

# Die Worte vom leidenden Menschensohn

Ein Schlüssel zur Lösung des Menschensohn-Problems<sup>1</sup>

WALTER SCHMITHALS

## I

Die unendlich oft verhandelte Frage<sup>2</sup> nach der (den) Traditionsgrundlage(n) der drei markinischen Leidensansagen Mk 8,31; 9,31; 10,32–34 und einer eventuell vorhandenen, dementsprechenden Priorität innerhalb der drei Ansagen ist eine Vexierfrage. Tatsächlich handelt es sich um drei *redaktionelle* Bildungen<sup>3</sup>.

Das Motiv der Leidensansage als solcher war dem Evangelisten durch seine Traditionen vorgegeben; vgl. Mk 10,38f; 12,6ff; 14,22ff.27. Das vom Evangelisten im einzelnen verwendete Material stammt im wesentlichen aus der ihm vorliegenden Passions- und Ostererzählung sowie aus den verbreiteten Lehr- und Bekenntnisformulierungen der frühen Gemeinden.

### *Zu Mk 8,31*

Zum christologischen Begriff ›leiden‹ (wie 9,12) vgl. Hebr 2,18; 5,8; 9,26; 1Petr 2,21.23. ›Viel leiden‹ ist eine bekannte Wendung (Ass Mös 3,11; Jos Ant 13,268.403) und findet sich auch Mk 5,26; 9,12; vgl. Mt 27,19; Barn 7,11. Adverbiales πολλὰ ist darüber hinaus überhaupt eine Lieblingswendung des Markusevangeliums.

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag zieht seine Thematik in dem zur Verfügung stehenden Raum so prägnant wie möglich durch. Zu vielen dabei auftauchenden Fragen sowie zu der im Hintergrund stehenden Konzeption der urchristlichen Traditionsgeschichte verweise ich auf meine Auslegung des Markusevangeliums, ÖTK 2, 1979.

<sup>2</sup> Vgl. den instruktiven Forschungsbericht von G. HAUPE: Das Menschensohnproblem in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion (EvTh 26, 1966, 130–141) und die Übersicht bei P. HOFFMANN, Mk 8,31. Zur Herkunft und markinischen Rezeption einer alten Überlieferung (in: Orientierung an Jesus. Für Josef Schmid, 1973, 170–204).

<sup>3</sup> Vgl. schon M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, 1959<sup>3</sup>, 227ff; K. L. SCHMIDT, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919, 218.

R. PESCH (Die Passion des Menschensohnes [in: Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle, 1975, 166–195]; Das Markusevangelium [HThK 2], II. Teil, 1977, z. St.) hält dagegen alle Worte vom leidenden Menschensohn für Bestandteile einer vormarkinischen Passionsgeschichte. Seine Argumentation hat mich an keiner Stelle überzeugt.

ἀποδοκιμασθῆναι geht auf den frühchristlichen Schriftbeweis (Ps 118,22 LXX) zurück, der Markus aus 12,10<sup>4</sup> bekannt war (vgl. Apg 4,11; 1Petr 2,4ff; Barn 6,4).

Älteste, Oberpriester und Schriftgelehrte sind die im Markusevangelium *stets* redaktionelle Trias der jüdischen Gegner Jesu in Jerusalem, nämlich der Mitglieder des Synedriums (11,27; 14,1.43.53.55; 15,1.31)<sup>5</sup>.

Zu ἀποκτανθῆναι (wie 9,31; 10,34) vgl. Mk 12,7f; 14,1 und 1Thess 2,15<sup>6</sup>; zu ἀνασθῆναι (wie 9,31; 10,34) vgl. Mk 9,9f<sup>7</sup> und Röm 14,9; 1Thess 4,14.

Das μετὰ τρεῖς ἡμέρας (wie 9,31; 10,34) gilt oft als Beleg für eine vormarkinische Traditionsschicht der Leidensansagen. Strecker z. B. erklärt, es stehe »im Widerspruch zu Mk 14,58; 15,29 (innerhalb von drei Tagen)« und – bei Voraussetzung einer »griechischen« Zählung – auch zur Darstellung der markinischen Passionsgeschichte<sup>8</sup>. Indessen darf man die »griechische« Zählung zumindest für Markus nicht voraussetzen; denn der Evangelist folgt in den Leidensansagen – vielleicht bewußt archaisierend – wie in der gleichfalls redaktionellen<sup>9</sup> Angabe 14,1 der »jüdischen« Zählweise, die er z. B. in 9,2 (vgl. Lk 2,46; Apg 25,1; 28,17) vorfand<sup>10</sup>. Die andere *Redeweise* (διὰ τριῶν ἡμερῶν Mk 14,58; ἐν τρισὶν ἡμέραις Mk 15,29) steht dazu um so weniger im Gegensatz, als sie sich im Munde der Gegner Jesu findet.

Das über Jesu Leiden und Auferstehen liegende δεῖ ist das göttliche »Muß«, das schon die vormarkinische Passionsgeschichte bestimmt (Mk 10,32a; 14,49b; 15,5 u. ö.): Nur scheinbar handeln die Menschen auf Jesu Leidensweg, der sich in Wahrheit nach Gottes in der Schrift angesagtem (1Kor 15,3f) Willen vollzieht. Auch in Mk 9,11 begegnet ein entsprechendes δεῖ aus der

<sup>4</sup> 12,10f gehört m. E. zur Vorlage des Markus; siehe im übrigen Anm. 1.

<sup>5</sup> Erst Markus führt das Synedrium in die Passionsgeschichte ein. Seine Vorlage kannte nur die Oberpriesterschaft als die Jesus zum Tod bringende Kraft. Vgl. E. WENDLING, Die Entstehung des Marcus-Evangeliums, 1908, 177ff; S. SCHULZ, Die Stunde der Botschaft, 1967, 131f. Siehe im übrigen Anm. 1.

<sup>6</sup> Es trifft nicht zu, daß Markus »statt ἀποκτείνεω für den Tod Jesu das Verb σταυροῦν bevorzugt« (G. STRECKER, Die Leidens- und Auferstehungsvorausagen im Markusevangelium [ZThK 64, 1967, 16–39], 25). σταυροῦν begegnet nur traditionell (15,15.24.27; 16,6) und in unmittelbarer Aufnahme bzw. Wiederholung dieser Vorlagen (15,14.20b.25). Dagegen ist 14,1 (ἀποκτείνεω) redaktionell. Siehe im übrigen Anm. 1.

<sup>7</sup> Angesichts von Mk 9,9f kann der Verweis auf Mk 14,28 und 16,6 nicht die These tragen, Markus bevorzuge in redaktionellen Wendungen ἐγείρειν (so G. STRECKER [Anm. 6], 24f); denn 16,6 und 14,28 sind durch die traditionelle bekenntnishafte Wendung geprägt, die in 16,6 (trad.) zugrunde liegt, wie Mk 6,16 (red.) durch 6,14 (trad.).

<sup>8</sup> G. STRECKER (Anm. 6), 24f.

<sup>9</sup> Vgl. M. DIBELIUS (Anm. 3), 180; siehe im übrigen Anm. 1.

<sup>10</sup> Zur Sache vgl. G. DELLING, ThWNT II 951ff. Richtig urteilen z. B. E. GÜTTGEMANNS, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums (BEvTh 54), 1970, 222; L. SCHENKE, Studien zur Passionsgeschichte des Markus (Forschung zur Bibel 4), 1971, 24.

Feder des Evangelisten; vgl. ferner Mk 13,10 (red.) sowie 13,7.14; 14,31 (trad.).

An dem markinischen Charakter der Einleitung von 8,31 kann kein Zweifel sein; vgl. Mk 6,2.34; 9,31.

#### Zu Mk 9,31

An traditionsgeschichtlich erheblichem Material bringt 9,31 nur das παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων über 8,31 hinaus. Diese Wendung übernimmt der Evangelist (wie in 10,33) direkt der ihm vorliegenden Passionsgeschichte (14,41), die dabei ihrerseits älteste bekennnishafte Überlieferung verwertet (Röm 4,25; 8,32; 1Kor 11,23; Gal 2,20; Eph 5,2; vgl. Mk 14,21.42.44; 15,1.15)<sup>11</sup>. Statt ›in die Hände der Sünder‹ wählt er dabei das gleichsinnige (Mk 8,33; Lk 24,7) ›in die Hände der Menschen‹, um wie in 2,27f und 14,21 (vgl. Mt 9,6.8) das Wortspiel ›Menschensohn – Mensch‹ zu gewinnen, das in einer noch zu klärenden Weise<sup>12</sup> auf die redaktionelle Bedeutung des Begriffs ›Menschensohn‹ in den Leidensansagen (und darüber hinaus) verweist.

#### Zu Mk 10,32–34

Vom Rahmen ist zunächst abzusehen.

In der eigentlichen Leidensansage sind gegenüber den beiden vorangehenden Stücken neu (a) die Erwähnung der Auslieferung Jesu durch Gott in die Hände der Oberpriester und Schriftgelehrten (eine Kombination aus schon in 8,31 und 9,31 verwendeten Motiven! Zur Sache vgl. Mk 14,10f. 18.21.41ff), (b) die Erwähnung des von diesen ausgesprochenen Todesurteils (vgl. Mk 14,64), (c) die Erwähnung der von ihnen vollzogenen Auslieferung Jesu an die Heiden (vgl. Mk 15,1.10) sowie (d) die Erwähnung der Verspottung durch die Heiden (vgl. Mk 15,15ff; vgl. 14,65). Alle vier Motive begegnen also auch in der markinischen Leidensgeschichte selbst, so daß sich die Annahme einer Sondertradition für 10,32ff erübrigt<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Aus dem bekennnishaften Charakter des παραδίδοται erklärt sich der auffällige Wechsel vom Präsens zum Futur in 9,31.

<sup>12</sup> Siehe unten. J. JEREMIAS (Neutestamentliche Theologie I, 1971, 268) hält 9,31 vor allem deshalb für die älteste Fassung der Leidensansagen, weil bei einer Rückübersetzung in das Aramäische das Wortspiel ›Mensch – Mensch‹ entsteht – ein in jedem Fall problematisches und dann ganz unzulässiges Argument, wenn sich zeigen läßt, daß wir auf ein ursprunghaft redaktionelles Wortspiel ›Menschensohn – Mensch‹ stoßen.

<sup>13</sup> Wenn H. E. TÖDT (Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, 1959, 159ff) geltend macht, die *Intention* von 10,33f stimme nicht mit der *Intention* der markinischen Pas-

Da der Rahmen der drei Leidensansagen redaktionell ist (s. u.) und der stereotype Menschensohn-Titel zumindest kein deutliches Indiz für eine Markus vorliegende Tradition hergibt (s. u.), spricht im einzelnen alles dafür, daß Markus die drei Leidensansagen selbst gebildet hat.

Diese Feststellung wird durch die ungewöhnliche Dreizahl der Ansagen unterstützt. Diese Trias weist als solche nämlich in jedem Fall auf ein hohes Interesse des Evangelisten an diesen parallelen Stücken hin; formal sind z. B. das dreifache Gebet Jesu in Getsemani und die dreifache Verleugnung durch Petrus zu vergleichen. Diese »Intensität der markinischen Redaktionsarbeit«<sup>14</sup> läßt sich mit einer redaktionellen Bildung der Stücke gut vereinen, zumal Tödt mit Grund zeigt, daß die Ansagen »in der *Komposition* des ältesten Evangeliums . . . eine große Bedeutung« haben<sup>15</sup>.

### *Formgeschichtliche Erwägungen*

Hält man dennoch an einer ursprünglich selbständigen Überlieferung einer Leidensansage fest, müßte man für diese eine ›Form‹ und einen ›Sitz im Leben‹ nachweisen. Die wie auch immer rekonstruierte traditionelle Grundlage unserer Ansagen besitzt beides nicht<sup>16</sup>.

Die Leidensansagen sind, unter *formgeschichtlichem* Aspekt betrachtet, formlos; denn es gibt diese Ansagen nur so und hier, auch Analogien sind unbekannt. Ihre ›Form‹ entstand offensichtlich *ad hoc* aufgrund der Passionsgeschichte und im Anschluß an entsprechende Bekenntnisformeln.

Dem Mangel an Form entspricht das Fehlen eines ›Sitzes im Leben‹. Dinkler<sup>17</sup> bestimmt den *Skopos* der Vorlage dahingehend, »das Ärgernis des Kreuzes durch eine Weissagung des Gottessohnes zu überwinden, das Kreuzesge-

---

sionsgeschichte überein, deshalb sei 10,33f älter als die Passionserzählung, so läßt sich dies Argument umkehren: Da die Passionsgeschichte im wesentlichen vormarkinisch ist, verrät die andere Intention von 10,33f die Hand des Evangelisten.

Daß von der Trias ἐμπτύω – ἐμπαίζω – μαστιγῶω der Ausdruck μαστιγῶω in der Passionsgeschichte nicht begegnet, kann natürlich keine selbständige Tradition für 10,33f begründen. Markus bringt die verschiedenen Termini für ›schlagen‹ (14,65; 15,15ff) in 10,34 auf *einen* Begriff. Nur wer verlangt, Markus hätte 10,33f in sklavischer Abhängigkeit von der Passionsgeschichte formulieren müssen, kann aufgrund dieses willkürlichen Postulats für 10,33f eine selbständige Tradition ansetzen (gegen TÖDT, 159ff).

<sup>14</sup> G. STRECKER (Anm. 6), 31.

<sup>15</sup> (Anm. 13), 134.

<sup>16</sup> Vgl. E. GÜTTGEMANNS (Anm. 10), 214ff, der in den Leidensansagen ein dankbares Objekt der Attacke gegen jene Kollegen gefunden hat, welche die Vorsicht, mit der K. L. Schmidt, M. Dibelius und R. Bultmann den Leidensansagen formkritisch gegenübertraten, außer acht gelassen haben.

<sup>17</sup> E. DINKLER, Petrusbekenntnis und Satanswort (in: Signum crucis, 1967, 283–312), 297.

schehen als von Gott gewollt soteriologisch zu legitimieren . . .«. Nun belegt ein Skopos noch keinen ›Sitz im Leben‹. Überdies fehlt den Leidensansagen gänzlich der von Dinkler mit Recht für unerlässlich gehaltene *soteriologische* Akzent, der von Anfang an das ›Muß‹ des Kreuzestodes Jesu trug (1Kor 15,3f). Tödt<sup>18</sup> macht aus dieser Not allerdings eine Tugend: Das Fehlen jeder soteriologischen Deutung weist auf das hohe Alter der Leidensansagen hin. Indessen gibt es keine Anzeichen dafür, daß die christliche Gemeinde in früher Zeit das δει des Todes Jesu anders als christologisch und soteriologisch verstanden hätte<sup>19</sup>. Und wer wollte in den drei Ansagen den von Tödt<sup>20</sup> angegebenen Skopos finden: »Erweckt die Verwerfung und das Leiden den Anschein, als habe der Menschensohn seine Vollmacht verloren, so beweist die Auferstehung ihre Gültigkeit und Kraft? Das δει deckt unterschiedslos Leiden und Auferstehen ab; ein *Gegenüber* von Leiden und Auferstehen wird auch nicht ansatzweise angedeutet. Aber selbst wenn man Tödt den genannten Skopos und ein hohes Alter der Tradition der Leidensansagen konzederie: Ein ›Sitz im Leben‹ dieser Ansagen wäre damit nicht gewonnen.

Nicht zufällig urteilt deshalb Dibelius<sup>21</sup> von den Leidensverkündigungen, daß »sie sicher vom Evangelisten stammen«, während Bultmann, freilich in eigenartiger Ignorierung der *formgeschichtlichen* Aufgabe, nur konstatiert: »Ich verweile jedoch nicht bei den Leidens- und Auferstehungs-Weissagungen, die längst als sekundäre Gemeindebildungen erkannt sind.«<sup>22</sup> Diesem bemerkenswerten Verzicht, Form und ›Sitz im Leben‹ der vorliegenden Gemeindebildungen zu erheben, liegt aber vermutlich ein ähnliches Urteil wie das von Dibelius zugrunde, zumal Bultmann später<sup>23</sup> auf die »rein esoteri-

<sup>18</sup> (Anm. 13), 147.185f.197f.

<sup>19</sup> U. WILCKENS (Die Missionsreden der Apostelgeschichte [WMANT 5], 1961, 108ff; 136ff) verweist auf lukanische Stellen wie Lk 17,25; 24,7.20.26.46; Apg 1,3; 3,13.18; 17,3; 26,23 usw., die deutlich ein – nach Wilckens *noch* – unsoteriologisches Passionskerygma formulieren. Indessen stützt er sich für den *traditionellen* Charakter dieser Stellen auf die verwandten und seines Erachtens gleichfalls traditionellen Leidensansagen bei Markus (111ff). Ohne diese zerbrechliche Stütze erweisen sich die lukanischen Aussagen als redaktionell; vgl. H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit (BHTh 17), 1964<sup>5</sup>, 187f. Die Frage nach der *redaktionellen* Intention der *nicht mehr* soteriologischen Passionsdeutung bei Lukas hat freilich noch keine befriedigende Antwort gefunden. Dieser Sachverhalt belegt indessen nicht einen wesentlich *traditionellen* Charakter dieses auffälligen lukanischen Theologumenons, zumal auch die massive *Aufnahme* solcher Traditionen nach einer redaktionsgeschichtlichen Erklärung verlangte (vgl. WILCKENS, 216ff) und die *Eliminierung* soteriologischer Aspekte aus den Vorlagen des Lukas durch den dritten Evangelisten unübersehbar ist (vgl. z. B. Lk 22,27 mit Mk 10,45).

<sup>20</sup> (Anm. 13), 185.

<sup>21</sup> (Anm. 3), 232.

<sup>22</sup> Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), 1957<sup>3</sup>, 163.

<sup>23</sup> Ebd. 357.

sche Belehrung« in 8,31; 9,30–32 und 10,32–34 verweist, also auf ein auch seiner Meinung nach eindeutig redaktionelles Motiv<sup>24</sup>.

### *Beobachtungen zum Rahmen*

Die formale Betrachtung der markinischen Leidensansagen legt also nahe, sie insgesamt als redaktionelle Bildungen anzusehen. Indessen stellt sich auch für den, der formgeschichtlich anders urteilt, die tendenzkritische Frage nach ihrer redaktionellen Intention, auf die der Evangelist den Leser mit Nachdruck schon durch die überlegte Dreizahl der Ansagen hinweist. Nirgendwo sonst hat Markus seine redaktionell wichtigen Aussagen mit einer entsprechend kräftigen Unterstützung dargeboten.

Andere redaktionskritische Beobachtungen treten hinzu. Alle drei Ansagen erfolgen im Rahmen einer *Jüngerbelehrung*. In 10,32 nimmt Jesus zu diesem Zweck ›die Zwölf‹ zu sich, in 9,31 lehrt er ›seine Jünger‹ und in 8,31 befindet sich Jesus (seit 8,27) gleichfalls mit ›seinen Jüngern‹ im Gespräch. Jüngerbelehrung ist bei Markus aber stets, wenigstens im Effekt, christologische Belehrung.

Von einer im engen Sinn esoterischen bzw. geheimen Belehrung kann freilich keine Rede sein. Es fehlt jegliches Schweigegebot. 8,32a (καὶ παρησιᾶ τὸν λόγον ἐλάλει) vermag ich im Gegenteil nur als ausdrücklichen Hinweis auf eine Jüngerbelehrung zu verstehen, welche die Öffentlichkeit nicht scheut.

Eine bemerkenswerte Rolle scheint der Ort der Belehrungen zu spielen.

---

<sup>24</sup> Ebd. 371. G. STRECKER urteilt dementsprechend mit Grund, daß »die Existenz derartig formulierter, isolierter Leidensvorausagen schwerlich zu verifizieren ist« ([Anm. 6], 29), und hält darum 8,31 (soweit Überlieferung) für Teil einer ursprünglichen Traditionseinheit, die sich aus 8,27–29.31.32b–33 zusammensetze. Damit verlagert er die formgeschichtliche Frage aber nur auf diese Traditionseinheit und macht sie damit erst recht unbeantwortbar. Denn diese Traditionseinheit ist schlechterdings formlos. Nicht von ungefähr begegnet dies rekonstruierte Stück bei Strecker deshalb einerseits als »literarische Einheit«, andererseits als »mündliche Überlieferung«. Als Skopos der »Perikope« gibt Strecker an: »Der ursprünglich politisch-jüdische Charakter des Begriffs (sc. Christus) ist durch die Beziehung auf den Leidenden entpolitisiert« (34). Aber der politische Charakter des Petrusbekenntnisses wird nicht im geringsten angedeutet, und einem entsprechenden *Widerspruch* Jesu in 8,31 hätte die Soteriologie nicht fehlen dürfen. Zudem ergibt auch solcher Skopos noch keinen ›Sitz im Leben‹, der selbst dann nicht gewonnen würde, wenn tatsächlich »dogmatische Reflexionen, christologische Debatten, als der eigentliche Entstehungsgrund« (34) der Überlieferungseinheit angenommen werden dürften; denn eine solche Beschreibung verweist viel eher auf literarischen Ursprung als auf eine mündliche Traditionsschicht mit ›Sitz im Leben‹. Eine »literarische Einheit«, bei der Streckers Skoposangabe zutrifft, dürfte also von der Hand des Markus stammen, zumal auch Strecker einräumt, daß »die gesamte Perikope markinisch stilisiert ist« (32).

Die erste und die dritte Ankündigung erfolgen außerhalb Galiläas. Die zweite findet zwar in Galiläa statt, aber in diesem Fall stellt der Evangelist ausdrücklich fest, daß Jesus *unerkannt* durch sein Heimatland reiste (9,30; vgl. 9,32). Offenbar handelt es sich bei den Leidensansagen nicht um eine Geheimlehre – anders die Messiasbekenntnisse –, wohl aber fanden sie in *Galiläa* keine Öffentlichkeit.

Schließlich wird anscheinend in allen drei Fällen das Unverständnis der Jünger konstatiert, freilich mit unterschiedlicher Deutlichkeit: In Mk 8,32ff zeigt die Reaktion des Petrus, daß er Jesus nicht verstanden hat; in 9,32 führt (in Galiläa!) der Evangelist das Unverständnismotiv in ›klassischer‹ Gestalt ein; in 10,32 schließlich dient das ›Erschrecken‹ der Jünger zum Nachweis ihres Unverstandes: sie wissen jetzt zwar, was zu geschehen droht, da Jesus nach Jerusalem aufbricht, verstehen aber nicht, warum das, was sie befürchten, geschehen muß<sup>25</sup>.

Zwar lassen sich diese verschiedenen Züge, zumal in ihrer Differenziertheit, nicht ohne weiteres deuten. Sie ordnen aber je für sich und vor allem insgesamt die Ansagen in intensiver Weise in das redaktionelle Gefüge des Evangeliums ein.

Der Schlüssel zum Verständnis der Leidensansagen liegt freilich in diesen selbst. Sie enthalten neben einer kurzen Beschreibung des Geschicks Jesu, wie es in den Bekenntnisformeln und in der Passions- und Ostererzählung beschrieben wird und der bisher unsere Aufmerksamkeit galt, auch den jeweils betont vorangestellten Begriff ›Menschensohn‹, der jenen Formeln und der ihnen entsprechenden Erzählung in ihrer ursprünglichen Fassung fremd ist.

## II

### *Mk 8,31; 9,31; 10,32ff*

Es fällt auf, wie schwankend jene Forscher, die mit vormarkinischen Leidensansagen rechnen, in der Frage urteilen, ob der Menschensohnbegriff zu der Vorlage bzw. zu den Vorlagen des Evangelisten gehört habe oder nicht. Das liegt daran, daß einerseits Worte vom leidenden Menschensohn in der vor- und außermarkinischen Tradition ganz fehlen oder doch ungewöhnlich sind, andererseits ein spezifisch redaktioneller Sinn dieses Begriffs nicht erkennbar zu sein scheint. Deshalb vermutet Strecker, »daß die Markus direkt

<sup>25</sup> Vgl. W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901, 97.

vorausgehende Tradition, die in und unmittelbar außerhalb der markinischen Gemeinde lebende Überlieferung, diese Vorstellung geschaffen hat«<sup>26</sup>. Damit wird das Problem aus dem redaktionskritischen Licht in das traditionsge- schichtliche Dunkel transponiert, und was dort zu solcher begrifflichen Vor- stellung Anlaß gegeben haben könnte, fragt Strecker nicht. Er meint aller- dings, auch in Mk 10,45 und 14,21 Menschensohn-Sprüche aus dieser vor- markinischen Gemeindefradition finden zu können. Das ist indessen nicht der Fall. Beide Sprüche stammen in der vorliegenden Gestalt nicht aus der Gemeindefradition, sondern von Markus selbst; sie vermehren also die Zahl der redaktionellen Worte vom leidenden *Menschensohn* (s. u.).

Tatsächlich gibt es weder *vor* noch *neben* noch außerhalb der von Markus selbst herkommenden Tradition (Mt/Lk) *nach* Markus irgendeine Rede vom leidenden *Menschensohn*. In der ganzen Breite der erzählenden, der be- kenntnishaften und der theologisch reflektierenden *theologia crucis* der früh- christlichen Zeit begegnet jenseits des markinischen Traditionsstrangs der Menschensohnbegriff überhaupt nicht. Umgekehrt kennt die alte Überliefe- rungsschicht der Menschensohnworte nach Ausweis der Spruchquelle Q das Leidens- und Auferstehungskerygma nicht – eine ebenso wichtige Beobach- tung<sup>27</sup>.

Das führt zu dem Schluß, daß Markus als erster vom ›leidenden Menschen- sohn‹ gesprochen hat.

Warum wählt er diese auffällige und neuartige Redeweise?

Wrede hat das mit dem christologischen Titel ›Menschensohn‹ gestellte Problem eigenartigerweise nicht bedacht. Er ordnet die Leidensansagen noch nicht eigentlich in die Problematik der Messiasgeheimnistheorie ein, sondern beurteilt sie unter dem Gesichtspunkt ›wirkliches Leben Jesu‹ oder ›Gemein- deanschauung‹. Er hält die Ansagen für »den nackten Ausdruck der Gemein- deanschauung« und urteilt: »Sie sind die genaueste Formulierung des Ged- ankens, daß Jesus die Leidensgeschichte, wie sie wirklich geschehen war, pünktlich vorausgewußt habe. Sie gehören demnach in das Kapitel von der altchristlichen Apologetik.«<sup>28</sup> Das ist eine traditionsge- schichtliche, keine redaktionsge- schichtliche Erklärung. Als traditionsge- schichtliche haben wir sie bereits zurückgewiesen; sie wäre auch nicht imstande, den Begriff ›Men- schensohn‹ zu erklären. Es ist aber auch nicht möglich, sie in eine redaktions-

<sup>26</sup> G. STRECKER (Anm. 6), 27; vgl. H. E. TÖDT (Anm. 13), 134.

<sup>27</sup> Diese doppelte Beobachtung schließt aus, die Worte vom leidenden Menschensohn aus einer alten, zum Teil bereits palästinischen Tradition herzuleiten (gegen Tödt u. a.).

<sup>28</sup> W. WREDE (Anm. 25), 90.



geschichtliche umzuwandeln; denn die von Wrede beschriebene apologetische Tendenz ist dem Markus fremd und beantwortete auch bei ihm die Frage nach der betonten Verwendung des Begriffs ›Menschensohn‹ nicht.

Wrede ist u. a. eine Beobachtung entgangen, die Dinkler<sup>29</sup> trefflich wiedergibt und die alle Leidensansagen und mit ihnen den Begriff ›Menschensohn‹ in die christologische Thematik der markinischen Redaktion einordnet: In Mk 8,31 findet sich »die erste Leidensankündigung und der auffällige Sprung vom Christus-Titel im Petrus-Bekenntnis zum Menschensohn-Titel im Munde Jesu. Wie der Text heute bei Markus vorliegt, ist die Identität beider Titel vorausgesetzt . . .«. Da dieser Text aber zumindest in seiner vorliegenden Gestalt auf Markus selbst zurückgeht, geht es dem Evangelisten anscheinend um die Identifizierung von ›Christus‹ und ›Menschensohn‹ bzw. um die Einheit von christologischer Überlieferung und Menschensohntradition.

In diese Richtung weisen in der Tat auch die Leidensansagen selbst. Sie führen einerseits in sehr formaler und schematischer Weise die Daten der Passionsgeschichte vor, ohne diese irgendwie zu deuten. Markus verbindet mit diesen Daten im Zusammenhang der Leidensankündigungen also kein Interesse an der Soteriologie. Doch steht für jeden *Leser* fest, daß der, welcher das beschriebene Geschick erleidet, der Christus Jesus ist. Von niemand anders kann die Rede sein als von dem, dessen Leiden, Sterben und Auferstehen *so* in den Bekenntnissen der Gemeinde und in der Passionserzählung des Markus selbst beschrieben werden.

Andererseits aber wird er nicht ›Christus‹ (oder ›Sohn Gottes‹), sondern überraschenderweise ›Menschensohn‹ genannt. Darin zeigt sich (und verbirgt sich uns noch) die redaktionelle Absicht des Markus. Bevor diese Absicht aufgedeckt werden kann, müssen zunächst die anderen Worte vom leidenden Menschensohn im Markusevangelium daraufhin untersucht werden, ob sie die bisher gewonnenen Erkenntnisse bestätigen und ggf. weiterführen.

Mk 9,12b kann dabei unberücksichtigt bleiben. Ich halte dieses Einsprengsel mit Strecker und anderen für »eine nachmarkinische, aber vormatthäische Interpolation«<sup>30</sup>, anscheinend eine Randbemerkung zu Vers 13, die von einem Schreiber stammt, der die auffällige Parallele zwischen dem Geschick des Täufers und Jesus vermerken wollte und die an einer wenig glücklichen Stelle in den Text geriet<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> (Anm. 17), 296.

<sup>30</sup> G. STRECKER (Anm. 6), 29 Anm. 32.

<sup>31</sup> Vgl. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (KEK I/2), 1953<sup>12</sup>, 183.

*Mk 9,9b*

9b will nicht, wie Wrede<sup>32</sup> unter Beifall vieler Forscher feststellte, den Termin angeben, zu dem das Messiasgeheimnis gelüftet werden darf; denn Jesus macht schon in 14,61ff seine Hoheit öffentlich bekannt<sup>33</sup>. Die Terminierung in 9,9b bezieht sich vielmehr nur auf das Schweigegebot in 9,9a und will anscheinend erklären, wieso eine Geschichte, die Markus zufolge vor Ostern geschah, als Ostergeschichte erzählt werden konnte; denn Markus hatte die Verklärungsgeschichte als Ostererzählung vorgefunden<sup>34</sup>.

Jedenfalls steht der redaktionelle Ursprung von 9,9b außer Frage. Der Evangelist führt diese Terminangabe nach dem Beispiel der Leidensansagen aus, natürlich lediglich die Auferstehung erwähnend. Da damit nur die Auferstehung des Christus Jesus bzw. des Sohnes Gottes (Mk 9,7) gemeint sein kann, von diesem aber als von dem Menschensohn gesprochen wird, vollzieht Markus wiederum die Identifizierung von Menschensohn und Christus Jesus in der unmißverständlichsten Form.

*Mk 10,45*

Die unendlich oft behandelten Probleme von Mk 10,45 lösen sich, wenn man bereit ist, auch im Blick auf diesen Spruch eine Redaktion des Evangelisten anzunehmen<sup>35</sup>.

Der Evangelist Markus setzt 10,45 aus vier ihm überkommenen Motiven zusammen.

a) Den Grundbestand bildet ein alter, ursprünglich judenchristlicher christologischer Bekenntnissatz, der den Tod Jesu als ein für ›die Vielen‹ (= alle) gezahltes Lösegeld versteht; vgl. vor allem 1Tim 2,6 und Tit 2,14<sup>36</sup>. Die vor-markinische Passionserzählung verwendet das Motiv des Lösegeldes nicht, legt auch diese Vorstellung ihrer theologischen Deutung des Passionsgeschehens nicht zugrunde.

b) Auch das ἵνα gehört zu den stereotypen christologischen Formulierungen, mit denen die Gemeinde das Werk Jesu rückschauend betrachtet<sup>37</sup>:

<sup>32</sup> (Anm. 25), 66ff.

<sup>33</sup> E. SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, 1955, 106.

<sup>34</sup> G. VOLKMAR, *Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis*, 1870, 605ff; W. SCHMITZ, *Der Markusschluß, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf* (ZThK 69, 1972, 379–411), bes. 394ff.

<sup>35</sup> J. WEISS, in: *Die Schriften des Neuen Testaments, Erster Band*, 1907<sup>2</sup>, 174f; E. WENDLING (Anm. 5), 133.

<sup>36</sup> Vgl. noch Mk 8,36; 14,24; 1Kor 11,24f; 15,3; 2Kor 5,21; Röm 3,25; 4,25; 1Petr 1,18; Hebr 9,12; Offb 1,5; 1Joh 3,16.

<sup>37</sup> Vgl. R. BULTMANN (Anm. 22), 167.

Mk 1,38; 2,17; 12,6; 1Tim 1,15; Lk 19,10; Joh 18,37. Vielleicht floß dem Evangelisten dies Motiv in direkter Verbindung mit 45b zu: ›Jesus Christus ist gekommen, sein Leben als Lösegeld für viele zu geben‹ (vgl. 1Tim 1,15 mit Mk 2,17b), wenn er es nicht aus 2,17b übernommen hat. Für die letztere Vermutung – beides schließt sich indessen nicht aus – spricht die Beobachtung, daß er 10,45, 2,17 entsprechend, in der für Vers 45 wenig sinnvollen Form eines Alternativsatzes (nicht – sondern) gebildet hat.

c) Das Bild des Dienens (vgl. Polyk 5,2) stammt aus 10,43f und ermöglicht, V. 45 als eine theologisch tiefgreifende, an Paulus erinnernde (Röm 15,3; 2Kor 8,9; Phil 2,5ff) Begründung der ›Kirchenordnung‹ Mk 10,42–44 anzufügen. Der Übergang ist freilich hart und auch theologisch nicht unproblematisch, wie schon Wellhausen<sup>38</sup> bemerkte.

d) Vor allem aber gestaltet Markus das überlieferte und immerhin einigermaßen passend untergebrachte Sühne-Wort als *Menschensohn-Spruch* – eine singuläre *ad hoc* Komposition. »Hier ist also dieselbe Hand tätig, welche die Leidensweissagungen eingeschoben hat.«<sup>39</sup> In der starken christologisch-soteriologischen Aussage von der Dahingabe des Lebens als λύτρον, die der Leser auf niemand anders als auf den Christus Jesus beziehen kann, wird dieser absichtsvoll mit dem Menschensohn identifiziert. Mk 10,45 macht also *in sich* eine für die Redaktion des Markus anscheinend besonders wichtige Aussage. Um der genannten Identifikation willen hat Markus 10,45 auf der genannten Traditionsgrundlage als ein redaktionelles Logion formuliert.

### Mk 14,21

14,21 beruht auf einem Spruch der Logienüberlieferung, wie die Dublette Mt 18,6f//Lk 17,1f zeigt; Markus hatte diesen Spruch bereits in 9,42 auszugsweise aufgegriffen. Die ursprünglich allgemein gehaltene Warnung davor, der Gemeinde bzw. in der Gemeinde Ärgernis zu bereiten, gestaltet Markus in 14,21 um und bezieht sie speziell auf das Ärgernis, das Judas bereiten wird.

Die ursprüngliche Einleitung des Wortes dürfte Lukas in 17,1 relativ gut aufbewahrt haben<sup>40</sup>.

Markus formuliert das Wort für seinen Zweck zwanglos neu. Dabei ist ihm

<sup>38</sup> Das Evangelium Marci, 1909<sup>2</sup>, 85; K. KERTELGE, Der dienende Menschensohn (Mk 10,45) (in: Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle, 1975, 225–239).

<sup>39</sup> E. WENDLING (Anm. 5), 133.

<sup>40</sup> Vgl. aber auch 1Clem 46,8 und dazu H. KÖSTER, Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern (TU 65), 1957, 19.

die *Einführung* des Begriffs παραδιδόναι besonders wichtig. Einerseits wird unmittelbar auf den ›Verrat‹ des Judas Bezug genommen (14,10.18.41f). Andererseits greift Markus mittelbar auf älteste Bekenntnistradition zurück (Jes 53,6.12; Röm 4,25; 8,32; 1Kor 11,23; 2Kor 4,11; Gal 2,20; Eph 5,2.25). Damit wird wiederum die Identität dessen, von dem geredet wird, unmißverständlich angegeben: Jesus Christus, wie er im Bekenntnis der Gemeinde von Anfang an begegnet.

Das παραδιδόναι in 21c produziert in 21a das singuläre ὑπάγει.

Die Bezugnahme auf die Schrift gehört zu den Stereotypen der alten Tradition (1Kor 15,4; Mk 9,12f; vgl. Mk 8,31). Das – sogar doppelte – Wortspiel ›Menschensohn – Mensch‹ führt der Evangelist auch in 2,28 (s. u.) und 9,31 ein; vgl. auch 2,7.10 (s. u.).

Indem aber Markus den Christus Jesus in 21a ›Menschensohn‹ nennt, entsteht – diesmal auf der Basis der Spruchüberlieferung – eines der typischen redaktionellen Worte vom leidenden Menschensohn, deren Intention die Identifizierung des Menschensohns bzw. der Menschensohn-Traditionen mit dem Christus Jesus bzw. der christologisch-kerygmatischen Bekenntnistradition ist.

#### Mk 14,41

Zu 14,41 schließen sich viele dem Urteil Bultmanns an, mit ἦλθεν ἡ ὥρα »als dem eindrucksvollen Höhepunkt muß die Szene ursprünglich geschlossen haben«<sup>41</sup>. Dann hätte der Evangelist 14,41b–42 insgesamt selbst formuliert und damit eine Dublette zu 14,21 geschaffen: Der in die Hände der Sünder ›Ausgelieferte‹ bzw. durch Judas ›Verratene‹, also der Christus des kirchlichen Bekenntnisses, ist identisch mit dem ›Menschensohn‹ der Spruchtradition.

Indessen ist 42 eine deutliche *Dublette zu 41b*. In 41b wird zudem παραδιδόναι im Sinne der alten, auf Jes 53 beruhenden Bekenntnistradition verwendet (*Gott liefert aus*), in 42 dagegen auf den *Verrat* des Judas bezogen. Es liegt auch nahe, daß der ursprüngliche Erzähler die in 41a genannte Stunde näher charakterisierte, nämlich als die in Jes 53,6.12 angesagte Stunde, da ›der Herr ihn ausliefert für unsere Sünden«<sup>42</sup>. Es spricht also einiges dafür, daß

<sup>41</sup> (Anm. 22), 288.

<sup>42</sup> Vgl. K. G. KUHN, *Jesus in Gethsemane* (EvTh 12, 1952/53, 260–285), 273; H. E. TÖDT (Anm. 13), 184.

41b zur ursprünglichen Erzählung gehörte, die freilich statt ›Menschensohn‹ vermutlich das einfache ›ich‹ hatte, das Markus nach Vers 42 hinüberholt, während er in 41b das ihm wichtige ›Menschensohn‹ einsetzt. Dadurch wird die ihm bedeutungsvolle Identifizierung des jetzt auf seinen Leidensweg ausgelieferten Christus und des von Jesus selbst in seinen Logien erwähnten Menschensohns auf das direkteste vollzogen<sup>43</sup>.

Wie immer man indessen das traditionsgeschichtliche Problem von Mk 14,41f im einzelnen beurteilt: 41b–42 ist in seiner jetzigen Fassung ein *redaktionelles* Wort vom ›leidenden Menschensohn‹.

Zusammenfassend läßt sich beobachten:

Wie für die drei ausdrücklichen Leidensansagen so gilt auch für die zuletzt besprochenen analogen bzw. parallelen Menschensohn-Worte des Evangelisten:

Stets handelt es sich um eine *Jüngerbelehrung*.

Nie erfolgt ein ausdrückliches Schweigegebot.

Alle Worte werden außerhalb Galiläas gesprochen.

Das Unverständnismotiv, das sich nur mit der in Galiläa gesprochenen zweiten Leidensansage deutlich verband, fehlt.

Vor allem aber zeigt sich in allen markinischen Worten vom ›leidenden Menschensohn‹ ein einheitliches Grundschema: Stets wird der einleitend genannte Menschensohnbegriff mit einer zentralen christologischen Bekenntnisaussage verbunden. (In 8,31; 9,9; [9,12]; 9,31 und 10,32ff mit den fundamentalen Daten des Kerygmas, in 10,45 mit einer soteriologischen Deutung dieser Daten, in 14,21.41bf mit dem Begriff *παράδιδόναι*; man erkennt also einen deutlichen Fortschritt in der Belehrung des Lesers.) Dieser einheitliche Zug weist alle genannten Stellen als insoweit redaktionell aus und hebt zugleich die (noch ungedeutete) redaktionelle Aussage als solche deutlich hervor.

Die auffällige Beobachtung, daß alle besprochenen Worte *nach* dem (esoterischen) Messiasbekenntnis Mk 8,29 stehen, dies also für ihr Verständnis anscheinend voraussetzen, unterstreicht den *christologischen* Inhalt der jeweils begegnenden Bekenntnisaussagen und erklärt zugleich vorläufig, daß die Leidensansagen ausnahmslos der *Jüngerbelehrung* angehören.

<sup>43</sup> Vgl. E. WENDLING (Anm. 5), 206, der freilich (172) zu diesem Ergebnis kommt, indem er Vers 41b ganz als redaktionelle Einschaltung ansieht, Vers 42 aber für die ursprüngliche Erzählung festhält.

## III

Die überlegte Stellung der redaktionellen Sprüche vom leidenden (usw.) Menschensohn *nach* dem Messiasbekenntnis läßt auch für die beiden Worte »vom gegenwärtig wirkenden Menschensohn«<sup>44</sup> vermuten, daß sie nur unter redaktionskritischem Gesichtspunkt verständlich werden; denn sie nehmen »insofern eine Sonderstellung ein, als sie von den übrigen 12, die sich über die zweite Hälfte des Evangeliums verteilen, um ganze 6 Kapitel (über  $\frac{1}{3}$  des Evangeliums) entfernt sind«<sup>45</sup>.

Beide Stellen sind einander sehr ähnlich. Andererseits gehen sie »weit über den Formalismus der übrigen hinaus . . . Alles Jenseitige, alles Futurische ist abgestreift; der ›Menschensohn‹ ist hier einfach gleichbedeutend mit dem lebenden, gegenwärtigen Jesus«<sup>46</sup>.

Mk 2,10 (ohne die drei letzten Worte) ist eine Einlage; der Satz sprengt syntaktisch und logisch die Einheitlichkeit der Erzählung vom Gichtbrüchigen.

Auffällig ist zunächst der ungeschickte Übergang von der direkten Anrede im Absichtssatz 10 zu dem erzählenden ›. . . λέγει τῷ παραλυτικῷ‹; ursprünglich folgte auf Vers 9 vermutlich einfach ein ›καὶ λέγει τῷ παραλυτικῷ‹ mit Fortsetzung in Vers 11<sup>47</sup>.

Dazu kommt, daß Vers 10 auch den Gedankengang verwirrt. Vers 9 »ist eine Vexierfrage; den Gegnern muß die Erwiderung versagen«<sup>48</sup>. Gemeint ist in Vers 9: Beides Erfragte ist gleich schwer und bei den Menschen unmöglich. Jesus erwartet also keine Antwort auf seine Frage. Vers 10 legt die Frage in Vers 9 dagegen auf eine bestimmte Antwort derart fest, daß die Sündenvergebung durch die Heilung beglaubigt wird. Das zerstört nicht nur die theologische Pointe der ursprünglichen Erzählung; nun stört auch, daß die Schriftgelehrten keine Antwort auf die Frage von Vers 9 geben, obschon Jesus in Vers 10 eine solche Antwort (: Die Heilung ist schwerer) doch voraussetzt. Insofern hat Hay<sup>49</sup> recht, wenn er Vers 10 als redaktionelle Interpolation, die den *Leser* direkt anrede, in Parenthese setzen will.

<sup>44</sup> R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 1965<sup>5</sup>, 31.

<sup>45</sup> E. WENDLING (Anm. 5), 204.

<sup>46</sup> Ebd. 207.

<sup>47</sup> J. GNILKA (Das Elend vor dem Menschensohn [Mk 2,1–12] [in: *Jesus und der Menschensohn*. Für Anton Vögtle, 1975, 196–209], 205) meint, die Erzählung sei »aus dem Menschensohnwort generiert«; dagegen sprechen schon die syntaktischen Schwierigkeiten, die erst Vers 10 in der Erzählung schafft. Vgl. auch Anm. 50.

<sup>48</sup> M. DIBELIUS (Anm. 3), 63; vgl. E. WENDLING (Anm. 5), 210.

<sup>49</sup> L. S. HAY, *The Son of Man in Mark 2,10 and 2,28* (JBL 89, 1970, 69–75). K. KERTELGE (Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung [Mk 2,10] [in: *Orientierung an Jesus*. Festschrift Josef Schmid, 1973, 205–213], hier 211) versetzt Vers 10 in »das Stadium der Streitgesprächssammlung«.

Viele Forscher halten Vers 10 für ein ursprünglich ›freies‹ Logion<sup>50</sup>. Aber ein Logion des Inhalts, daß der Menschensohn Sünden vergeben kann, wäre ohne jegliche Analogie, und ersetzt man den Menschensohnbegriff durch ein ›Christus‹<sup>51</sup>, erhält man ein Wort von seltener Banalität. Tatsächlich hat der Evangelist selbst *ad vocem* ›Vollmacht zur Sündenvergebung‹ (Vers 7) bei verunglückter Syntax und Logik *ad hoc* ein *Menschensohn*-Wort gebildet: *darauf* kam es ihm an.

Für den verwandten Vers Mk 2,28 gilt dasselbe<sup>52</sup>. Zwar bereitet der syntaktische Anschluß an 2,27 keine Schwierigkeit. Aber *sachlich* sagt Vers 28 (der *Menschensohn* ist Herr über den Sabbat) *anderes* als Vers 27 (der *Mensch* steht über dem Sabbat). Daß man beide Aussagen in eine sinnvolle theologische Verbindung bringen soll (: der Menschensohn bringt dem Menschen die Freiheit gegenüber dem Sabbat), ist nicht angedeutet; das *ὡστε* zu Eingang von Vers 28 stellt vielmehr eine (jedenfalls zunächst) ganz uneinsichtige logische Verbindung her (anders Mk 10,8). Matthäus und Lukas haben darum Vers 27 nicht von ungefähr gestrichen und damit einen logisch besseren Zusammenhang gewonnen. Anscheinend geht es Markus gar nicht um einen einsichtigen theologischen Zusammenhang von Vers 28 mit dem vorangehenden Apophthegma, sondern um Vers 28 selbst, dessen inhaltliche (sabbatkritische) Aussage aus 2,23–27 genommen und – darauf kommt es dem Evangelisten an – mit dem Begriff ›Menschensohn‹ verbunden wurde.

Dabei entsteht im Zusammenhang mit Vers 27 das bezeichnende Wortspiel Mensch/Menschensohn, das der Evangelist in 9,31 und 14,21 (hier doppelt) wiederholt, und zwar an diesen beiden Stellen ohne Anhalt an der Tradition, und das er indirekt schon in 2,10 (in Verbindung mit 2,7<sup>53</sup>) einführte.

Die beiden redaktionellen Sprüche vom gegenwärtig wirkenden Menschensohn sind anscheinend durch das auffällige *καί* in Vers 28 direkt und überlegt miteinander verbunden: Wie der Menschensohn »Sünden vergeben

<sup>50</sup> So schon E. WENDLING (Anm. 5), 210; vgl. auch G. H. BOOBYER, Mark II, 10a and the Interpretation of the Healing of the Paralytic (HThR 47, 1954, 115–120). Jedenfalls wird der syntaktische Bruch durch die Einführung von Vers 10 hervorgerufen, nicht durch die Einfügung des Streitgesprächs in die Heilungserzählung.

<sup>51</sup> So E. LOHMEYER (Anm. 31), 54.

<sup>52</sup> Vgl. E. WENDLING (Anm. 5), 211.

<sup>53</sup> »Hier war im Urbericht der Begriff ›Mensch‹ allerdings nicht ausgesprochen. Aber der Ev(angelist) interpretierte den Einwand der Gegner ganz richtig so: ›Der Mensch kann doch keine Sünden vergeben!‹ und gab darauf in seiner Einschaltung die Antwort: ›Der Mensch kann es freilich nicht, wohl aber der Menschensohn.« (E. WENDLING [Anm. 5], 211f). Mit Recht bemerkt Wendling (ebd.) auch: »Dieses Spielen mit den beiden Begriffen kann kein bloßer Zufall sein.«

kann, so ist er *auch* Herr über den Sabbat . . . ; das καί weist direkt auf 2,10 zurück«<sup>54</sup>.

Welche redaktionelle *Funktion* kommt beiden zusammenhängenden Menschensohnworten zu?

Es fällt auf, daß sie *öffentlich* gesprochen und darum natürlich nicht unter das Schweigegebot gestellt werden, dem die anscheinend doch verwandten Ausrufe der Dämonen (Mk 1,24f.34b) vor demselben Publikum in Kafarnaum unterliegen; das entspricht der Beobachtung, daß auch die Belehrung der Jünger über den leidenden (usw.) Menschensohn nicht geheimgehalten werden muß.

Schon die Tatsache der Öffentlichkeit weist darauf hin, daß Jesus in 2,10.28 nicht offen, sondern verhüllt von seiner messianischen Würde spricht; denn eine öffentliche Durchbrechung seines Messiasgeheimnisses zu dieser frühen Zeit wäre ganz unerhört.

In der Tat ist der Begriff ›Menschensohn‹ selbst und als solcher ein verhüllender Ausdruck. Er *kann* als messianischer Hoheitstitel verstanden werden, *kann* aber auch einfach ›Mensch‹ bedeuten. Natürlich weiß der *Leser* des Evangeliums z. B. durch die messianische Ankündigung des Täufers (Mk 1,7f), durch die Himmelsstimme bei der Taufe (Mk 1,11) und durch die Dämonenbekenntnisse, daß Jesus der ›Sohn Gottes‹ ist; *er* erfährt deshalb, daß Jesus in 2,10.28 (in der dritten Person) von sich selbst spricht und mit dem Titel ›Menschensohn‹ bewußt die Würde des messianischen Gottessohnes beansprucht. Aber er erfährt zugleich, daß die *Zeitgenossen* Jesus nicht in dieser Weise verstanden haben und verstehen sollten. Denn der Zeitgenosse, der vom Geheimnis der Person Jesu nichts weiß, kann 2,10 und 2,28 nur so (miß)verstehen, daß Jesus (in dritter Person!) *vom Menschen überhaupt* spricht.

Im Rahmen dieser Deutung wird auch das redaktionelle ὄστε zu Beginn von Vers 28 unmittelbar einleuchtend: es soll bei ›denen draußen‹ das Mißverständnis, in dem das Messiasgeheimnis Jesu gewahrt bleibt, geradezu provozieren. Und dementsprechend erfahren die Schriftgelehrten, die Vers 7 zufolge die Vollmacht zur Sündenvergebung nur *Gott* in seinem eschatologischen Urteil zusprechen, daß auch der *Mensch* solche Vollmacht besitzt, wie Matthäus in 9,8, das von Markus provozierte Mißverständnis manifest machend, ausdrücklich formuliert<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> E. WENDLING (Anm. 5), 210f.

<sup>55</sup> Insoweit richtig J. WELLHAUSEN (Anm. 38), 16.



Wenn moderne Forscher (seit Hugo Grotius)<sup>56</sup> die bewußte und verhüllende Zweideutigkeit der beiden Worte »vom gegenwärtig wirkenden Menschensohn« traditionsgeschichtlich auflösen, indem sie erklären, ein ursprünglich vom *Menschen* redendes Wort sei in der späteren Gemeinde *christologisch* mißverstanden oder umgedeutet worden, so hat Markus die Möglichkeit einer derart kuriosen Interpretation seiner redaktionellen Schöpfungen zweifellos nicht erwarten können. Dem Evangelisten ging es um die *verborgene Identifikation von Jesus und Menschensohn* – ähnlich wie in den drei Leidensansagen und den analogen Bildungen. Von da aus erklärt sich das wiederholte Wortspiel ›Menschensohn – Mensch‹ (vgl. Anm. 12. 53).

Die *Verborgenheit* gilt für die *Zeitgenossen Jesu*. Diese hören Jesus vom ›Menschen‹ reden, ohne den christologischen Sinn dieser Rede zu erfassen. Das entspricht dem Unverständnismotiv im Rahmen der Worte vom leidenden Menschensohn. Mit anderen Worten: Von Anfang an hat Jesus keinen Zweifel daran gelassen, daß er der Messias-Menschensohn sei. Aber er hat diesen Sachverhalt nicht offen und den Zeitgenossen verstehbar aussprechen wollen oder können.

Die *Identität* ergibt sich für die *Leser*. Sie wissen, daß Jesus als Sohn Gottes die Sünden vergibt und ›Herr‹ über den Sabbat ist. *Um dieser messianischen Tätigkeit willen hat er von sich auch als von dem ›Menschensohn‹ gesprochen.* Zu solcher für den Leser offensichtlich wichtigen Information führt Markus zu Beginn seines Evangeliums den Menschensohntitel grundlegend ein, und zwar in Verbindung mit den christologischen Passagen in 1,7f.11.24f.34b und in umfassender Bestimmung seiner Bedeutung. (Der Menschensohn ist der wirkende Jesus überhaupt.)<sup>57</sup>

<sup>56</sup> R. BULTMANN (Anm. 44), 31; (Anm. 22), 160; L. S. HAY (Anm. 49), 71ff; A. POLAG, Die Christologie der Logienquelle (WMANT 45), 1977, 102ff (: ›Menschensohn‹ war ursprünglich Umschreibung für ›Ich‹). J. WELLHAUSEN (Anm. 38), 16; C. COLPE, ThWNT VIII 433; vgl. auch J. JEREMIAS (Anm. 12), 249f (: Christologisches ›Menschensohn‹ ist Fehlübersetzung aus dem Aramäischen statt ›Mensch‹). Aber bei so eindeutig hellenistischen Erzählungen dürfte man auf ein aramäisches Original auch dann nicht zurückgreifen, wenn der redaktionelle Charakter der Logien weniger deutlich wäre. Zur Kritik jener Thesen vgl. im übrigen z. B. E. WENDLING (Anm. 5), 208ff; E. SJÖBERG (Anm. 33), 239; F. HAHN, Christologische Hoheitstitel (FRLANT 83), 1963, 23ff.

<sup>57</sup> Die Klassifikation ›gegenwärtig wirkender Menschensohn‹ für Mk 2,10.28 erweist sich unter diesem Aspekt als mißlich. Denn für die Leser handelt Jesus natürlich *überhaupt* als der Kyrios und als der, welcher Sünde vergibt, d. h. auch und vor allem als der Erhöhte. Das ›auf Erden‹ (2,10) meint also nicht ›als Irdischer‹, sondern ›schon inmitten der irdischen Wirklichkeit‹; es steht in Relation zu dem *eschatologischen* Handeln Gottes, an das die Schriftgelehrten (2,7) denken, schließt also das Handeln des Erhöhten (durch seine Gemeinde) ein.

Werfen wir unter diesem Aspekt einen vorläufigen Blick auf die beiden Worte vom *kommen-den* Menschensohn (Mk 8,38; 13,26), so ordnen sich die drei Gruppen von Menschensohnwor-

## IV

Das Menschensohn-Wort Mk 14,62 ist ein erster Schlüssel zur Deutung der bisherigen Beobachtungen.

14,62 gehört in den ersten, nämlich den redaktionellen Bericht von der Beratung des Synedriums (14,55–65), den Markus mit Hilfe von 14,53b(54) und 14,66 als ausführliche Dublette zu dem ursprünglichen Bericht (15,1) in seine Vorlage eingelegt hat<sup>58</sup>.

Auch wer nicht diesen ganzen ersten Bericht auf den Evangelisten selbst zurückführt, rechnet doch für 14,61b–62, dem Höhepunkt der Darstellung, mit einem zumindest stark redigierenden Eingriff von der Hand des Markus<sup>59</sup>.

Unzweifelhaft haben wir es ja in 14,61b–62 mit dem – nach 8,27ff – zweiten redaktionellen Gipfel des Markusevangeliums zu tun: Die dem *Leser* aus der *geheimen* Epiphanie schon bekannten Hoheitstitel ›Christus‹, ›Gottessohn‹ und ›Menschensohn‹ treten nun zusammen, und zwar in *offener* Epiphanie.

Die redaktionelle Intention dieser Szene ist komplex. Wir erfahren unter anderem, *warum* Jesus seine Messianität geheimhalten mußte: Weil er sonst nicht hätte wirken können; das *offene Messiasbekenntnis* wird nämlich unverzüglich mit dem Todesurteil beantwortet.

Zugleich bestätigen dies Todesurteil und seine Vollstreckung, *daß* Jesus sich öffentlich als der Messias-Menschensohn bekannt hat.

Für unsere Fragestellung interessiert indessen vor allem, daß mit 14,62 die Decke von allen vorhergehenden Menschensohn-Worten weggenommen wird: Hatte Jesus vom Menschensohn stets wie von einem anderen gesprochen, das Verständnis Menschensohn = Mensch geradezu provozierend (2,10.28), ein auch für die Jünger unverständliches Leiden und Auferstehen des ›Menschensohnes‹ angekündigt und im übrigen in traditioneller apokalyptischer Manier von dem kommenden Menschensohn geredet (8,38;

---

ten in ein dogmatisches Gefüge ein und decken das ganze Spektrum des *christologischen Kerygmas* ab: Der Menschensohn begegnet als wirkender und herrschender, als leidender und auferstehender, als wiederkommender und richtender. Dieses Gefüge kann nicht zufällig sein. Es bestätigt unsere Einsicht, daß der Menschensohn und der Christus der kirchlichen Bekenntnisse bzw. des christlichen Glaubens (zunächst verhüllt) miteinander identifiziert werden sollen.

<sup>58</sup> E. WENDLING (Anm. 5), 177ff; H. LIETZMANN, Der Prozeß Jesu (in: Kleine Schriften II [TU 68], 1958, 251–263), 262; P. WINTER, Mk 14,53b.55–64. Ein Gebilde des Evangelisten (ZNW 53, 1962, 260–263); S. SCHULZ (Anm. 5), 131ff; G. BRAUMANN, Markus 15,2–5 und Markus 14,55–64 (ZNW 52, 1961, 273–278); G. SCHNEIDER, Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien (BiH 9), 1973, 59ff.

<sup>59</sup> Vgl. PH. VIELHAUER, Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums (in: Aufsätze zum Neuen Testament [TB 31], 1965, 199–214), 203f.

13,26), so wird nun, unter bewußter Beibehaltung der Redeform in der dritten Person, die Identität von Jesus und Menschensohn direkt proklamiert: ἐγὼ εἶμι<sup>60</sup>. »Wenn 8,38 der zur Blindheit verurteilte ὄχλος noch allenfalls die dritte Person buchstäblich auffassen konnte, so wäre 14,62 ohne die Gleichung Jesus = Menschensohn geradezu sinnlos. Die künstliche Mache ist hier mit Händen zu greifen.«<sup>61</sup> Die bis zum Ende seines Wirkens um dieses Wirkens willen notwendige Verhüllung seines Selbstzeugnisses hebt Jesus am Ende dieses Wirkens selbst auf: Wo immer er vom Menschensohn sprach, hatte Jesus also von sich selbst als von dem Messias und Gottessohn gesprochen, der Sünden vergibt (2,10) und ›Herr‹ über den Sabbat ist (2,28), der in die Hände der Sünder ausgeliefert wird (14,21.41f), viel leiden und auferstehen muß (8,31; 9,9.31; 10,33) und sein Leben zu einer Bezahlung für viele hingibt (10,45) – und der wiederkommen wird zum Gericht (8,38; 13,26). Die Auflösung der *geheimen* Epiphanie bestätigt die geheime *Epiphanie!*

Dabei begegnen wir in 14,62 wiederum dem bereits beobachteten triadischen Gefüge des christologischen Kerygmas: Zu dem Zeitpunkt, da sich *Auslieferung, Leiden und Dahingabe* des Christus vollziehen, verweist der ›Sohn des Hochgelobten‹ auf sich selbst als den, der ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως *herrscht* und μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ *wiederkommen wird*. *Unsere Stelle ist also der mit Bedacht hergestellte Schlüssel für alle Menschensohnworte des Markusevangeliums*, weshalb auch nach 14,62 kein solches Wort mehr folgt. Das redaktionelle Thema aller Worte ist demnach *die verborgene, in Jerusalem aber von Jesus selbst offenbarte Identität seiner Person, wie er im christologischen Bekenntnis der Gemeinde begegnet, mit dem Menschensohn seiner Lehre*.

Ist damit der *Inhalt* der markinischen Redaktion erhoben, so doch noch nicht ihr *Anlaß* festgestellt. Gelingt es, einen *entsprechenden* Anlaß auszumachen, wird auch die inhaltliche Analyse bestätigt.

## V

Dazu müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf die beiden Worte vom *kommenden* Menschensohn richten, die Markus überliefert (8,38; 13,26). Es handelt sich um die beiden einzigen nicht redaktionellen Menschensohnworte des Markusevangeliums; beide entstammen der Spruchüberlieferung.

<sup>60</sup> Vgl. PH. VIELHAUER, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu (ebd., 55–91), 72.

<sup>61</sup> E. WENDLING (Anm. 5), 205.

Sie bilden demzufolge die Basis für die übrigen Menschensohnworte des Markusevangeliums<sup>62</sup>.

Die Herkunft aus der Spruchüberlieferung belegt für Mk 8,38 (par Mt 16,27; Lk 9,26) die Dublette aus der Spruchquelle Q in Mt 10,32f // Lk 12,8f, die Lukas aufs Ganze gesehen besser überliefert als Matthäus und die zumindest im ersten Glied den Titel ›Menschensohn‹ enthielt<sup>63</sup>.

Zu Mk 13,26 gibt es zwar keine Dublette. Aber es kann kein Zweifel daran bestehen, daß der Evangelist Vers 26 als Teil einer umfangreichen apokalyptischen Vorlage, die in 13,24–27 ihren Höhepunkt findet, vorgefunden hat; zumindest 13,24–27 enthält keine spezifisch christlichen Elemente. Will man keinen isolierten Traditionsstrang annehmen, gehört auch die ›Kleine Apokalypse‹ in Mk 13 (in welcher Abgrenzung auch immer) in die von Markus auszugsweise aufgenommene Traditionsschicht der Spruchüberlieferung<sup>64</sup>.

13,26 denkt in seinem vormarkinischen apokalyptischen Kontext auf keinen Fall daran, daß der Sprecher – sei es Jesus oder ein anderer – mit dem Menschensohn identisch ist, und für den Leser ergibt sich »diese Gleichsetzung nur dann, wenn er 13,26 mit den anderen Stellen zusammenhält, wo Jesus die Bezeichnung ›Menschensohn‹ in mehr oder weniger nahe Berührung mit einem ›Ich‹ bringt«. »Hier schreibt der Ev(angelist) eine Quelle aus, in welcher der Ausdruck ›Menschensohn‹ mit deutlicher Bezugnahme auf die danielische Vision (7,12) des  $\omega\varsigma$  υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος gebraucht war. In der Quelle war also υἱὸς ἀνθρώπου gewissermaßen in Führungszeichen gedacht = die von Daniel angekündigte himmlische Erscheinung in Menschengestalt.«<sup>65</sup>

Aber auch Mk 8,38 deutet nicht im mindesten an, daß »nicht zwei Personen, sondern zwei *status* derselben Person« unterschieden werden<sup>66</sup>. So kann

<sup>62</sup> Vgl. die leider weitgehend in Vergessenheit geratene Untersuchung von E. WENDLING (Anm. 5), 204–212. Wendling hält freilich nur 13,26 für die traditionelle ›Grundstelle‹ des Redaktors Markus, weil er Mt 10,32f (ἀρνήσομαι καὶ ἑαυτὸν) eigenartigerweise für ursprünglich gegenüber Mk 8,38 (der *Menschensohn* wird beschämen) ansieht. Dies Fehlurteil beeinträchtigt indessen das philologisch-stilistisch gewonnene Urteil nicht, daß erst Markus selbst auf der Basis der überkommenen Rede vom kommenden Menschensohn der Apokalypstik die christologischen Menschensohnworte gebildet hat.

<sup>63</sup> S. SCHULZ, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, 1972, 66ff; W. G. KÜMMEL, Das Verhalten Jesus gegenüber und das Verhalten des Menschensohns (in: Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle, 1975, 210–224), 215f; PH. VIELHAUER, Jesus und der Menschensohn (in: Aufsätze zum Neuen Testament [TB 31], 1965, 92–140), 101ff.

<sup>64</sup> Siehe im übrigen Anm. 1.

<sup>65</sup> E. WENDLING (Anm. 5), 204.

<sup>66</sup> So PH. VIELHAUER (Anm. 63), 107 unter Berufung auf G. Iber und mit Zustimmung von S. SCHULZ (Anm. 63), 72 und A. POLAG (Anm. 56), 114.

Die von Vielhauer gegen die Authentizität des Wortes vorgebrachten Gründe brauchen hier

man nur urteilen, wenn man die Identität beider Personen *voraussetzt*<sup>67</sup>. Dem aber steht der klare Wortlaut des (selbständigen) Spruches entgegen. Daß »Jesus beim Endgericht als Bürge bzw. Belastungszeuge auftritt, d. h. daß er seine künftige Menschensohn-Funktion ankündigt«<sup>68</sup>, ist ein Satz, dessen beide (unterschiedlichen!) Aussagen keinen Anhalt an dem Logion haben, das sie erklären wollen. Vielmehr gilt: »Nur bei Voraussetzung dieser Unterscheidung ist es sinnvoll, Gegenwart und Zukunft in dieser *Entsprechung* aufeinander zu beziehen.«<sup>69</sup>

Conzelmann argumentiert freilich: Man hat in der Urchristenheit zwischen dem *Glauben* an das Heilswerk Jesu und der *Erwartung* seiner Parusie strikt unterschieden. »Aus diesem Verhältnis von ›Glauben‹ und Erwartung wird verständlich, warum der Menschensohntitel im Credo nicht gebraucht und warum er ausschließlich in Selbstaussagen Jesu versetzt wurde«, und zwar in der auffälligen Stilform einer Selbstaussage in der dritten Person<sup>70</sup>. Indessen könnte man eine solche präzise begriffliche und zugleich raffinierte stilistische Unterscheidung nur einem (wie Conzelmann) reflektierenden Theologen zutrauen und in seinem Umkreis ansetzen, nicht aber der in diesem Fall wirksamen, diffusen und breit gefächerten Gemeintheologie. Außerdem müßten bei der von Conzelmann vorgetragenen Konzeption die Glaubensbekenntnisse und die Erwartungslogien in enger Beziehung aufeinander entstanden und überliefert worden sein. Der traditionsgeschichtliche Befund zeigt indessen: Im Umkreis der Glaubensbekenntnisse (z. B. bei Paulus) finden wir die apokalyptischen Menschensohn-Logien nicht; im Um-

---

nicht erörtert zu werden. Denn auch wenn das Wort nicht authentisch und ein ursprünglicher Prophetenspruch ist (E. KÄSEMANN, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik [in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, 1970<sup>3</sup>, 105–131], 108), ist damit die Identität des Sprechenden mit dem Menschensohn noch keineswegs ausgesagt. Übrigens lassen 2Tim 2,12 und Offb 3,5 eine frühe Fassung des Logions vermuten, in dem der Vordersatz nur lautete: ›Wer vor den Menschen bekennt (bzw. verleugnet) . . .«, nämlich die apokalyptische Ansage der Äonenwende. Gegen eine *mögliche* Authentizität einer solchen Fassung, in welcher nicht Jesus *in Person* Gegenstand von Bekennen und Verleugnen ist, gibt es keine Einwände.

<sup>67</sup> Außerdem ignoriert diese Erklärung, daß Jesus im Status der Erhöhung in der urchristlichen Bekenntnistradition *nie* den Titel ›Menschensohn‹ bekommt. Wie könnte dann jene Unterscheidung der *status* für die Menschensohnworte überhaupt und insgesamt ursächlich gewesen sein?

<sup>68</sup> M. HORSTMANN, Studien zur markinischen Christologie (NTA NS 6), 1969, 40.

<sup>69</sup> E. JÜNGEL, Paulus und Jesus (HUTH 2), 1962, 242. Unverständlich ist demgegenüber die Feststellung W. G. KÜMMELS ([Anm. 63], 220), »die Ankündigung der Reaktion des Menschensohns auf das Verhalten Jesus gegenüber (habe) nur dann einen argumentativen Sinn, wenn zwischen Jesus und dem Menschensohn eine personale Beziehung besteht«.

<sup>70</sup> Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition (in: Theologie als Schriftauslegung [BEvTh 65], 1974, 42–61), 47f. Zur Kritik dieser These vgl. G. HAUFE (Anm. 2), 135f.

kreis der frühen Menschensohn-Logien (z. B. Q) findet sich dagegen das Kerygma nicht. Der ›Stilk der Menschensohn-Worte darf also nicht vorschnell theologisch ›erklärt‹, sondern muß zunächst traditionsgeschichtlich gewürdigt werden.

Die beiden bei Markus tradierten Worte vom richtenden bzw. kommenden Menschensohn entstammen demzufolge einer noch unchristologischen Überlieferungsschicht. Das entspricht ihrer Herkunft aus der alten Logienüberlieferung.

Nun hat Polag in einer insoweit aufs Ganze gesehen überzeugenden Untersuchung<sup>71</sup> nachgewiesen, daß die alte Spruchüberlieferung (Q<sup>1</sup>) überhaupt *unchristologisch* war: Jesus trägt keine christologischen Titel; das Bekenntnis zum Menschgewordenen bzw. zum Gekreuzigten und Auferstandenen fehlt; auch andere grundlegende Erfahrungen und Handlungen der frühen christologisch-kerygmatisch bestimmten Gemeinde wie Taufe, Abendmahl, Glaubensbekenntnis, Pneumatologie usw. begegnen nicht<sup>72</sup>. Erst die spätere Redaktion dieser Logienüberlieferung Q<sup>1</sup> unternimmt bei der Ausgabe der Spruchquelle Q eine gezielte Christologisierung des Überlieferungsgutes.

Diese Einsicht ließe sich durch den Nachweis bestätigen, daß sämtliche ›Dubletten‹, d. h. das gesamte dem Evangelisten Markus aus der Spruchüberlieferung Q<sup>1</sup> zugeflossene Material, vorchristlich und vorkerygmatisch, nämlich jüdisch-apokalyptisch ist.

Diese vom exegetischen Befund her seit jeher (Wrede!) naheliegende Analyse der Logientradition hat freilich ihre überlieferungsgeschichtlichen Schwierigkeiten. »Das Vorstellungsfeld der Primärtradition von Q in seiner eigentümlichen Abgrenzung ist als solches in der Geschichte der frühen Gemeinde nicht einzuordnen.«<sup>73</sup> In der Tat!

Aber so wenig es angeht, deshalb die Eigenart des beschriebenen Traditionsstrangs zu leugnen, so wenig kann der Versuch Polags überzeugen, den richtig beobachteten Sachverhalt durch einen frühchristlichen ›Historismus‹ zu erklären, von dem geleitet die Gemeinde ohne Beziehung zu ihrem akuten

<sup>71</sup> (Anm. 56).

<sup>72</sup> (Anm. 56), 180. Tödt hatte aus entsprechenden Beobachtungen geschlossen, das Passions- und Osterkerygma sei folglich nicht das ursprüngliche und fundamentale kirchliche Kerygma. Dagegen wendet sich mit Recht Ph. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur, 1975, 326ff. Vielhauers eigene These, die Auferweckung und Erhöhung Jesu seien *vorausgesetzt*, »auch wenn diese Ereignisse nicht erwähnt werden« (319), trifft für die Redaktion der Spruchquelle Q zu, wird aber der alten Spruchüberlieferung Q<sup>1</sup> und damit auch Vielhauers richtiger Einsicht in den vielschichtigen Traditionsprozeß der Spruchüberlieferung nicht gerecht.

<sup>73</sup> A. POLAG (Anm. 56), 187.

Glauben Erinnerungen an Jesus als solche tradierte und konservierte<sup>74</sup>. Polag nimmt dazu eine »starke Applikationskraft der Hörer«<sup>75</sup> an, die Unchristologisches dennoch christologisch verstanden hätten, und er beruft sich dafür (zu Unrecht) auf den Vortrag des (schriftlichen und christologischen!) Alten Testaments als Analogie.

Tatsächlich kann, ersetzt man nicht die traditionsgeschichtliche durch eine unzureichende psychologische Erklärung, die kerygmatisch-christologische Gemeinde nicht Träger der unkerygmatischen und unchristologischen Logienüberlieferung Q<sup>1</sup> gewesen sein. Diese (wesentlich apokalyptisch-prophetische) Tradition muß einen anderen Gemeindeverband konstituiert haben und von ihm benutzt worden sein, wie (von anderen und unzureichenden Voraussetzungen aus) vor allem Siegfried Schulz richtig gesehen hat<sup>76</sup>.

Diese Feststellung als solche muß hier genügen<sup>77</sup>. Nur eine umfassende Analyse der alten Logienüberlieferung Q<sup>1</sup> auf dem von Polag beschrittenen Weg könnte den Trägerkreis dieser Überlieferung präzise bestimmen, wobei man freilich den apokalyptischen Charakter der primären Logientradition nicht, wie Polag tut, minimalisieren dürfte.

In der Logienüberlieferung Q<sup>1</sup> finden sich nun aber – das entspricht dem zuletzt Gesagten – die Masse der apokalyptischen Worte vom kommenden bzw. richtenden Menschensohn. Diese Worte aus dem Munde Jesu – ob authentisch oder nicht, sei dahingestellt – reden ausnahmslos vom Menschensohn in der dritten Person und identifizieren ihn, interpretiert man nicht vom späteren christologischen Kontext der Spruchquelle Q bzw. des Matthäus und Lukas aus, *nicht* mit dem Sprecher: Lk 6,22; 11,30par<sup>78</sup>; 12,10par; 12,40par; 17,23fpar<sup>79</sup>. 26.30par; Mt 10,23; 19,28<sup>80</sup>.

<sup>74</sup> A. POLAG ebd., 131.

<sup>75</sup> A. POLAG ebd., 143.

<sup>76</sup> »Die sachgemäße Erforschung von Q wird demnach die folgenreiche Erkenntnis zu akzeptieren haben, daß hinter Q eine bestimmte Gemeinde als Traditionsträger steht« ([Anm. 63], 42).

<sup>77</sup> Vgl. aber W. SCHMITHALS, Das Bekenntnis zu Jesus Christus (in: Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche, 1972, 60–79), 71f und im übrigen Anm. 1.

<sup>78</sup> Der Sinn ist: Die gegenwärtige Bußpredigt wird durch das in ihr angesagte Gericht des Menschensohns bestätigt werden, das gewiß kommt.

<sup>79</sup> Lk 17,23 rechnet schwerlich mit dem Auftreten von Messiaspräbendenten, wie PH. VIELHAUER (Anm. 60), 75f meint. Dieses Verständnis ist aus dem sekundären Text Mk 13,21ff entnommen. Für sich betrachtet warnt 17,23f davor, die Ankunft des Menschensohns als ein lokal begrenztes Kommen anzusehen; die Äonenwende erreicht den ganzen alten Äon mit einem Mal.

Steht es anders, so setzt 17,23 dennoch keine Identität von Messias und Menschensohn voraus (gegen VIELHAUER, 76), sondern warnt gerade davor, das Kommen des Menschensohns nach Analogie des Auftretens irdischer Messiaspräbendenten zu verstehen. Eine solche Warnung verläßt noch nicht den Rahmen jüdischer Apokalyptik. Vgl. auch J. BECKER (Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth [BSt 63], 1972, 90ff), der Vers 24 für ein ursprünglich selbständiges Logion hält. Unwahrscheinlich!

<sup>80</sup> A. POLAG (Anm. 56), 110 meint allerdings: »Die Vorstellung, daß parallel zu Jesus, der

## VI

Auf diesem Stand unserer Überlegungen stellt sich die Erinnerung an Wredes großartiges Buch über ›Das Messiasgeheimnis in den Evangelien‹ ein (1901). Das Messiasgeheimnis verstand Wrede als eine Hilfhypothese, mit welcher die *frühe Gemeinde* einen Ausgleich zwischen den unmessianischen Erinnerungen bzw. Überlieferungen vom Leben und Lehren Jesu einerseits und dem christologischen Bekenntnis andererseits herstellen wollte. Das Motiv bzw. die Motive der Messiasgeheimnistheorie sind Markus mit seinen Traditionen zugeflossen. Sie müssen aber älter sein als die Masse der in diesen Traditionen befindlichen ursprünglich und offen christologischen Jesuzählungen. Der Evangelist, Wrede zufolge ein wenig fähiger Schriftsteller<sup>81</sup>, der »unbeholfen aus Gedanken Geschichte zu formen sucht« und der »vom einen Punkt seiner Darstellung tatsächlich nicht zum andern gedacht« hat<sup>82</sup>, legt die vorhandenen Motive über seinen ganzen Stoff. »Historisch ist der Gedanke aus Markus unmittelbar noch gar nicht zu verstehen. Er ist fertig da, Markus steht unter seinem Zwange, so daß man nicht einmal von einer ›Tendenz‹ reden darf.«<sup>83</sup>

Die spätere Forschung hat das kritische Urteil Wredes über den Schriftsteller Markus nicht festgehalten. Form- und redaktionskritische Analysen kamen überdies zu dem Ergebnis, daß es sich bei der Messiasgeheimnistheorie

---

seine Botschaft von der Basileia verkündigt, im Himmel verborgen die Gestalt eines ›Menschensohnes‹ existiert, ist mit dem Verständnishorizont jener Herrenworte, die wahrscheinlich auf die Zeit vor der Kreuzigung Jesu zurückgehen, unvereinbar«; denn – so merkt Polag an –: »Der Ausschließlichkeitsanspruch Jesu in seiner Funktion für die Basileia läßt eine solche Vorstellung nicht zu.« Aber abgesehen davon, daß Jesus schwerlich Dan 7 aus seiner Bibel gestrichen hat: Von einem solchen Ausschließlichkeitsanspruch vermag ich in der alten Logienüberlieferung nichts zu entdecken, erst recht nicht von einer Vorstellung, welche die Gestalt eines himmlischen Richters ausschloße.

Polag will die Menschensohnworte ganz aus dem apokalyptischen Horizont herausnehmen. Jesus gebrauche ›Menschensohn‹ als umschreibende Selbstbezeichnung im Sinne von ›ein bestimmter Mensch‹ (111ff). Dieser Gewaltstreich dürfte kaum Zustimmung finden; vgl. P. HOFFMANN, Studien zur Theologie der Logienquelle (NTA NS 8), 1972, 92ff.

<sup>81</sup> »Wünschenswert wäre es in der That im höchsten Grade, daß ein solches Evangelium nicht das älteste ist« (W. WREDE [Anm. 25], 148).

<sup>82</sup> W. WREDE ebd., 135.132.

<sup>83</sup> W. WREDE ebd., 145. Die Behauptung, daß *Markus* der Schöpfer der Messiasgeheimnistheorie sei, hat Wrede ausdrücklich bestritten, wurde ihm aber nicht selten mehr oder weniger deutlich unterstellt; vgl. R. BULTMANN (Anm. 22), 371; (Anm. 44), 33f; S. SCHULZ (Anm. 5), 13ff; H. THYEN, Der irdische Jesus und die Kirche (in: *Jesus Christus in Historie und Theologie*. Festschrift für H. Conzelmann, 1975, 127–141), 139; J. ROLOFF, Das Markusevangelium als Geschichtsdarstellung (EvTh 29, 1969, 73–93), 73f; J. SCHREIBER, Theologie des Vertrauens, 1967, 9ff. 19f; H. J. GENTHE, Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, 1977, 240; G. SCHILLE, Offen für alle Menschen, 1973, 40ff.



um eine *redaktionelle* Tendenz handelt. Damit aber entfiel die Wredesche Deutung des Messiasgeheimnistmotiv-Komplexes; denn daß die (von Wrede vorausgesetzte) *eine* christliche Gemeinde *bis zur Zeit des Markus* unchristologische Überlieferungen als solche tradierte und daß erst der Evangelist sie mit Hilfe *seiner* Geheimnistheorie mit den christologischen Traditionen amalgamierte, kann man unmöglich annehmen.

Anders steht es, wenn man erkennt, daß es einen bis in die Zeit des Markus reichenden *selbständigen* Strang unmessianischer Logienüberlieferung gegeben hat, der einen eigenen Trägerkreis hatte. Dann läßt sich die Wredesche Deutung des Messiasgeheimnistmotiv-Komplexes mit den späteren redaktionskritischen Einsichten verbinden, und es ergibt sich, daß der Motivkomplex des Messiasgeheimnisses auf den Evangelisten Markus zurückgeht und dazu dient, die Existenz unmessianischer Jesusüberlieferung verständlich zu machen, ihren defizitären Charakter zu erweisen und ihre Träger für die *christliche* Gemeinde zu gewinnen<sup>84</sup>.

Unter dieser Voraussetzung und also im Rahmen der umfassenden markinischen Theorie des Messiasgeheimnisses<sup>85</sup> stellt sich die frühe Entwicklungsgeschichte der Menschensohnworte folgendermaßen dar:

Die vom Passions- und Osterkerygma geleitete christliche Gemeinde aller theologischen Richtungen kannte bzw. benutzte den Titel ›Menschensohn‹ für Jesus überhaupt nicht<sup>86</sup>. Er begegnet deshalb nirgendwo außerhalb der

<sup>84</sup> Die von G. STRECKER (Zur Messiasgeheimnistheorie des Markusevangeliums [StEv III 2, 87–104], 89) richtig und scharf gestellte und (ohne Berücksichtigung von Q<sup>1</sup>-Stoffen bei Markus und insofern mit Recht) *verneinte* Frage: »Ist es möglich, an der traditionsgeschichtlichen Erklärung Wredes festzuhalten, wenn ihre Basis, die vormarkinische Herkunft der Messiasgeheimnistheorie, abgelehnt wird? Läßt sich nachweisbar vermuten, daß der Evangelist bewußt eine Tradition verarbeitete, die das Leben Jesu als unmessianisch darstellte?« muß also bejaht werden.

<sup>85</sup> Und unter dem in Anm. 1 genannten Vorbehalt.

<sup>86</sup> Dies erklärt sich zwanglos, wenn PH. VIELHAUER recht haben sollte und Jesus selbst nur die kommende Gottesherrschaft, nicht aber den kommenden Menschensohn ansagte; (Anm. 60), 55ff; (Anm. 63), 92ff. Freilich müßten Vielhauers Argumente für die Nicht-Authentizität der Worte vom kommenden Menschensohn von der unzutreffenden Voraussetzung abgelöst werden, die Überlieferung bzw. Bildung der apokalyptischen Menschensohnprüche sei in einer *christlichen* Gemeinschaft unter christologischem Vorzeichen erfolgt; sollte die frühe Überlieferung der Menschensohnworte nicht authentisch sein, so sind sie doch auch nicht Produkt einer *christlichen* Prophetie.

Indessen wäre auch verständlich, wenn das Christusbekenntnis im Rahmen des österlichen *Erfüllungsgeschehens* von Anfang an den der Stufe der Heilserwartung angehörenden Titel ›Menschensohn‹ verdrängte. Bekannte nämlich die österliche Gemeinde, Jesus sei der *Christus*, so war damit offenbar stets mehr gesagt als nur, daß Jesus selbst die Rolle des von ihm erwarteten Menschensohns spielen werde. Damit aber wurde der Titel ›Menschensohn‹ als christologischer Titel für Jesus angesichts dessen, *wie* Jesus vom Menschensohn (als von einem anderen) gesprochen hatte, unbrauchbar.

Traditionslinien ›Q<sup>1</sup> – Markus – spätere Evangelien‹ bzw. ›Q<sup>1</sup> – Q – spätere Evangelien‹.

Die Gestalt des Menschensohns gehört der frühen Spruchüberlieferung Q<sup>1</sup> an, die auf Jesu Verkündigung zurückgeht, freilich auch aus anderen apokalyptischen Traditionen gespeist wird. Diese Überlieferung nimmt von Ostern, dem entsprechenden Kerygma von der Menschwerdung bzw. von der Dahingabe Jesu, sowie von der damit verbundenen Christologie keine Notiz. Die Träger der Q<sup>1</sup>-Tradition sind außerhalb der *christlichen* Gemeinde zu suchen.

Nach 70 begegnet Markus diesen Traditionen und ihren Trägern. Von seinem Standpunkt des christologisch-kerygmatischen Bekenntnisses zu Jesus aus löst er das Rätsel der nur prophetisch-apokalyptischen Jesusüberlieferung, deren Authentizität er nicht bestreitet, mit Hilfe des Messiasgeheimnistiv-Komplexes – zweifellos in missionarischer Absicht. Die einzelnen Motive extrapoliert er – mit welchem Recht auch immer – weitgehend aus den ihm vorliegenden christologischen sowie unchristologischen Traditionen.

Dabei spielt der Menschensohn begriff eine wesentliche Rolle.

Markus ist überzeugt, daß Jesus den in der Spruchüberlieferung Q<sup>1</sup> begegnenden Titel ›Menschensohn‹ als verhüllende Selbstbezeichnung gebraucht hat, um sein Wirken nicht vorzeitig beenden zu müssen<sup>87</sup>, von den Trägern dieser Überlieferung aber *dauerhaft* mißverstanden wurde, weil er sein Geheimnis erst in Jerusalem öffentlich enthüllt hat. Erst in Mk 14,62 nämlich wird vor dem Synedrium öffentlich sichtbar, daß der kommende Menschensohn in Wahrheit der wiederkommende ist (vgl. 13,26).

In diesem Zusammenhang sind noch zwei redaktionelle Ergänzungen des Wortes vom kommenden Menschensohn in Mk 8,38 beachtlich. Markus schreibt, seine Vorlage ergänzend: ›Wer sich meiner *und meiner* Worte schämt . . .‹ (vgl. 8,34). Damit ordnet er Verkündigung und Person Jesu einander so zu, daß Jesus *selbst in Person* der Inhalt *seiner Verkündigung* – also auch der Ansage des Menschensohns – ist, wie es der kirchlichen Christologie entspricht. Eine entsprechende Intention bestimmt auch die andere Ergänzung, nämlich das nur an dieser Stelle auf den Menschensohn bezogene ›seines Vaters‹. Heißt Gott der *Vater* des Menschensohns, so ist der Menschensohn nicht mehr nur der eschatologische Richter, sondern zugleich und vor allem der *Sohn* des Vaters, nämlich der Gottessohn (Mk 1,11; 13,32; 9,7). Die

<sup>87</sup> Die Unterscheidung, die »zwischen Jesus und dem kommenden Menschensohn gemacht wird, bedeutet das Messiasgeheimnis« (J. SCHNIEWIND, Das Evangelium nach Markus [NTD 1], [1936], 1963<sup>10</sup>, 122).

in Mk 14,61f vor dem Synedrium öffentlich und direkt verkündigte Gleichung Jesus/Christus/Gottessohn = Menschensohn gehört somit nach Ausweis von 8,38 *verborgen* bereits der Verkündigung in Galiläa an.

Deutlicher als in den übernommenen ›Basisworten‹ vom kommenden (= wiederkommenden) Menschensohn wird die Identität des Menschensohns der Verkündigung Jesu mit Jesus selbst als dem Christus des kirchlichen Bekenntnisses in den eingangs besprochenen, von Markus selbst zum Erweis dieser Identität gebildeten Worte vom leidenden und auferstehenden und vom herrschenden Menschensohn sichtbar; denn in den Worten dieser beiden Kategorien werden dem Menschensohn Funktionen bzw. Geschicke zugeschrieben, die, aus der österlichen Optik gesehen, nur von Jesus selbst ausgesagt werden können. Nicht von ungefähr benutzt Markus dabei in 14,21 ein Logion der Spruchüberlieferung als Basis der redaktionellen Bildung: Er will den eigentlichen Sinn dieser von ihren Tradenten mißverstandenen Überlieferung diesen Tradenten gegenüber erheben<sup>88</sup>.

Bei allen seinen Neubildungen hält Markus selbstverständlich an der Rede in dritter Person fest, weil nur in dieser Redeweise das Messias-Menschensohn-Geheimnis gewahrt bleibt. Damit entsteht definitiv die stereotype Redeweise in der dritten Person, die nur Lukas einmal außerhalb seines Evangeliums (in Apg 7,56) durchbricht.

Wenn Markus die Worte vom ausgelieferten, leidenden und auferstehenden Menschensohn nur innerhalb der Jüngerbelehrung und außerhalb Galiläas (bzw. während eines Inkognito-Aufenthaltes in Galiläa: 9,31) gesprochen sein läßt, so deckt sich dies einerseits mit der Beobachtung, die auch Markus gemacht haben muß, daß die Logienüberlieferung Q<sup>1</sup> von Passion und Ostern schweigt: Jesus kann also nicht öffentlich von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen gesprochen haben. Zum anderen legt jene Tatsache für uns die Vermutung nahe, der Trägerkreis der Logienüberlieferung Q<sup>1</sup> sei in Galiläa beheimatet und auf Galiläa beschränkt gewesen.

Damit bestätigt sich, was schon Wendling im wesentlichen richtig gesehen hat<sup>89</sup>: *Vor Markus, d. h. vor ca. 75, gab es in der ›kirchlichen‹ Tradition den*

<sup>88</sup> »Die beiden Typen – Auferstehungs- und Parusieweissagen – stehen also unverbunden nebeneinander, wie besonders an dem unausgeglichenen Nebeneinander von Mk 8,31 und 8,38 zum Bewußtsein kommt« (R. BULTMANN, Die Frage nach der Echtheit von Mt 16,17–19 [in: Exegetica, 1967, 255–277], 276). Nach der Intention des Evangelisten soll allerdings dies Nebeneinander als *Miteinander* gerade die Einsicht in die *Einheit* aller Menschensohnworte im Bewußtsein der Leser provozieren, nämlich die in allen Worten begegnende Identität von (kommendem) Menschensohn und (leidendem) Jesus Christus. Vgl. auch H. E. TÖDT (Anm. 13), 135f.

<sup>89</sup> Vgl. schon W. BRANDT, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums, 1893, 566; E. WENDLING (Anm. 5), 204ff.

*Menschensohnbegriff überhaupt nicht.* Erst Markus führt ihn in Übernahme der Spruchüberlieferung Q<sup>1</sup> ein, und zwar als zunächst verborgenen bzw. verhüllenden, in 14,62 dann auch offenen christologischen Hoheitstitel; als solcher begegnete er in der Spruchüberlieferung nicht.

Nach Markus<sup>90</sup> wird die Spruchüberlieferung, vermehrt durch anderes Gut, in Gestalt der Spruchquelle Q herausgegeben, und zwar in einer christologischen Redaktion<sup>91</sup>. Ob Q das Markusevangelium *direkt* voraussetzt oder ob der Redaktor und Herausgeber von Q gar mit Markus identisch war, sei hier dahingestellt<sup>92</sup>. Jedenfalls gehören der christologischen Redaktion in Q die beiden Worte von Jesus als dem irdischen Menschensohn an, welche sich in der Spruchquelle finden (Lk 7,34 par; Lk 9,58 par) und welche die der markinischen Redaktion analoge Funktion haben, die zahlreichen Q<sup>1</sup>-Worte vom kommenden Menschensohn unter das christologische Vorzeichen zu stellen<sup>93</sup>. Auch diese beiden Worte halten darum die Redeweise in der dritten

<sup>90</sup> J. WELLHAUSEN, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905, 73ff; A. JÜLICHER-E. FASCHER, Einleitung in das Neue Testament, 1931<sup>7</sup>, 344ff; R. BULTMANN, Die neutestamentliche Forschung 1905–1907 (MPTH 5, 1908, 124–132. 154–164), 127.

<sup>91</sup> A. POLAG (Anm. 56), *passim*. Die Christologisierung erfolgt ›dezent‹; der Titel ›Christus‹ wird nicht aufgegriffen.

<sup>92</sup> Lk 10,22–24par (Q) enthält die *markinische* Geheimnistheorie. Den Täufererzählungen in Q liegt die Täufererzählung zugrunde, die wir auch bei Markus lesen.

<sup>93</sup> Die rhetorische Frage H. E. TÖDTS (Anm. 13), 109: »Welches Interesse sollte auch die hellenistische Gemeinde an der Übertragung dieses aramäischen Namens auf Jesus gehabt haben«, läßt sich, als echte Frage formuliert, also beantworten.

Lk 9,58par steht in einem ›Apophtagma‹. Die Form des Apophthegmas gehört überhaupt der christologischen Redaktion der Spruchquelle an (vgl. besonders Lk 4,1–13par; 7,18–23par), unbeschadet der Möglichkeit, daß bei der Bildung dieser Apophthegmen ältere Sprüche, die indessen nicht der Spruchüberlieferung Q<sup>1</sup> angehört haben müssen, benutzt wurden; vgl. R. BULTMANN (Anm. 22), 27; PH. VIELHAUER (Anm. 63), 125. »Das Wort ist nur als zusammenfassender Rückblick auf das gesamte Wirken Jesu, also als dogmatische Aussage verständlich« (H. CONZELMANN, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments [EETH 2], 1967, 153). Der Menschensohn wird nicht mehr apokalyptisch, sondern gänzlich christologisch gebraucht. Vgl. noch R. BULTMANN (Anm. 22), 64; PH. VIELHAUER (Anm. 63), 123ff; H. E. TÖDT (Anm. 13), 114; S. SCHULZ (Anm. 63), 437ff; P. HOFFMANN (Anm. 80), 137.

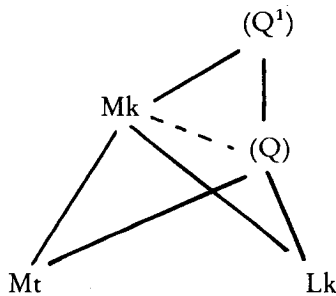
Lk 7,33f ist eine (möglicherweise sekundäre; vgl. P. HOFFMANN, 224ff) Deutung des vorausgehenden Gleichnisses. Diese Deutung wird aus der Optik der Gemeinde gesprochen, die (in dritter Person!) über den Täufer und Jesus redet. Die nicht qualifizierende Parallelisierung beider spricht dafür, daß wir es mit einem noch nicht christologischen Wort aus der Q<sup>1</sup>-Gemeinde zu tun haben, das in Vers 34 doppelt christologisiert wurde, als es in der Spruchquelle Q Aufnahme fand:

1. Durch den formal wie sachlich überschießenden, in Q singulären Zusatz  $\phi\lambda\omicron\varsigma \tau\epsilon\lambda\omega\nu\acute{\omega}\nu$  καὶ ἀμαρτωλῶν. Er entstammt Mk 2,15–17, wo Jesus bei Zöllnern und Sündern ein opulentes Mahl einnimmt. Die hier harmonische Verbindung von Mahl und Mahlgesellschaft wird künstlich auf Lk 7,34par übertragen, wo ursprünglich das ›Essen und Trinken‹ Jesu nicht sote-

Person fest; die geheime Epiphanie bleibt gewahrt. Seitdem – erst seitdem – ist die »Identität des Irdischen mit dem Erhöhten . . . in Q überall vorausgesetzt«<sup>94</sup>.

Die weitere innersynoptische Geschichte der Menschensohn-Titulatur ist bekannt und wird durch die vorliegenden Ausführungen nicht wesentlich modifiziert. Zur Redaktion des Matthäus gehören Mt 13,37.41; 16,13.28; 25,31; 26,2; zur Redaktion des Lukas sind Lk 17,22.25; 18,8; 19,10; 21,36 und 24,7 zu zählen.

Der Traditionsweg der Menschensohnworte ergibt sich also aus dem folgenden erweiterten Schema der Zwei-Quellen-Hypothese:



Die johanneischen Menschensohnprüche sind an dies Schema, besonders an Lukas, anzuhängen; sie enthalten m. E. kein<sup>95</sup> vorjohanneisches Überlieferungsgut. »Die Abweichungen des Johannes von den Synoptikern lassen sich als beabsichtigte Überarbeitung durch den Verfasser des vierten Evangeliums verstehen.«<sup>96</sup>

riologisch gefüllt war, sondern nur den Gegensatz zu der asketischen Lebensweise des Täufers beschrieb. Vgl. Anm. 90.92 und im übrigen Anm. 1.

2. Durch die Umwandlung eines vermutlich ursprünglichen  $\delta' \text{Ἰησοῦς}$  (kaum eines ›Ich‹; so G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth* [UB 19], 1956, 209) in den Titel  $\delta \text{ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου}$ , der ohne erkennbare apokalyptische Relation (gegen S. SCHULZ [Anm. 63], 381ff u. a.) Jesus als den Sünderheiland des christologischen Kerygmas beschreibt; vgl. PH. VIELHAUER (Anm. 63), 127. Damit (erst) gewinnt auch das vermutlich ursprüngliche  $\eta\lambda\theta\epsilon\nu$  in Mt 11, (18).19 seinen christologischen Klang (vgl. R. BULTMANN [Anm. 22], 167). Siehe im übrigen H. E. TÖDT (Anm. 13), 108f; P. HOFFMANN, 227f.

Indessen ist auch nicht auszuschließen, daß Lk 7,33fpar nicht christologisch redigiert wurde, sondern als Ganzes eine Bildung der christologischen Redaktion von Q ist.

<sup>94</sup> PH. VIELHAUER (Anm. 72), 319.

<sup>95</sup> Anders S. SCHULZ, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium*, 1957; O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, 1957, 186ff.

<sup>96</sup> H. CONZELMANN (Anm. 93), 156.

*Sonderdruck aus:*

# THEOLOGIA CRUCIS – SIGNUM CRUCIS

Festschrift für Erich Dinkler  
zum 70. Geburtstag

Herausgegeben von  
Carl Andresen und Günter Klein



1979

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

*Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich*