

# Die Christologie des Markus-Evangeliums.<sup>1)</sup>

von Gerhard Barth

Aufgabe der Theologie in der Kirche ist es, der Verkündigung zu dienen. Christliche Verkündigung aber ist in ihrem Wesen Bezeugung des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus; sie wird also in ihrem Kern immer christologische Verkündigung sein. Das ist ein Satz, dessen Berechtigung hier wohl nicht erst begründet zu werden braucht. Wer das Neue Testament einigermaßen kennt, weiss, dass das Kerygma von Jesus Tod und Auferstehung die zentrale Mitte, der entscheidende Inhalt der urchristlichen Predigt war. Ich brauche nur daran zu erinnern, dass Paulus sie kurz als "das Wort vom Kreuz" bezeichnet (1. Kor. 1,18), dass er betont, in seiner Verkündigung nichts anderes wissen zu wollen als Jesus Christus, und diesen als den Gekreuzigten (1. Kor. 2,2), dass die ältesten im Neuen Testament überlieferten Bekenntnisformeln immer wieder dieses Thema variieren, und dass selbst in der Apostelgeschichte die stereotype Redewendung lautet: "sie verkündigten Jesum" (9,20; 17,18; 19,13; 22,18; 8,5.35; 11,20).

Geht es um die Bezeugung des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus, so kann christliche Verkündigung nie in einer Belehrung über allgemeine religiöse Wahrheiten bestehen, sondern nur in der konkreten Zusage der in Jesus Christus gefällten gnädigen Entscheidung Gottes über den Menschen. Als bestimmte Zusage an den Menschen kann die Verkündigung aber nicht absehen von dem Hörer, dem sie gilt. Der Hörer gehört mit in die Verkündigung, weil sie als konkrete Anrede eben auf diesen Menschen abzielt, ihn treffen will, mit ihm befasst ist. Nun ist dieser Hörer aber nicht nur durch die Situation bestimmt, in der er sich jeweils befindet als einer, der über sich selbst verzweifelt, ängstlich sorgt oder selbstsicher von sich überzeugt ist, sondern vor allem ist er durch bestimmte Begriffe, Vorstellungsweisen und Vorverständnisse bestimmt, die er bereits mitbringt, auf die die Verkündigung stösst und die sie durchbrechen und in Dienst nehmen soll. Hier zeigt sich uns nun eine doppelte Gefahr, die auf die christliche Verkündigung zu allen Zeiten lauert: Sie kann entweder in der berechtigten und notwendigen Auseinandersetzung mit den Vorstellungen des Hörers sich von diesen Vorstellungen so umklammern lassen, dass der Inhalt

---

1) Antrittsvorlesung an der Faculdade de Teologia in São Leopoldo, gehalten am. 29.4.1964.

des Evangeliums verändert und verfälscht und also die Aufgabe nicht erfüllt wird, oder sie kann auf der anderen Seite das Vorverständnis des Hörers mit seinen Vorstellungen ignorieren, indem sie die Botschaft in der Ausprägung einer vergangenen Vorstellungswelt einfach nachsagt und also der notwendigen Interpretation aus dem Wege geht. In diesem Falle redet dann der Prediger an dem Hörer vorbei; die Botschaft wird nicht verstanden oder sie wird missverstanden, missverstanden nämlich als eine Weltanschauung, deren Annahme durch den Hörer dann nicht Glaube im biblischen Sinne, sondern ein frommes Werk ist. Auch so wird der Auftrag nicht ausgerichtet. Hier zeigt sich, dass die Kirche nicht auf die Arbeit der Theologie verzichten kann; diese hat nämlich die Verkündigung der Kirche auf ihre Sachgemässheit zu prüfen und eben indem sie dies tut, dient sie der Verkündigung.

Ist es also die Aufgabe der Theologie, die der Kirche eigentümliche Verkündigung auf ihre Sachgemässheit zu befragen, so ist es die Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft in diesem Rahmen, jene Verkündigung aufzuzeigen und verstehen zu suchen, die sich in den Schriften des Neuen Testaments niedergeschlagen hat. Wohl gemerkt: das ist noch nicht die Verkündigung, die der Kirche heute aufgetragen ist, sondern ist die Gestalt, in der das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus damals und dort bezeugt wurde. Aber wir können in einer Kirche der Reformation nicht beantworten, wie heute und hier zu predigen ist, wenn wir nicht zugleich fragen, wie damals und dort gepredigt wurde. Wir verstehen also — um mit M. Kähler <sup>2)</sup> zu reden — das Neue Testament als die "Urkunde für den Vollzug der kirchengründenden Predigt". Diese kirchengründende Predigt, die sich in den Schriften des Neuen Testaments niedergeschlagen hat, aufzuzeigen und verstehen zu suchen, ist die Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft und damit der Beitrag, den sie zur Frage nach der Sachgemässheit kirchlicher Verkündigung leisten kann und soll. Eben damit will sie der Verkündigung dienen.

Auch der folgende Vortrag über die Christologie des Markus-Evangeliums möchte in diesem Sinne als kleiner Beitrag zur Frage nach der rechten Verkündigung verstanden werden. Wenn dabei nach der Christologie des Markus-Evangeliums gefragt wird, so ist damit gemeint, in welcher Weise Jesus Christus im Markus-Evangelium bezeugt wird, was über ihn ausgesagt wird, wie sein Leben und Werk verstanden werden. Wir fragen also nicht an Hand des Markus-Evangeliums zurück nach dem historischen Jesus, nach seinen messianischen Vorstellungen oder seinem Selbstverständnis — über Recht oder Unrecht einer solchen historischen Rückfrage kann in diesem Rahmen nicht gehandelt werden —, sondern wir fragen nach der Verkündigung des Markus-Evangeliums in seiner durch den Evangelisten geschaffenen Form. Wiederum soll dabei nicht nach der christologischen Verkündigung der einzelnen Traditionsstücke gefragt werden, die im Markus-Evangelium ge-

---

2) M. Kähler, Der sogen. historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus; neu herausgegeben von E. Wolf, 2. Aufl. München 1956, S. 103.

sammelt sind. Die formgeschichtliche Forschung hat ja gezeigt, dass man hier bei den verschiedenen Einzelstücken (Perikopen) durchaus verschiedene christologische Vorstellungen finden kann, dass also etwa die Stücke, die Dibelius als Novellen bezeichnet hat, eine andere Christologie zeigen als die Predigtparadigmen oder Streitgespräche und wieder eine andere die Logien, die Jesus als Weisheitslehrer oder Prophet zeigen <sup>3)</sup>. Nicht nach solchen Einzelstücken, sondern nach dem vom Evangelisten geschaffenen Ganzen des Markus-Evangeliums wird hier gefragt.

Die formgeschichtliche Forschung ging von einer Destruktion des Rahmens der Geschichte Jesu aus. In den Vordergrund trat die Untersuchung der einzelnen Traditionsstücke, ihre Analyse und die Erkenntnis ihrer Formen. Der Rahmen selbst kam darüber zunächst zu kurz, die Evangelisten wurden als bloße Sammler und Tradenten verstanden, nicht als Theologen. Erst Dodd und Lightfoot <sup>4)</sup> machten den Rahmen, der ja nunmehr nach seiner Loslösung vom Traditionsgut erst recht als eine eigene Grösse gesehen werden konnte, zum Gegenstand besonderer Untersuchung. In jüngerer Zeit sind für das Markus-Evangelium hier vor allem die Arbeiten von W. Marxsen und James M. Robinson <sup>5)</sup> zu nennen. Diese Erforschung des Rahmens des Evangeliums erbrachte dabei eine wichtige Erkenntnis. Sie zeigte nämlich, dass das Markus-Evangelium als Verkündigung der Frohbotschaft, als Explikation des Kerygmas verstanden sein will. C. H. Dodd, dessen Arbeit hier bahnbrechend war, ging von der Untersuchung der urchristlichen Missionspredigt aus, wie sie sich in den verschiedenen Reden der Apostelgeschichte zeigt. Diese Reden der Apostelgeschichte wollen ja offenbar als typische Beispiele urchristlicher Missionspredigt verstanden sein. Sie zeigen dabei durchgehend ein einheitliches Schema: 1) Kerygma als Proklamation von Tod und Auferstehung Christi (zuweilen auch kurzer Hinweis auf seine Taten, Act. 2,22; 10,38), 2) Schriftbeweis, 3) Aufruf zur Busse. Dodd zeigt nun, dass dieses Schema der urchristlichen Missionsverkündigung auch die Konzeption des Markus-Evangeliums bestimmt hat, wengleich die drei Teile unterschiedlich stark ausgebaut sind: Im Vordergrund steht die Explikation des Kerygmas von Jesu Tod und Auferstehung, nachdem zuvor von seinen Taten berichtet wurde, doch fehlen auch Schriftbeweis und Bussruf nicht. W. Marxsen hat diese These durch eine eingehende Untersuchung des Begriffes "Evangelium" (euangelion) bei Markus untermauert. Schon dies muss ja auffallen, dass Markus als einziger der vier Evangelisten seinem Bericht die Überschrift "Anfang des Evangeliums von Jesus Christus" gibt. Hier zum ersten und einzigen Mal wird der ursprünglich unliterarische, hellenistische Missionssprache entstammende, die Heilsbotschaft von Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, bezeich-

---

3) vgl. Dibelius, Botschaft und Geschichte I, Tübingen 1953, S. 317ff.

4) C. H. Dodd, The Apostolic Preaching and its Developments, 1936

R. H. Lightfoot, History and Interpretation in the Gospels 1935

5) W. Marxsen, Der Evangelist Markus, Göttingen 1956

James M. Robinson, Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangelium, Zürich 1956.

nende terminus euaggelion zum Leitbegriff für eine Geschichte des irdischen Jesus im ganzen. Der Begriff euaggelion findet sich durchgehend in redaktionellen Stellen, gehört also offensichtlich noch nicht der vormarkinischen Tradition an <sup>6)</sup>. Umso mehr lässt sich ihm entnehmen, wie der Evangelist die von ihm erzählte Geschichte Jesu verstanden wissen will, nämlich nicht nur als bewahrende Erinnerung an den Irdischen, geschweige denn als "objektiv" konstatierenden Bericht eines neutralen Historikers, sondern als vergegenwärtigende Verkündigung und Anrede. Damit wird die gesamte Jesus-Überlieferung unter einen interpretierenden Leitgedanken gestellt wie umgekehrt dem Begriff Evangelium eine veranschaulichende, inhaltliche Ausfüllung in Gestalt einer fortlaufenden Geschichte Jesu gegeben. Dieses markinische Motiv ist umso mehr zu beachten, als es von Matthäus und Lukas nicht aufgenommen wurde.

Markus will also mit seiner Darstellung das Evangelium von Jesus Christus verkündigen. Indem er dabei die Form eines Geschichtsberichtes benutzt, in dem die Einzelstücke der alten Tradition zu einem chronologisch-geographischen Zusammenhang verbunden sind, will er das "Dass" der Geschichtswerdung der Offenbarung deutlich machen <sup>7)</sup>. Dass die Offenbarung, die rettende Tat Gottes, sich tatsächlich im Raum unserer Geschichte kürzlich ereignet hat, soll gezeigt werden. Bekanntlich bringt Markus viel weniger Redenstücke, bzw. Spruchgut als Matthäus und Lukas. Man hat deshalb zuweilen gefragt, warum dieses vielfältige Spruchgut bei Markus fehlt. Beachtet man aber diese Absicht des Evangelisten, das eschatologische Handeln Gottes in Jesu Tod und Auferstehung zu bezeugen, so müsste man die Frage eigentlich umkehren: Nicht das ist die Frage, weshalb Markus die Menge des übrigen Spruchgutes weggelassen hat (dass er sie überhaupt nicht gekannt habe, wird man kaum sagen können), sondern umgekehrt, weshalb er überhaupt ausser dem Geschichtsstoff auch noch Spruchgut bringt. Er will ja nicht die Lehre Jesu darstellen und der Nachwelt erhalten, sondern das Ereignis des eschatologischen Handelns Gottes bezeugen! Zu dem Satz A. v. Harnacks, dass nicht der Sohn, sondern der Vater in das Evangelium gehöre, dass wir also nur die Predigt Jesu, nicht aber die Predigt von Jesus zu bringen hätten, steht die Konzeption des Markus in schärfstem Gegensatz. Jesu Lehre als solche interessiert Markus nicht, sondern nur im Zusammenhang mit und in Unterordnung unter das Kerygma. Bereits das müsste Konsequenzen für unsere Predigt haben: auch bei Predigten über Spruchgut ist nicht einfach die "Lehre Jesu" zu bringen, sondern die Predigt von Jesus, d. h. das Spruchgut ist in Zusammenhang und in Unterordnung unter das Kerygma zu sehen.

## II

Fragen wir nun, worin Gottes Offenbarung in Jesus Christus nach dem Markus-Evangelium besteht, was es im Einzelnen über

---

6) vgl. G. Bornkamm, Art. Evangelium in R. G. G. 3. Aufl. Bd. II, Sp. 760.

7) vgl. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1948, S. 470f.

Jesus zu sagen weiss, also nach der Christologie im engeren Sinne, so stösst man zunächst auf eine recht eigenartige Aussagengruppe. Jesus wird im hellenistischen Sinne als ein theios anér, als ein göttlicher Mann gezeichnet. Die hellenistische Zeit kennt eine Reihe solcher "göttlicher Menschen" (theioi ándres), in deren Krafftaten, Wohltaten und Wundern eine Gottheit in der Welt erscheint, epiphan wird. Nach dieser im Hellenismus geläufigen Vorstellung wird auch das Wirken Jesu gezeichnet. So offenbart Jesus in seinen Wundern seine exousia und dynamis, seine Kraft und Vollmacht, seine Majestät und Göttlichkeit. Man beachte die häufigen Epiphaniegeschichten, d. h. Geschichten, in denen Jesu Vollmacht und Göttlichkeit erscheint und inmitten der Dunkelheit der Welt strahlend hell aufleuchtet. Taufe und Verklärung sind bei Markus ebenso Epiphaniegeschichten wie Sturmstillung, Seewandel und die Speisung der 5000. Auch Heilungsgeschichten haben bei Markus fast durchgehend den Charakter einer Epiphanie, sie zeigen Jesus als den Sohn Gottes, ausgewiesen durch Wunder und Krafftaten. Der am Schluss von vielen Wundergeschichten konstatierte Eindruck auf die Zuschauer vertritt die in heidnischen Wundergeschichten begegnende Akklamation, das ist die verwunderte Beifallsäusserung des Publikums, die stilgemäss dazu gehört <sup>8)</sup>. Gewiss ist Markus hier weitgehend durch die übernommenen Traditionsstücke bestimmt, die diese ihre Gestalt schon im hellenistischen Christentum erhalten haben; aber er hat eben diese hellenistisch geprägten Stücke aufgenommen, und niemand möge meinen, dass er dies nur notgedrungen getan habe, hat er diese Züge doch häufig auch noch redaktionell verstärkt (so 1,28.45; 3,8; 5,20).

Wo Jesus daher bei Markus als Sohn Gottes bezeichnet wird, ist dies nicht mehr im palästinisch-jüdischen Sinne adoptianisch, als Annahme an Sohnesstatt, sondern im hellenistischen Sinne als physische Sohnschaft gemeint, Jesu Natur ist göttlich. Dies braucht deshalb noch keine Präexistenz-Christologie vorauszusetzen; das Leben dieses "göttlichen Menschen" kann begründet werden durch eine Zeugung durch Gottes Geist (vgl. Math. 1 und Luk. 1) oder durch Eingehen des göttlichen Geistes in ihn (vgl. Taufgeschichte). Welche Vorstellung Markus von dieser Sache hatte, lässt sich trotz Taufgeschichte schwer sagen; offenbar liegt ihm an dieser Frage nichts. Wichtig ist aber, dass Jesus hier bereits im physischen Sinne als Gottessohn verstanden wird.

Die Wunder sollen also Jesu Macht erweisen, sie zeigen ihn als den "göttlichen Menschen". Was das für die Christologie bedeutet, wird erst durch einen Vergleich mit Paulus wirklich deutlich. Soweit wir sehen können, schweigt Paulus von den Taten Jesu völlig. Er sieht in der Gesamtheit des irdischen Lebens Jesu allein die Erniedrigung des Gottessohnes, nur den Gehorsam, der das Leben des Knechtes nicht verachtet. Paulus hat nur das ganze Phänomen der Erscheinung Jesu auf Erden im Sinn, und in dieser Erscheinung sieht er Demütigung, Erniedrigung und Schande. "Wir können nicht sagen, wieviel Paulus von den einzelnen Ereignissen

---

8) vgl. R. Bultmann, Geschichte der synopt. Tradition, 3. Aufl. 1957 S. 241.

des Lebens Jesu, seines Werkes und seiner Predigt wusste. Auf jeden Fall ist dieses Leben für Paulus nicht ein Erweis der Majestät, sondern der Niedrigkeit Jesu. Paulus spricht niemals von einem göttlichen Licht, welches auch nur für einzelne Augenblicke sein Leben erleuchtete; er spricht vielmehr von dem Verzicht auf dieses Licht, er nennt diesen Verzicht Kenosis, einen Herabstieg, eine Selbstentäußerung. Er sieht allein die Paradoxie, dass der Sohn Gottes in das Menschsein herabgestiegen ist, in dem die Sünde regiert — er charakterisiert diese Existenz durch das Wort „Fleisch“<sup>9)</sup>. Ganz anders Markus. Hier zeigt bereits der auf Erden wandelnde Jesus immer wieder seine Macht, Hoheit und Majestät. Wie ist diese andersartige Christologie zu verstehen? Es ist nicht damit erklärt, dass diese Wundergeschichten Markus eben bereits vorgelegen haben. Warum lässt er sie dann nicht aus? Warum verstärkt er diesen Zug dann auch noch? Warum hat die Gemeinde vor ihm sie denn bereits gebildet? Es lässt sich auch nicht als gesteigerte Wundersucht erklären. Was heisst denn das? Markus will doch das Kerygma ausführen, muss die Wundergeschichten also in Zusammenhang mit dem Kerygma sehen! Man kann es wohl nicht anders verstehen, als dass diese Geschichten und mit ihnen Markus zeigen wollen, wieviel Licht mit Jesus in die Dunkelheit der Welt kam, Licht, welches von seinen Werken und Taten ausging. Jesus wird deshalb als der Heiland gezeichnet, als der Helfer für alle mit Sorge Beladenen, als der Inhaber der Macht über die Wellen des Meeres und selbst über den Tod. Und indem Markus bereits das Leben des irdischen Jesus so zeichnet, verkündigt er der Gemeinde, was sie am Erhöhten hat.

### III

Einerseits wird das Leben Jesu bei Markus als eine Folge von Offenbarungen dargestellt. Taufe und Verklärung, Sturmstillung, Seewandel und Speisungsgeschichten sind ja für Markus Epiphanien. Die Heilungen offenbaren den Gottessohn, zumal die Austreibungen der Dämonen, die durch ihr übernatürliches Vermögen den Gottessohn erkennen. Dazu offenbart sich Jesus den Seinen in den Jüngerbelehrungen, und wie ihnen bei der Verklärung (9,2ff) in Wahrheit der Erhöhte erscheint, so redet auch in 8,34 und 13,9ff der Erhöhte. Aber andererseits ist ein Schleier des Geheimnisses über die Offenbarungen gebreitet: Die Dämonen sollen schweigen, die Geheilten dürfen die Wunder nicht erzählen (1,25.34.44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26); Jesus sucht die Einsamkeit und Verborgenheit (1,35f; 6,32.46; 7,24; 9,30); die Parabeln spricht er, um das Geheimnis des Gottesreiches zu verbergen (4,11f.34); die Jünger dürfen, was sie gehört und geschaut, nicht erzählen bis zu seiner Auferstehung (8,30; 9,9), ja sie können selbst noch nicht in das Geheimnis seiner Messianität eindringen, das Nicht-verstehen-können liegt wie ein Zauberbann auf ihnen (4,40f; 6,52; 8,16ff; 8,32; 9,10.32; 10,32). Dieses Geheimnis-Motiv prägt das ganze Mar-

9) M. Dibelius, Botschaft und Geschichte, I. S. 303

kus-Evangelium so stark, dass M. Dibelius es mit Recht das "Buch der geheimen Epiphanien" genannt hat.

Wie ist aber dieser Widerspruch zwischen Offenbarung und Verhüllung, Kundgabe und Geheimnis zu verstehen? Erstmals richtig erkannt wurde dieses Problem von W. Wrede <sup>10)</sup>. Er zeigte, dass dieses Messiasgeheimnis nicht von einer inneren Entwicklung im Leben Jesu her verstanden werden kann, ja, dass diese Züge überhaupt nicht geschichtlich, sondern als dogmatische Konzeption zu verstehen sind. Aber was ist dann der Sinn dieser Konzeption? Wrede meinte, dass diese Anschauung vom Geheimnis in einem Moment entstanden sei, in dem man einerseits das Leben des irdischen Jesus bereits messianisch zu verstehen suchte und doch andererseits noch von dem unmessianischen Charakter seines irdischen Wirkens wusste. Die Theorie wäre dann entsprungen aus Zwiespalt zwischen einem noch vorhandenen historischen Wissen um Jesu unmessianisches Wirken und dem neuen dogmatischen Bedürfnis, sein Erdenleben messianisch zu verstehen.

Da Wrede daraus zugleich folgerte, dass der irdische Jesus keinen messianischen Anspruch erhoben habe, ist leicht zu verstehen, dass die Forschung immer wieder nach neuen Lösungsversuchen Ausschau hielt. Aber sie wurde immer wieder zu dem Grundgedanken der Wrede'schen Lösung zurückgeführt, nämlich zu der Spannung zwischen unmessianischen Erdenwirken und der Majestät des Erhöhten. M. Dibelius <sup>11)</sup> suchte die Antwort in dem Problem des scheinbaren Misserfolges der Wirksamkeit Jesu unter den Juden. Das Messiasgeheimnis solle erklären, warum die Juden trotz solcher Worte und Taten Jesus verfolgten und kreuzigten; tatsächlich sollten sie doch von seinen Worten und Taten für ihn gewonnen worden sein. Sie konnten ihn aber nicht erkennen, weil er sein Geheimnis verbarg. Aber weder lässt sich so die Begrenzung des Messiasgeheimnisses mit der Auferstehung genügend erklären, noch die ständige Durchbrechung des Geheimnisses: Das Schweigegebot an die Geheilten wird von diesen immer wieder durchbrochen, sodass sein Ruf mit Windeseile sich ausbreitet (1,28.45; 7,24.36). H. J. Ebeling <sup>12)</sup> suchte dem Rechnung zu tragen durch die Erklärung, dass es sich beim Messiasgeheimnis nicht um ein dogmatisches Motiv handle, sondern um ein literarisch-missionarisches: Die Schweigegebote hätten den Sinn, zu zeigen, wie Jesu Ruf sich unaufhaltsam ausbreitete und so das Menschen von seiner Wahrheit überführende Herrentum Jesu darzutun. Aber lässt sich die feste Begrenzung des Geheimnisses auf die Zeit bis zu Jesu Auferstehung anders als dogmatisch verstehen? Und wenn dies ein weithin übliches literarisches Motiv sein soll, weshalb begegnet es dann erst in den redaktionellen Zusätzen des Evangelisten Markus, und weshalb haben es schon Mattäus und Lukas

---

10) Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen, 2. Aufl. 1913 Nachdruck 1963.

11) M. Dibelius a. a. O. S. 302.

12) Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus-Evangelisten, Giessen 1939, S. 222.

nicht mehr verstanden? An der Tatsache, dass so gut wie alle hier genannten Stellen redaktionell sind, scheitert auch der Versuch Schniewinds<sup>13)</sup>, das Messiasgeheimnis nicht als Theorie des Evangelisten, sondern als Geschichte zu verstehen, als Niederschlag der Tatsache, dass Jesu Messianität in Wundern, Worten, Verhalten und Leiden als Geheimnis erschien. So viel richtige Beobachtungen hier auch vorliegen mögen, so lässt sich damit eben doch nicht erklären, was der Evangelist mit diesen seinen eigenen Sätzen sagen wollte.

So wird man immer wieder zu der Grundkonzeption Wredes zurückgeführt, auch wenn man die Folgerung des unmessianischen Selbstbewusstseins, wie Wrede sie ziehen zu können meinte, nicht zieht. Es geht um die Spannung zwischen dem unmessianischen Auftreten Jesu, zwischen der Tatsache, dass seine Messianität nicht vorfindlich, nicht neutral feststellbar vor Augen lag und also insofern sein Aussehen und Auftreten in der Tat unmessianisch war, und dem Anliegen des Glaubens, das Licht und den Glanz des Erhöhten doch auch im Leben des Irdischen schon zu zeigen. Markus bringt ja doch eine Fülle von Epiphaniegeschichten, in denen die göttliche Majestät Jesu scheinbar mit Händen zu greifen ist. Wenn Jesu Majestät und Vollmacht so offenkundig war, heisst das dann nicht, dass man sie nur zu sehen und zu konstatieren brauchte und ist Christsein dann wirklich noch Glaube? Markus antwortet darauf mit dem Messiasgeheimnis: Jesu Messianität ist trotz aller Epiphanien eine verborgene, die Jünger Jesu bleiben unverständig und blind bis zum Schluss; obwohl sie doch alle Wunder und Machttaten Jesu gesehen und erlebt haben, liegt das Nicht-verstehen-können wie ein Zauberbann auf ihnen und weicht von ihnen erst an Ostern, als ihr Herr nun doch nicht mehr vorfindlich auf Erden ist. So schützt also das Messiasgeheimnis den Leser davor, angesichts der Epiphaniegeschichten den Glauben mit dem Schauen zu verwechseln. Wir sahen oben die Differenz, die hier zwischen Markus und Paulus besteht: Zeigt Markus wieviel Licht bereits durch den irdischen Jesus in die Dunkelheit der Welt kam, so weiss Paulus im Blick auf den irdischen Jesus nur von Erniedrigung, Schmach und Selbstentäusserung. Wir merken aber nun, dass auch Markus etwas von Jesu Selbstentäusserung in seiner Darstellung trotz all der Epiphaniegeschichten festzuhalten sucht; er versucht das durch das Motiv des Messiasgeheimnisses: Gottes Offenbarung in Jesus ist eine verborgene, sie liegt vor der Welt nicht offen zutage. Die Geheilten dürfen ihn nicht kundmachen, die Dämonen sollen schweigen, Jesus selbst zieht sich immer wieder in die Verborgenheit zurück und selbst seine ständigen Begleiter, die seine Wunder alle erlebt, bleiben blind und unverständig bis zum Schluss. Wohl dringt sein Ruf trotz aller Schweigegebote durch das ganze Land — wie sollte es anders sein? — aber das kann nun nichts mehr daran ändern, dass Gottes Offenbarung in Jesus verborgen ist; es bleibt darum beim Glauben.

---

13) Nachgelassene Reden und Aufsätze, Berlin 1952, S. 1-15.



## IV

M. Kähler hat das Markus-Evangelium eine "Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung" genannt. Nimmt man an, dass die Dauer der Wirksamkeit Jesu nach dem Markus-Evangelium etwa ein Jahr betragen hat (nach dem Johannes-Evangelium müsste man mit wenigstens drei Jahren rechnen), und sieht man dann, dass die letzte Woche dieses Jahres, vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, allein zwei Fünftel des ganzen Markus-Evangeliums ausmacht, so leuchtet die Berechtigung der Aussage Käblers ohne weiteres ein. Jesu Leiden, Tod und Auferstehung sind die Hauptsache, auf die alles andere hinführt. Dabei wird, wie die übrige Wirksamkeit Jesu, so auch seine Passion von vornherein im Lichte der Auferstehung gesehen. Die Auferstehung ist die göttliche Beglaubigung des Leidens Jesu, der Erweis, dass Gott den Gekreuzigten am Ende doch nicht verlassen hat, sondern sich zu ihm bekennt. Demgemäss sucht Markus zu zeigen, dass Jesu Passion von Gott gewollt war. Dem dienen die Leidensweisagungen ebenso wie die Vorhersage des Verrates und der Verleugnung des Petrus. Immer geht es darum, dass der Menschensohn seinen Weg geht "wie geschrieben steht" (14,21). Die Jünger werden zwar an ihm Anstoss nehmen; aber auch dies steht im Propheten Sacharja geschrieben (14,27); d. h. ist von Gott so verordnet. So wird die Passion Jesu durchgehend in Worten des Alten Testaments geschildert: das Teilen der Kleider (15,24), die Haltung der Zuschauer, die ihre Köpfe schütteln (15,29) und Jesu letztes Gebet (15,34). Da sie als Ereignisse berichtet werden, in denen das Alte Testament erfüllt ist, so sollen wir daran erkennen, dass der Wille Gottes in ihnen verwirklicht ist. Die Passion wird also nicht als ein Stück menschlich-irdischer Geschichte, sondern als Heilsgeschichte gezeigt; sie ist *das* Heilsereignis.

Aber wenn Jesu Tod am Kreuz das Heilsereignis ist, in welchem Sinne ist er es dann? Wie ist er zu verstehen? Bereits die Urgemeinde suchte Jesu Tod durch die Vorstellung des Sühnopfers bzw. der Stellvertretung zu deuten. Auch Markus hat in 14,24 die Vorstellung des Sühnopfers, in 10,45 die des Lösegeldes ("für viele") aufgenommen. Aber es fällt auf, dass er diesen Gedanken nicht ausführlicher behandelt. Ist es nicht nötig, weil allgemein bekannt und vorausgesetzt? Oder meint er, dass die Sache selbst mehr ist, als sich durch diese Vorstellungen ausdrücken lässt? Immerhin gibt Markus eine Verstehenshilfe durch die Art, wie er Jesu Wirken zuvor darstellte. Vorbereitet durch den Täufer als Wegbereiter ist Jesu Geschichte der Schauplatz für den Endkampf zwischen Gott und den satanischen Mächten. Dämonenaustreibungen und Wundertaten manifestieren seinen Kampf und Sieg. Eben um diesen Kampf geht es dann endgültig in der Passion, die die eschatologische "Stunde" ist, in der der Menschensohn in die Hände der Sünder ausgeliefert wird (14,41), die das Werkzeug der Finsternis sind. Jesu Passivität, in der er sich widerstandslos gefangen nehmen lässt, zu allen Anklagen schweigt, sich verurteilen

und hinrichten lässt, ist dabei seine eigentliche Aktivität, nämlich der Gehorsam, in dem er den Weg geht, den Gott ihm verordnet hat <sup>14)</sup>. So wird sein letzter Schrei am Kreuz zugleich der Höhepunkt des Kampfes: Dass Gottes Sohn, von Gott selbst verlassen, am Kreuz stirbt, das ist, wie der Glaube des Hauptmanns unter dem Kreuz (15,39) und dann endgültig die Auferstehung zeigen, sein eigentlicher Sieg, durch den er die Mächte der Finsternis und des Todes überwindet.

Schon diese kurze Darstellung der Christologie des Markus-Evangeliums zeigt, dass bereits Markus seine Aufgabe nicht damit schon erfüllt sah, dass er die ipsissima verba, die ureigensten Worte des irdischen Jesus wiederholt und nachspricht. Er versteht sich als Boten, der das überkommene Evangelium nicht nur sich selbst anzueignen und zu verstehen sucht, sondern es auch durch vergegenwärtigende Interpretation seiner Gemeinde neu zu bezeugen hat. Im Hören auf ihn und im Lernen von ihm werden auch wir es unserer Gemeinde jeweils neu zu bezeugen und zu vergegenwärtigen haben.

---

14) Robinson a. a. O. S. 80.