): Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markuskforschung. Stuttgart, 1985.
- HAHN, F.: Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum.<sup>5</sup> Göttingen, 1995.
- HAHN, F.: Die Rede von der Parusie des Menschensohnes Markus 13. In: PESCH, R./SCHNACKENBURG, R. (Hg.): Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle. Freiburg im Breisgau, 1975. 240–266;
- HAHN, F.: Die Rede von der Parusie des Menschensohnes Markus 13. In: PESCH, R./SCHNACKENBURG, R. (Hg.): Jesus und der Menschensohn. Freiburg/Basel/Wien, 1975.
- HAMPEL, V.: Menschensohn und Historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu. Neukirchen-Vluyn, 1990.
- HANNAH, D.D.: The Elect Son of Man of the Parables of Enoch. In: HURTADO/OWEN (Hg.): Who is this Son of Man? The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the historical Jesus. London (u.a.), 2011. 130–158.
- HARDER, G.: Das eschatologische Geschichtsbild der sogenannten Kleinen Apokalypse Markus 13. In: SCHMIDT, M. (Hg.): Theologia Viatorum IV. Beiträge zur Eschatologie. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin 1952. Berlin, 1953. 71–107.
- HARDING, M./NOBBS, A. (Hg.): The Content and Setting of the Gospel Tradition. Grand Rapids, Michigan, 2010.
- HARDY, TH.: Jude the Obscure. Harmondsworth, 1985.
- HARTMAN, S.S.: Art. Antichrist I. Religionsgeschichtlich. In: BALZ, H.R. u.a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. III. Anselm von Laon – Aristoteles/Aristotelismus. Berlin/New York, 1978. 20f.
- HASSLER, G. (Hg.): Texte im Text. Untersuchungen zur Intertextualität und ihrer sprachlichen Formen. Münster, 1997.

- HASSLER, G.: Texte im Texte: Überlegungen zu einem textlinguistischen Problem. In: DER. (Hg.): Texte im Text. Untersuchungen zur Intertextualität und ihrer sprachlichen Formen. Münster, 1997. 11–58.
- HAYS, B. R.: Echoes of Scripture in the Gospels. Texas, 2016.
- HAYS, B. R.: Echoes of Scripture in the Letters of Paul. New Haven/London, 1989.
- HAYS, B. R.: Reading Backwards. Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness. London, 2015.
- HEIL, CHR.: Evangelium als Gattung. Erzähl- und Spruchevangelium. In: SCHMELLER, Th. (Hg.): Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt. Göttingen, 2009. 63–94.
- HELBIG, J.: Intertextualität und Markierung. Untersuchungen zur Systematik und Funktion der Signalisierung von Intertextualität. Heidelberg, 1996.
- HELLHOLM, D. (Hg.): Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12–17, 1979. Tübingen, 1983.
- HEMPEL, J.: Politische Absicht und politische Wirkung im biblischen Schrifttum. Leipzig, 1938.
- HENGEL, M./SCHWEMER, A.M.: Jesus und das Judentum. Tübingen, 2007.
- HENGEL, M.: „Setze dich zu meiner Rechten!“. In: DERS.: Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV. Tübingen, 2006. 281–367.
- HENGEL, M.: „Schriftauslegung“ und „Schriftwerdung“ in der Zeit des Zweiten Tempels. In: DER/LÖHR, H. (Hg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum. Tübingen, 1994. 1–71.
- HENGEL, M.: Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung. Tübingen, 2008.
- HENGEL, M.: Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr. Tübingen, 2011.
- HENGEL, M.: Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums. In: CANCIK, H. (Hg.): Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchung zum zweiten Evangelium. Tübingen, 1984. 1–46.
- HENGEL, M.: Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit. In: DERS./SCHWEMER, A.M.: Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Tübingen, 2001. 81–131.
- HENGEL, M.: Jesus der Messias Israels. In: DERS./SCHWEMER, A.M.: Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Tübingen, 2001. 1–80.

- HENGEL, M.: Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV. Tübingen, 2006.
- HENGEL, M./SCHWEMER, A.M.: Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Tübingen, 2001.
- HERRMANN, A.: Versuchung im Markusevangelium. Eine biblisch-hermeneutische Studie. Stuttgart, 2011.
- HERRMANN, F.: Strategien der Todesdarstellung in der Markuspassion. Ein literaturgeschichtlicher Vergleich. Göttingen, 2010.
- HIEKE, TH.: Apokalyptik (A.)/Apokalypse. In: BERLEJUNG, A./FREVEL, CHR.: Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT).<sup>4</sup> Darmstadt, 2015. 97–99.
- HÖFFKEN, P.: Josephus Flavius und das prophetische Erbe Israels. Berlin, 2006.
- HOFFMANN, P. (Hg.): Orientierung an Jesu. Zur Theologie der Synoptiker. Freiburg/Basel/Wien, 1973.
- HOFFMANNSTHAL, VON H.: Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Gedichte. Dramen I (1891–1898). Herausgegeben von SCHOELLER, B. Frankfurt a.M., 1979.
- HOFIUS, O.: Kennt der Targum zu Jes 53 einen sündenvergebenden Messias? In: Freundesgabe für Peter Stuhlmacher zum 50. Geburtstag. Tübingen, 1989; 215–254.
- HOLMEN, T./PORTER, S.E. (Hg.): Handbook for the Study of the Historical Jesus. Volume 3. The Historical Jesus. Leiden/Boston, 2011.
- HÖLSCHER, G.: Der Ursprung der Apokalypse Mrk 13. In: ThBl 12 (1933) S.193–202.
- HORBURY, W.: Jewish Messianism and the Cult of Christ. London, 1998.
- HORSLEY, R.A.: Power Vacuum and Power Struggle in 66–7 C.E. In: BERLIN, A.M./OVERMAN, J.A. (ed.): The First Jewish Revolt. Archaeology, History, and Ideology. London/New York, 2011. 87–109.
- HOSSFELD, F.-L./ZENGER, E.: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Die Psalmen III. Psalm 101–150. Würzburg, 2012.
- HOSSFELD, F.-L./ZENGER, E.: Psalmen 101–150 (HThKzAT). Freiburg/Basel/Wien, 2008.
- HURTADO, L.W. /OWEN, P.L. (Hg.): Who is this Son of Man? The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the historical Jesus. London (u.a.), 2011.
- IRRGANG, N.: „Judentum“ im Markusevangelium und in den Paulusbriefen. Begriffe, Konzepte und Narrationen. In: WISCHMEYER, O./SIM, D.S./ELMER,

- I.J. (Hg.): Paul and Mark. Comparative Essays Part I. Two Authors at the Beginnings of Christianity. Berlin/Boston, 2014. 103–156.
- IVERSON, K.R. (Hg.): Mark as Story. Atlanta, 2011.
- JACKSON, F.J.F. / LAKE, K.: Apokalyptisches Denken und Schrifttum. In: KOCH, K. / SCHMIDT, J.M. (Hg.): Apokalyptik. Darmstadt, 1982. 193–203.
- JANOWSKI, B.: Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu. In: FREY, J. / SCHÖTER, J. (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament.<sup>2</sup> Tübingen, 2012.
- JAROS, K.: Das Neue Testament und seine Autoren. Eine Einführung. Köln/Weimar/Wien, 2008.
- JAROS, K.: Die synoptische Tradition. Die literarischen Beziehungen der drei ersten Evangelien und ihre Quellen. Köln/Weimar/Wien, 2010.
- JENKS, G.C.: The Origins and Early Development of the Antichrist Myth. Berlin/New York, 1991.
- JEREMIAS, J.: Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien. In: ZNW (58) 1967. 159–172.
- JEREMIAS, J.: Die Gleichnisse Jesu. Berlin, 1972.
- JEREMIAS, J.: Eckstein – Schlussstein. In: ZNW (36) 1937. 154–157.
- JEREMIAS, J.: Menschensohn-Logion. In: ZNW (58) 1967, 159–172.
- JEREMIAS, J.: Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu. Gütersloh, 1973.
- JEREMIAS, J.: Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat. In: ZNW (43) 1950/51. 145–150
- JEREMIAS, J.: Art.  $\text{Μωυσης}$ . In: KITTEL, G. (Hg.): ThWNT IV. Stuttgart, 1942. 852–878.
- KARRER, M. / KRAUS, W. (Hg.): Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart, 2009.
- KARRER, M. / KRAUS, W. (Hg.): Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Band II. Psalmen bis Daniel. Stuttgart, 2011.
- KARRER, M.: Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels. Göttingen, 1990.
- KARRER, M.: Jesus Christus im Neuen Testament. Göttingen, 1998.
- KARRER, W.: Intertextualität als Elementen- und Struktur-Reproduktion. In: BROICH, U. / PFISTER, M. (Hg.): Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Tübingen, 1985. 98–116.

- KÄSEMANN, E.: Exegetische Versuche und Besinnungen. Auswahl. Göttingen, 1986.
- KEARNS, R.: Die Entchristologisierung des Menschensohnes. Die Übertragung des Traditionsgefüges um den Menschensohn auf Jesus. Tübingen, 1988.
- KEEL, O.: Die Tiere und der Mensch in Daniel 7. In: KOCH, K. /DELGADO, M./MARSCH, E. (Hg): Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches. Freiburg/Stuttgart, 2003. 37–65.
- KELLNER, W.: „Auf, friß noch viel mehr ...“. In: Bibel heute 35 (1999). 73–75.
- KERTELGE, K. (Hg.): Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfragen und theologische Deutung. Freiburg, 1988.
- KERTELGE, K.: Der dienende Menschensohn (Mk 10,45). In: PESCH, R./SCHNACKENBURG, R. (Hg.): Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle. Freiburg im Breisgau, 1975. 225–239.
- KERTELGE, K.: Die Epiphanie Jesu im Evangelium (Markus). In: SCHREINER, J. u.a. (Hg.): Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments. Würzburg, 1979. 153–172.
- KERTELGE, K.: Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung. In: HOFFMANN, P. (Hg.): Orientierung an Jesu. Zur Theologie der Synoptiker. Freiburg/Basel/Wien, 1973. 205–213.
- KIEWELER, H.V.: Pella im Licht des frühen Christentum. Der archäologische Beitrag; in: Bibel und Kirche 54 (1999). S. 190–193.
- KIM, S.: „The ‚Son of Man‘“ as the Son of God. Tübingen, 1983.
- KIRAZ, G.A.: Comparative Edition of the Syriac Gospels. Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta and Harkleam Versions II. Mark. Leiden/New York/Köln, 1996.
- KITTEL, G. (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT). Bd. II. Stuttgart, 1935.
- KITTEL, G. (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT). Bd. IV. Stuttgart, 1942.
- KLAIBER, W.: Das Markusevangelium. Neukirchen-Vluyn, 2010.
- KLAUCK, H.-J.: Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusevangelium. Neukirchen-Vluyn, 1997.
- KLOPPENBORG, J.S.: The Tenants in the Vineyard. Tübingen, 2006.
- KLOSTERMANN, E.: Das Markusevangelium. Tübingen, 1950.
- KMIECIK, U.: Der Menschensohn im Markusevangelium. Würzburg, 1997.

- KOCH, K./DELGADO, M./MARSCH, E. (Hg): Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches. Freiburg/Stuttgart, 2003.
- KOCH, K./SCHMIDT, M.J. (Hg): Apokalyptik. Darmstadt, 1982.
- KOCH, K.: Auserwähltes Volk, Universalgeschichte und Reich der Ewigkeit – Das Geschichtsverhältnis des Danielbuches. In: DELGADO, M./MARSCH, E. (Hg): Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches. Freiburg/Stuttgart, 2003. 12–36.
- KOCH, K.: Daniel. 1. Teilband. Dan 1–4. Neukirchen-Vluyn, 2005.
- KOCH, K.: Das Buch Daniel. Darmstadt, 1980.
- KOCH, K.: Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53 – Targum. Ein Beitrag zu der Praxis der aramäischen Bibelübersetzung, JSJ 3 (1972). 117–148.
- KOCH, K.: Spätisraelisches Geschichtsd Denken am Beispiel des Buches Daniel (1961). In: DERS./SCHMIDT, M.J. (Hg): Apokalyptik. Darmstadt, 1982. 276–310.
- KOCH, K.: Spätisraelisch-jüdische und urchristliche Danielrezeption vor und nach der Zerstörung des zweiten Tempels. In: KRATZ, R.G./KRÜGER (Hg): Rezeption und Auslegung im Alten Testament und seinem Umfeld. Göttingen, 1997, 93–123.
- KOCH, K.: Vom prophetischen zum apokalyptischen Visionsbericht. In: HELLMHOLM, D. (Hg): Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979. Tübingen, 1983. 413–446.
- KOCH, T.: Jesus von Nazareth, der Mensch Gottes. Eine gegenwärtige Besinnung. Tübingen, 2004.
- KOHNKE, F.W.: Gesandtschaft an Caligula. In: COHN, L./HEINEMANN, I. U.A. (Hg): Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung. Bd VII. Berlin, 1964. 166–266.
- KOHOUT, P.: Flavius Josephus‘ Jüdischer Krieg. Aus dem Griechischen übersetzt. Linz, 1901.
- KOWALSKI, B.: Der Antichrist im Neuen Testament. In: DELGADO, M./LEPPIN, V. (Hg): Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge. Stuttgart, 2011. 65–99.
- KRAFT, H. (Hg): Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte. Kempten 1967.
- KRAFT, H. (Hg): Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte. Darmstadt, 1997.

- KRATZ R.G./KRÜGER, TH. (Hg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60.Geburtstags von Odil Hannes Steck. 1997. Freiburg (Schweiz)/Göttingen, 1997.*
- KRAUS, W./KARRER, M. (Hg.): *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.–27.7.2008. Tübingen, 2010.*
- KRAUS, W./KREUZER, S.: *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2012. Tübingen, 2014.*
- KRIEGER, K.-S.: *Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus. Tübingen/Basel, 1994.*
- KRISTEVA, J.: *Wort, Dialog und Roman bei Bachtin. Übersetzung von Korinman, M./Stück, H. In: IHWE, J. (Hg.): Literaturwissenschaft und Linguistik. Bd. III. Frankfurt a.M., 1972.*
- KÜCHLER, M.: *Der Antichrist in der frühjüdischen Apokalyptik. In: DELGADO, M./LEPPIN, V. (Hg.): Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge. Stuttgart, 2011. 53–64.*
- KÜMMEL, W.G.: *Das Verhalten Jesu gegenüber und das Verhalten des Menschensohns. Markus 8,38 par und Lukas 12,3f par Mattäus 10,32f. In: PESCH, R./SCHNACKENBURG, R. (Hg.): Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle. Freiburg im Breisgau, 1975. 210–224.*
- KÜMMEL, W.G.: *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu. In: DERS.: Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Marburg, 1965. 457–470.*
- KÜMMEL, W.G.: *Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Marburg, 1965.*
- KÜMMEL, W.G.: *Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu. Berlin, 1967.*
- LABAHN, M./LEHTIPUU, O. (Hg.): *People under Power. Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire. Amsterdam, 2015.*
- LACHMANN, R.: *Ebenen des Intertextualitätsbegriffs. In: STIERLE, K./WARNING, R. (Hg.): Das Gespräch. München, 1984. 133–138.*
- LAMBRECHT, J.: *Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung. Rom, 1967.*
- LAMP, I./MEURER, TH.: *„Wer vorausschreibt, hat zurückgedacht“. In: Bibel heute 35 (1999). 68–69.*
- LANCZKOWSKI, G.: *Apokalyptik/Apokalyse. I. Religionsgeschichtlich. In: BALZ, H.R. u.a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. III. Anselm von Laon – Aristoteles/Aristotelismus. Berlin/New York, 1978. 189–191.*



- LANE, W.L.: The Gospel according to Mark. The English Text with Introduction, Exposition, and Notes. Michigan/Cambridge, 2008.
- LAUER, S./H. ERNST (Hg.): Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.). Festschrift für Clemens Thoma. Bern/Berlin/Frankfurt a.M. 1995.
- LEBRAM, J.: Apokalyptik/Apokalyse. II. Altes Testament. In: BALZ, H.R. u.a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. III. Anselm von Laon – Aristoteles/Aristotelismus. Berlin/New York, 1978. S.192–202.
- LEE, A. H.L.: From Messiah to Preexistent Son. Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms. Tübingen, 2005.
- LEWIS, A.S./GIBSON, M.D.: The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels. Re-edited from two Sinai MSand from P. de Lagarde's Edition of the "Evangeliarium Hierosolymitanum". London, 1899.
- LICHTENBERGER, H. (Hg.): Apokalypsen. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. V. Lieferung 1–9. Gütersloh, 1974/1976/1980/1981/1982/1984/1995/1998/2003.
- LICHTENBERGER, H. (Hg.): Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. III (Lieferung 1–7). Unterweisung in lehrhafter Form. Gütersloh, 1974/1975/1979/1980/1981/1989/2001.
- LIERMAN, J.: The New Testament Moses. Tübingen, 2004.
- LIETZMANN, H.: Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. Freiburg i.B./Leipzig, 1896).
- LINDEMANN, A.: Das Evangelium bei Paulus und im Markusevangelium. In: WISCHMEYER, O./SIM, D.S./ELMER, I.J. (Hg.): Paul and Mark. Comparative Essays Part I. Two Authors at the Beginnings of Christianity. Berlin/Boston, 2014. 313–359.
- LINDEMANN, A.: Literatur zu den Synoptischen Evangelien 1992–2000 (III). Das Markusevangelium. In: ThR 69 (2004), 369–423.
- LÜDEMANN, G.: Paulus der Heidenapostel. Bd 2. Göttingen, 1983.
- LÜDERITZ, G.: Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium. In: CANCIK (Hg.): Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium. Tübingen, 1984. 165–204.
- LUKASZEWSKI, A.L.: Issues Concerning the Aramaic Behind *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. A Critical Review of Scholarship. In: HURTADO, L.W./OWEN, P.L. (Hg.): „Who is this Son of Man?“. The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus. London (u.a.), 2011.
- LUZ, U.: Das Evagelium nach Matthäus. I/3 (Mt 18–25). Neukirchen-Vluyn, 1997.

- MAIER, G.: Der Prophet Daniel. Wuppertal, 1990.
- MAIER, G.: Die Offenbarung des Johannes. Bd. II. Kapitel 12–22 (HTA). Witten, 2012.
- MAIER, G.: Die Offenbarung des Johannes. Bd. I. Kapitel 1–11 (HTA). Witten, 2009.
- MAIER, J.: Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Bd. I. Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11. München/Basel, 1995.
- MAIER, J.: Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Bd. II. Die Texte der Höhle 4. München/Basel, 1995.
- MAIER, J.: Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Bd. II: Die Texte der Höhle 4. München/Basel, 1995.
- MAIER, J.: Die Tempelrolle vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem“. 11Q19 und 11Q20; 1Q32, 2Q24, 4Q554 – 555, 5Q15 und 11Q18. Übersetzung und Erläuterung. Mit Grundrissen der Tempelhofanlage und Skizzen zur Stadtplanung.<sup>3</sup> München/Basel, 1997.
- MAJOROS-DANOWSKI, J.: Elija im Markusevangelium. Ein Buch im Kontext des Judentums. Stuttgart, 2008.
- MARCUS, J.: The Jewish War and the *Sitz im Leben* of Mark. In: JBL III/3 441–462, 1992.
- MARXSEN, W.: Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums. Göttingen, 1959.
- MASON, S. (Hg.): Flavius Josephus. Translation and Commentary. Volume 3. Flavius Josephus. Judean Antiquities 1–4. Translation and Commentary by Louis H. Feldman. Leiden/Boston/Köln, 2000.
- MASON, S. (Hg.): Flavius Josephus. Translation and Commentary. Volume 4. Flavius Josephus. Judean Antiquities 5–7. Translation and Commentary by Christopher T. Begg. Leiden/Boston, 2005.
- MASON, S. (Hg.): Flavius Josephus. Translation and Commentary. Volume 5. Flavius Josephus. Judean Antiquities 8 – 10. Translation and Commentary by Christopher T. Begg & Paul Spilbury. Leiden/Boston, 2005.
- MATTHIAE, K./SCHÖNERT-GEISS, E.: Münzen aus der urchristlichen Umwelt. Berlin, 1981.
- MEISER, M.: Die Funktion der Septuaginta-Zitate im Markusevangelium. In: KRAUS, W./KREUZER, S.: Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2012. Tübingen, 2014. 517–543.
- MERZ, A.: Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Tübingen, 2004.

- MEYER, E.: Ursprung und Anfänge des Christentums I. Die Evangelien. Stuttgart/Berlin, 1924.
- MEYER, H.A.W.: Handbuch über das Evangelium nach Matthäus. Göttingen, 1876.
- MEYER, R.: Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien. Leipzig, 1940.
- Migne, J-P.: Patrologiae Graecae tomus XXXIII. Cyrillus Hierosolymitanus, Petrus II, Timotheus Alexandrini, Alii. Paris, 1893.
- MOLTMANN-WENDEL, E./ KIRCHHOFF, R. (Hg.): Christologie im Lebensbezug. Göttingen, 2005.
- MOUNCE, R.H.: The Book of Revelation. Michigan/Cambridge, 1997.
- MOUNCE, R.H.: The Book of Revelation. Revised. Michigan/Cambridge, 1997.
- MOURNET, T.C.: Oral Tradition and Literary Dependency. Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q. Tübingen, 2005.
- MOXNES, H.: Putting Jesus in his Place. A radical Vision of Household and Kingdom. Louisville (u.a.), 2003.
- MÜLLER, K.: Apokalyptik/Apokalyse. III. Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale. In: BALZ, H.R. u.a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. III. Anselm von Laon – Aristoteles/Aristotelismus. Berlin/New York, 1978. 202–250.
- MÜLLER, K.: Der Menschensohn im Danielzyklus. In: PESCH, R./SCHNACKENBURG, R. (Hg.): Jesus und der Menschensohn. Freiburg/Basel/Wien, 1975. 37–80
- MÜLLER, K.: Studien zur frühjüdischen Apokalyptik. Stuttgart, 1991.
- MÜLLER, M.: Der Ausdruck „Menschensohn“ in den Evangelien. Voraussetzung und Bedeutung. Leiden, 1984.
- MÜLLER, M.: Josephus und die Septuaginta. In: KRAUS, W./KARRER, M. (Hg.): Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.–27.7.2008. 638–654.
- MÜLLER, P.: „Wer ist dieser?“ Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer. Neukirchen-Vluyn, 1995.
- MÜLLER, P.: Zeitvorstellungen in Mk 13. In: NT 40 (1998), 209–230.
- MÜLLER, P.: Zwischen dem Gekommenen und dem Kommenden. In: SÄNGER, D. (Hg.): Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität, 2004. 130–157.

- MÜLLER, U. B.: Jesus als der „Menschensohn“. In: SÄNGER, D. (Hg.): Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität. Neukirchen-Vluyn, 2004. 91–129.
- MÜLLER, W.G.: Interfiguralität. A Study on the Interdependence of Literary Figures. In: PLETT, H.F. (Hg.): Intertextuality. Berlin/New York, 1991. 101–121.
- MUSSNER F.: Wer ist ‚dieses Geschlecht‘ in Mk 13,30 Parr? In: BERNHARD, L./SCHUBERT, K. (Hg.), Kairos, 27, Jg. XXIX, 1986.
- NEUSNER, J./THOMA, C.: Die Pharisäer vor und nach der Tempelzerstörung des Jahres 70 n.Chr. In: LAUER, S./H. ERNST (Hg.): Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.). Festschrift für Clemens Thoma. Bern/Berlin/Frankfurt a.M. 1995. 189–230.
- NIEHR, H.: Das Buch Daniel. In: ZENGER, E. u.a. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament.<sup>7</sup> Stuttgart, 2008.
- NINOW, F.: Pella – Ein Zufluchtsort der ersten Christen? In: Spes Christiana 11. 2000. 101–127.
- NORDHEIM, VON E.: Die Lehre der Alten, I. Das Testament als Literaturgattung im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit. Leiden, 1980.
- NOTH, M.: „Die Heiligen des Höchsten“. In: DERS.: Gesammelte Studien zum Alten Testament.<sup>2</sup> München, 1960. 274–290.
- NOTH, M.: Gesammelte Studien zum Alten Testament.<sup>2</sup> München, 1960. 274–290.
- OBERLINNER, L.: Die Pastoralbriefe. Erste Folge. Kommentar zum ersten Timotheusbrief. Freiburg/Basel/Wien, 1994.
- OEGEMA, G.S.: Die Danielrezeption in der alten Kirche. In: KOCH, K. /DELGADO, M./MARSCH, E. (Hg.): Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuche Freiburg/Stuttgart, 2003. 84–104.
- ÖHLER, M.: Die Verklärung (Mk 9,1–8). In: NT 38 (1996). 197–217.
- ÖHLER, M.: Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum. Berlin/New York, 1997.
- OLDENHAGE, T.: Spirale der Gewalt (Die bösen Winzer). Mk 12,1–12 (Mt 21,33–46 /Lk 20,9–19 /EvThom 65). In: ZIMMERMANN, R. (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu. Gütersloh, 2007. 352–366.
- ONUKI, T.: Sammelbericht als Kommunikation. Studien zur Erzählgkultur der Evangelien.- Neukirchen-Vluyn, 1997.

- OTT, F.-T.: Die zweite Philippica als Flugschrift in der späten Republik. Berlin/Boston, 2013.
- OTTO, R.: Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch. München, 1954.
- OWEN, P.L.: Problems with Casey's 'Solution'. In: HURTADO, L.W./OWEN, P.L. (Hg.): „Who is this Son of Man?“. The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus. London (u.a.), 2011.
- PELLEGRINI, S.: Elija – Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung im Markusevangelium. Freiburg i.B., 2000.
- PERVO, R.I.: Acts. A Commentary. Minneapolis, 2009.
- PESCH, R. (Hg.): Das Markusevangelium. Darmstadt, 1979.
- PESCH, R./SCHNACKENBURG, R. (Hg.): Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle. Freiburg i.B./Basel/Wien, 1975.
- PESCH, R.: Das Markusevangelium I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap.1,1–8,26. Freiburg/Basel/Wien, 1989.
- PESCH, R.: Das Markusevangelium II. Teil. Kommentar zu Kap 8,27–16,20. Freiburg/Basel/Wien, 1984.
- PESCH, R.: Die Apostelgeschichte. 1. Teilband. Apg 1–12. Neukirchen-Vluyn, 1986.
- PESCH, R.: Die Passion des Menschensohnes. Eine Studie zu den Menschensohnworten der vormarkinischen Passionsgeschichte. In: PESCH, R./SCHNACKENBURG, R. (Hg.): Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle. Freiburg im Breisgau, 1975. 166–198.
- PESCH, R.: Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13. Düsseldorf, 1968.
- PFISTER: Konzepte der Intertextualität. In: DERS./BROICH (Hg.): Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Tübingen, 1985.
- PILHOFER, P.: Das Neue Testament und seine Welt. Tübingen, 2010.
- PLETT, H.F. (Hg.): Intertextuality. Berlin/New York, 1991.
- PLÖGER, O.: Das Buch Daniel. Gütersloh, 1965/Berlin, 1969.
- POLA, TH.: Aggaios/Haggai. In: KARRER, M./KRAUS, W. (Hg.): Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart, 2009. 1211–1213.
- POWELL, D.: Art. Arkandisziplin. In: BALZ, H.R. u.a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. IV. Arkandisziplin – Autobiographie. Berlin/New York, 1979. S.1–8.

- RAD G. VON: Theologie des Alten Testaments II. München, 1960.
- RAJAK, T: Jewish millenarian expectations. In: BERLIN /OVERMAN (Hg.), *Jewish Revolt*, 164–188.
- REICHARDT, M.: Endgericht durch den Menschensohn? Zur eschatologischen Funktion des Menschensohnes im Markusevangelium. Stuttgart, 2009.
- REINBOLD, W.: *Der Prozess Jesu*. Göttingen, 2006.
- REIPRICH, T.: *Das Mariageheimnis. Maria von Nazareth und die Bedeutung familiärer Beziehungen im Markusevangelium*. Göttingen, 2008.
- REISER, M.: Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgeschichte. In: ZNW 90 (1999). 1–27
- RIENECKER, F.: *Das Evangelium des Lukas*. Wuppertal, 1959.
- RÖHSER, G.: *Stellvertretung im Neuen Testament*. Stuttgart, 2002.
- ROSE, Chr.: *Theologie als Erzählung im Markusevangelium: eine narratologisch-rezeptionsästhetische Untersuchung zu Mk 1,1–15*. Tübingen, 2007.
- ROSKAM, H.N.: *The Purpose of the Gospel of Mark in its Historical and Social Context*. Leiden/Boston, 2004.
- ROTHSCHILD, C.K./SCHRÖTER, J. (Hg.): *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*. Tübingen, 2013.
- RÜHM, G.: *Deutsche Sonette*; herausgegeben von Kircher, H. Stuttgart, 1979.
- RUPP, H./ROLOFF, H.G.: *Akten des VI. Internationalen Germanisten Kongresses in Basel 1980. Teil I*. Bern/Frankfurt a.M./Las Vegas. 1981. 166–176.
- RUSSEL, D.S.: *Apokalyptik – Prophetie – Pseudonymität (1962)*. In: KOCH, K./SCHMIDT, M.J. (Hg.): *Apokalyptik*. Darmstadt, 1982. 311–326.
- RUSSELL, D.S.: *The Method & Message of Jewish Apokalyptic. 200BC–AD 100*. Philadelphia, 1964.
- SALVESEN, A.: *Messianism in Ancient Bible Translations in Greek and Latin*; BOCKMUEHL, M./PAGET, J.C. (Hg.): *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*. London, 2009. S. 245–261.
- SÄNGER, D. (Hg.): *Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität*. Neukirchen-Vluyn, 2004.
- SATAKE, A.: *Die Offenbarung des Johannes*. Göttingen, 2008.
- SCHÄFER, P.: *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*. München, 2017.

- SCHAPER, J.: The Persian Period; in: BOCKMUEHL, M./PAGET, J.C. (Hg): *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*. London, 2009. S. 3–14.
- SCHELBERT, G.: *Abba Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias*. Göttingen, 2011.
- SCHENKE, L.: *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart - Text und Kommentierung*. Stuttgart, 2005.
- SCHENKE, L.: *Jesus von Nazareth - Spuren und Konturen*. Stuttgart, 2004.
- SCHLATTER, D.A.: *Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus*, Gütersloh, 1932.
- SCHMELLER, Th. (Hg): *Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt*. Göttingen, 2009.
- SCHMID, J.: *Das Evangelium nach Markus*. Regensburg, 1952.
- SCHMIDT, M. (Hg): *Theologia Viatorum IV. Beiträge zur Eschatologie*. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin 1952. Berlin, 1953.
- SCHMITHALS, W.: *Das Evangelium nach Markus*. Gütersloh, 1986.
- SCHNEIDER, G.: *Das Evangelium nach Lukas*. Gütersloh/Würzburg, 1984.
- SCHNELLE, U.: Paulinische und markinische Christologie im Vergleich. In: WISCHMEYER, O./SIM, D.S./ELMER, I.J. (Hg): *Paul and Mark. Comparative Essays Part I. Two Authors at the Beginnings of Christianity*. Berlin/Boston, 2014. 282–311.
- SCHÖLLGEN, G./BRAKMANN, H. u.a. (Hg): *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*. Bd. XXV. Stuttgart, 2013.
- SCHOLTISSEK, K.: Grunderzählung des Heils. In: *ThLZ* 139 (2005) 7/8. Sp. 858–880.
- SCHÖNBERGER, O. (Hg): *Hesiod: ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ. Werke und Tage*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger. Stuttgart, 1996.
- SCHOTTROFF, L.: Die Gegenwart in der Apokalyptik der synoptischen Evangelien. In: HELLHOLM, D. (Hg): *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12–17, 1979*. Tübingen, 1983. 707–728.
- SCHOTTROFF, L.: *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh, 2005.
- SCHUBART, W.: *Die Papyri als Zeugen antiker Kultur. Zugleich ein Führer durch die Papyrusausstellung im Neuen Museum zu Berlin*. Berlin, 1925.

- SCHUBART, W.: Einführung in die Papyruskunde. Berlin, 1918.
- SCHÜRER, E.: Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I, II. Leipzig, 1901.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E.: The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic. Some Reflections on Method. In: HELLHOLM, D. (Hg.): Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12–17, 1979. Tübingen, 1983. 295–316.
- SCHWARZ, G.: Jesus „der Menschensohn“. Aramaistische Untersuchungen zu den synoptischen Menschensohnworten Jesu. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1986.
- SCHWEIZER, E.: Das Evangelium nach Markus. Göttingen, 1998.
- SCHWEIZER, E.: Der Menschensohn. In: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft (ZNW) 50. (1959).
- SCHWEIZER, E.: Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern. Zürich, 1955.
- SCHWIER, H.: Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n.Chr.). Freiburg/Göttingen, 1989.
- SCORNAIENCHI, L.: Der umstrittene Jesus und seine Apologie - Die Streitgespräche im Markusevangelium. Göttingen, 2016.
- SEILER, S.: Intertextualität. In: UTZSCHNEIDER, H./BLUM, E. (Hg.): Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments. Stuttgart, 2006. 275–293.
- SJÖBERG, E.: Der verborgene Menschensohn in den Evangelien. Lund, 1955.
- SÖDING, T.: Die Saat des Evangeliums. In: ROTHSCHILD, C.K./SCHRÖTER, J. (Hg.): The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era. Tübingen, 2013. 109 – 142.
- SÖDING, TH.: Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament. Freiburg/Basel/Wien, 2006.
- SPERBER, A.: The Bible in Aramaic. The Latter Prophets according to Targum Jonathan. Leiden/New York/Köln, 1992.
- SPEYER, W.: Art. Gottesfeind. In: KLAUSER, TH./COLPE, C. u.a. (Hg.): Reallexikon für Antike und Christentum. (RAC) Bd. XI. Stuttgart, 1981. Sp. 996–1043.
- SPEYER, W.: Göttliche und menschliche Verfasserschaft im Altertum. In: FREY, J./HERZER, J./JANSSEN, M. u.a. (Hg.): Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen. Tübingen, 2009. 105–124).



- SPILSBURY, P.: *The Apokalypse*; BOCKMUEHL, M./PAGET, J.C. (Hg.): *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*. London, 2009. S. 136–146.
- STANTON, G.: *Messianism and Christology: Mark, Matthew, Luke and Acts*; BOCKMUEHL, M./PAGET, J.C. (Hg.): *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*. London, 2009. S. 78–96.
- STEGEMANN, H.: *Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik*. In: HELMHOLM, D. (Hg.): *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12–17, 1979*. Tübingen, 1983. 495–530.
- STEMBERGER, G.: *Judaica Minora. Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*. Tübingen, 2010.
- STIERLE, K./WARNING, R. (Hg.): *Das Gespräch*. München, 1984.
- STOCKER, P.: *Theorie der intertextuellen Lektüre. Modelle und Fallstudien*. Paderborn/München/Wien/Zürich, 1998.
- STOWASSER, M.: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34). Beobachtungen zum Kontextbezug von Ps 22,2 als Sterbewort Jesu im Markusevangelium. In: *Biblische Zeitschrift*. N.F.58 (2014), 2, 161–185.
- STRACK, H.L./BILLERBECK, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. I. Das Evangelium nach Matthäus*. Erläutert aus Talmud und Midrasch. München, 1922.
- STRACK, H.L./BILLERBECK, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. II. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*. Erläutert aus Talmud und Midrasch. München, 1924.
- STRACK, H.L./BILLERBECK, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. III. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung des Johannis*. Erläutert aus Talmud und Midrasch. München, 1926.
- STRECKER, G.: *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlin, 1958.
- STROUMSA, G.G.: *From Esotericism to Mysticism*. In: DERS./KIPPENBERG, H.G. (Hg.): *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. Leiden/New York/Köln, 1995. 289–309.
- STUCKENBRUCK, L.T./BOCCACCINI, G. (Hg.): *Enoch and the Synoptic Gospels. Reminiscences, Allusions, Intertextuality*. Atlanta, 2016.
- STUHLMACHER, P.: *Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28)*. In: DERS.: *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*. Göttingen, 1981. 27–42.

- STUHLMACHER, P.: Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie. Göttingen, 1981.
- THACKERAY, H. St. J.: Josephus. Vol. 1. The Life/Against Apion. Cambridge, 1926.
- THEISSEN, G./MERZ, A.: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch.<sup>4</sup> Göttingen, 2011.
- THEISSEN, G./MERZ, A.: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen, 2011.
- THEISSEN, G.: „Evangelium“ im Markusevangelium. In: BECKER, E.-M./ENGBERG-PEDERSEN, T./MÜLLER, M. (Hg.): Mark and Paul. Comparative Essays Part II. For and Against Pauline Influence on Mark. Berlin/Boston, 2014. 63–86.
- THEISSEN, G.: Das Geheimnis des Gottessohnes. Monotheismus und Christologie im Markusevangelium. In: BÄR, M./HERMANN, M.-L./SÖDING, T. (Hg.): König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie. Festschrift für Claus-Peter März zum 65. Geburtstag. Würzburg, 2012. 63–72.
- THEISSEN, G.: Die pragmatische Bedeutung der Geheimnismotive im Markusevangelium. Ein wissensoziologischer Versuch. In: KIPPENBERG, H.G./STROUMSA, G.G. (Hg.): Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions. Leiden/New York/Köln, 1995. 225–245.
- THEISSEN, G.: Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition. Freiburg/Göttingen, 1989.
- TILLY, M.: Apokalyptik. Tübingen, 2012.
- TIMOTHY, C.G.: The Temple in the Gospel of Mark. A Study in its Narrative Role. Tübingen, 2008.
- TÖDT, H.E.: Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung. Gütersloh, 1963.
- TROPPER, A. (Hg.): Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English including The God of the Maccabees. Bd. 2. Leiden/Boston, 2007. 1025–1149.
- UHLIG, S.: Das Äthiopische Henochbuch. In: LICHTENBERGER, H. (Hg.): Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (JSHRZ). Apokalypsen, 461–780.
- UTZSCHNEIDER, H./BLUM, E. (Hg.): Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments. Stuttgart, 2006.
- VAN DER WATT, J. (Hg.): The Quest for the Real Jesus. Radboud Prestige Lectures by Prof. Dr. Michael Wolter. Leiden/Boston, 2013.

- VAN HENTEN, J. W.: The Hasmonean Period; BOCKMUEHL, M./PAGET, J.C. (Hg.): Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity. London, 2009. S. 15–28.
- VIA, D.O.: Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension. München, 1979.
- VIELHAUER, P.: Gottesreich und Menschensohn. (1957). In: Aufsätze zum Neuen Testament. (1965), 55–91.
- VOGT, H. J.: Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen I–III. Stuttgart 1993.
- VOGT, J.H.: Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen III. Stuttgart, 1993.
- VOLZ, P.: Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen Literatur. Tübingen, 1934.
- VORSTER, W.S.: Markus – Sammler, Redaktor, Autor oder Erzähler? In: HAHN, F.: (Hg.): Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung, Stuttgart, 1985. 11–36.
- WAGNER, J.A.: Dio Cassius. Römische Geschichte. Vierter Band. Aus dem Griechischen übersetzt von Johann Augustin Wagner. Frankfurt am Main, 1787.
- WALLMANN, J.P. (Hg.): Von den Nachgeborenen. Dichtungen auf Bertolt Brecht. Zürich, 1970.
- WALTER, N.: Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse. In: ZNW 57 (1966), S.38–49.
- WEBER, W.: Josephus und Vespasian. Untersuchungen zu dem Jüdischen Krieg des Flavius Josephus. Berlin/Stuttgart/Leipzig, 1921.
- WEIHS, A.: Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsaussagen. Würzburg, 2003.
- WEIHS, A.: Jesus und das Schicksal der Propheten. Das Winzergleichnis (Mk 12,1 – 12) im Horizont des Markusevangeliums. Neukirchen-Vluyn, 2003.
- WEIMAR, P.: Daniel 7. Eine Textanalyse. In: PESCH, R./SCHNACKENBURG, R. (Hg.): Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle. Freiburg im Breisgau, 1975. 11–36.
- WEINACHT, H.: Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium. Tübingen, 1972.
- WEWERS, G.A.: Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum. Berlin/New York, 1975.

- WIESENHÖFER, J.: Vom „oberen Asien“ zur „gesamt bewohnten Welt“ – Die hellenistisch-römische Weltreiche-Theorie. In: KOCH, K. /DELGADO, M./MARSCH, E. (Hg): *Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches*. Freiburg/Stuttgart, 2003. 66–83.
- WILK, F.: „Die Schriften“ bei Markus und Paulus. In: WISCHMEYER, O./SIM, D.S./ELMER, I.J. (Hg): *Paul and Mark. Comparative Essays Part I. Two Authors at the Beginnings of Christianity*. Berlin/Boston, 2014. 189–220.
- WINN, A.: *The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*. Tübingen, 2008.
- WISCHMEYER, O./SIM, D.S./ELMER, I.J. (Hg): *Paul and Mark. Comparative Essays Part I. Two Authors at the Beginnings of Christianity*. Berlin/Boston, 2014.
- WITTE, M.: *Schriften (Ketubim)*. In: GERZ, J. CHR. (Hg): *Grundinformation Altes Testament. Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*.<sup>4</sup> Stuttgart, 2010. 414–534.
- WOLTER, M.: *Das Lukasevangelium*. Tübingen, 2008.
- WORTON, M./STILL, J. (Hg): *Intertextuality. Theories and practices*. Manchester/New York, 1990.
- WREDE, W.: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. Göttingen, 1969.
- WYPADLO, A.: *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium. Studien zu einer christologischen Legitimationserzählung*. Tübingen, 2013.
- ZAWADSKI: „Ich sende meinen Boten vor dir her“. Die Gestalt des Elija. In: *Collectanea Theologica* 71 (2001).
- ZENGER, E. u.a. (Hg): *Einleitung in das Alte Testament*.<sup>7</sup> Stuttgart, 2008. 507–586.
- ZIMMERMANN, R. (Hg): *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*. Tübingen, 2008.
- ZIMMERMANN, R. (Hg): *Kompendium der Gleichnisse Jesu*. Gütersloh, 2007.
- ZIMMERMANN, R.: ‚Deuten‘ heißt erzählen und übertragen. Narrativität und Metaphorik als zentrale Sprachformen historischer Sinnbildung zum Tod Jesu. In: FREY, J./SCHÖTER, J. (Hg): *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*.<sup>2</sup> Tübingen, 2012. 315–373.
- ZIOLKOWSKI, TH.: *Figuren auf Pump. Zur Fiktionalität des sprachlichen Kunstwerks*. In: RUPP, H./ROLOFF, H.G. (Hg): *Akten des VI. Internationalen Germanisten Kongresses in Basel 1980. Teil I*. Bern/Frankfurt a.M./Las Vega, 1981. 166–176.

- ZUNTZ, G.: Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben? In: CANCIK, H. (Hg.): Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchung zum zweiten Evangelium. Tübingen, 1984. 47–72.

