

<sup>1</sup> Zur Darstellung der Problemlage von einem mehr exegetisch-dogmatischen Gesichtspunkt her, vgl. z. B. R. E. Murphy, *The Role of the Bible in Roman Catholic Theology: Interpretation* 25 (1971) 79–89.

<sup>2</sup> A.-M. Dubarle, *Les principes exégétiques et théologiques de Galilée concernant la science de la nature: Revue des sciences philosophiques et théologiques* 50 (1966) 67–87.

<sup>3</sup> Siehe z. B. zu den Vorgängen um das *Manuel biblique* (1923) den Briefwechsel M. Blondel – J. Wehrlé: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 71 (1970) und M. Delcor, *Une correspondance inédite de l'époque moderniste. A propos de la question biblique en France: Bulletin de littérature ecclésiastique* 70 (1969) 214–219.

<sup>4</sup> Siehe zur Psychologie der Verwandlung und des damit verbundenen Legitimationsapparates P. Berger – Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (Frankfurt 1969) 170–172.

<sup>5</sup> Von bestimmten traditionellen Interpretationen her wurde der Wissenschaft ein Ergebnis a priori vorgelegt und abverlangt, vgl. z. B. Streit um den biblischen Schöpfungsbericht, *Evolution* usw.

<sup>6</sup> K. E. Skydsgaard: *Orientierung* 35/4 (28. 1. 1971) 39.

<sup>7</sup> Große Beachtung hat in dieser Hinsicht die Arbeit von H. Kümmeringer «Es ist Sache der Kirche, «*judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctorum*»». Zum Verständnis dieses Satzes auf dem Tridentinum und Vaticanum I: *Theologische Quartalschrift* 149 (1969) 282–296, gefunden.

<sup>8</sup> Vgl. Anm. 7.

<sup>9</sup> C. J. Peter: *Interpretation* 25 (1971) 93–94, beschreibt die neue Malaise, die der Bibelwissenschaft droht, auf vorzügliche Weise.

OSWALD LORETZ

geboren am 14. Januar 1928 in Horbranz, Priester. Er studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, am Päpstlichen Bibelinstitut sowie an der Universität Chicago, ist Doktor der Theologie, Lizentiat der Bibelwissenschaft, Professor an der Westfälischen Wilhelms-Universität. Er veröffentlichte u. a.: *Gotteswort und menschliche Erfahrung* (Freiburg 1963), *Qohelet und der Alte Orient* (Freiburg 1964).

Bas van Iersel  
Piet Schoonenberg

## Die Theologie über die exegetische Detailarbeit

Ein Exeget und ein Theologe  
über Markus 1, 1–15

### 1. Tradition und Redaktion in Mk 1, 1–15\*

Nach den verschiedenen amerikanischen Mondfahrten hören wir immer wieder von neuem, daß die mitgebrachten Mondsteine mehreren Forschungszentren übergeben werden, die über die ganze Erde verstreut sind. Da beugt sich eine Menge von Gelehrten über einen einzigen Stein, um ihn mit aller möglichen Sorgfalt zu erforschen. Dabei wird vorausgesetzt, daß sogar das Ergebnis der Erforschung nur eines einzigen Steins große Bedeutung für die Bildung einer Theorie über die Entstehung des Mondes und sogar der ganzen Milchstraße haben kann. Erkenntnisse vom Mikrokosmos werden für die Einsicht in makrokosmische Erscheinungen für wichtig gehalten. Gilt ähnliches vielleicht auch für die Bedeutung, die die Exegese einer bestimmten Passage des Schrift-

textes für die systematische Theologie hat? Selbstverständlich kann eine allgemeine theologische Theorie niemals auf einem einzigen oder einer begrenzten Zahl von Schriftpassagen fußen. Eine theologische Theorie beruht auf der Ganzheit der Schrift. Wenigstens müßte es so sein. Und zu dieser Totalität der Schrift gehört auch noch ihre «Wirkungsgeschichte». Aber man muß hier trotzdem noch mehr Dinge bedenken, nämlich auf seiten des Exegeten, daß eine Totalsicht nicht ohne Beziehung zu den wichtigsten Teilen der Schrift (welche diese auch sein mögen) sein kann und daß Totalsicht und Detailexegese aneinander geprüft werden müssen. Ferner, daß ein Erforscher der Bibel nur von kürzeren Passagen ausgehen kann (wenn dabei auch, ihm bewußt oder unbewußt, immer eine Totalsicht im Hintergrund steht). Von seiten des Theologen der systematischen Theologie muß gesagt werden, daß auch er an einer allgemeinen Theoriebildung nicht anders als in Teilen arbeiten kann. Und dabei erhebt sich die Frage, ob und in wieweit die Exegese einer Textpassage dazu benutzt werden kann; in wieweit und auf welche Weise solch eine Exegese der theologischen Reflexion Nahrung geben kann.

Die Frage wird nicht abstrakt zur Sprache gebracht, sondern anhand eines konkreten Beispiels. Dazu wird die Analyse eines Textes, die schon früher einmal publiziert wurde<sup>1</sup>, wiederaufgenommen und dem Theologen der systematischen Theologie mit der Frage vorgelegt: Was können Sie damit tun? Der betreffende Text ist Mk 1, 1–15.

In der Annahme, daß den Evangelien ein besonderer Platz zukommt und Mk 1, 1–15 als Anfang eines dieser Bücher eine wichtige Funktion hat, ist die Passage nicht willkürlich gewählt worden. Andererseits liegt dem Theologen die Auslegung dieses Textes nicht besonders nah.

1 Anfang der frohen Botschaft von Jesus Christus (des Sohnes Gottes).

2 Wie geschrieben steht bei dem Propheten Jesaja: «Siehe, ich sende meinen Engel (Boten) vor deinem Angesicht her, der herrichten soll deinen Weg;

3 Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, gerade macht seine Pfade!»

4 *So geschah es, daß Johannes taufte in der Wüste und verkündigte eine Taufe des Umdenkens zur Vergebung von Sünden.*

5 *Und das ganze Land Judäa und alle Jerusalemer zogen zu ihm hinaus und wurden von ihm getauft im Jordan, während sie ihre Sünden bekannten.* 6 Und Johannes war bekleidet mit Kamelhaar und einem ledernen Gürtel um seine Hüfte, und er aß Heuschrecken und wilden Honig. 7 *Und er verkündigte und sagte: «Nach mir kommt, der stärker ist als ich, dessen Schubriemen zu lösen ich nicht wert bin.* 8 *Ich taufe euch mit Wasser, er aber wird euch taufen mit heiligem Geist.»*

9 *Und es geschah in jenen Tagen, daß Jesus aus Nazareth in Galiläa kam und von Johannes getauft wurde im Jordan.* 10 *Und sogleich sah er, aufsteigend aus dem Wasser, die Himmel sich spalten und den Geist wie eine Taube auf sich herabsteigen.* 11 *Und es kam eine Stimme aus den Himmeln: Du bist mein Sohn, der geliebte; an dir habe ich Wohlgefallen.* 12 *Und sogleich trieb der Geist ihn fort in die Wüste.* 13 *Und in der Wüste wurde er vierzig Tage lang vom Satan auf die Probe gestellt. Er lebte bei den wilden Tieren, und die Engel dienten ihm.*

14 *Jesus begab sich, nachdem Johannes ausgeliefert worden war, nach Galiläa, verkündigend die frohe Botschaft von Gott 15 und sagend: «Die Zeit ist erfüllt und das Königreich Gottes steht bevor: Bekehret euch und glaubt an die frohe Botschaft.»*

Die ersten fünfzehn Verse des Evangeliums nach Markus sind aufgrund der formkritischen und redaktionskritischen Arbeitshypothese analysiert worden. Obwohl diese Methode nicht unbestritten ist, repräsentiert sie doch noch immer die z. Z. gängigste Arbeitsweise. Dabei wird vorausgesetzt, daß die Verfasser der Evangelien von vorgegebenen

kleineren Traditionseinheiten Gebrauch gemacht haben, ob diese nun in Sammlungen beschränkten Umfangs zusammengefaßt waren oder nicht. Ferner wird vorausgesetzt, daß das Evangelium nach Markus *vor* den anderen Evangelien geschrieben wurde, so daß diese nicht als Textmaterial betrachtet werden können, das sich zur Erklärung des Markustextes heranziehen ließe. Das bedeutet, daß die Frage nach den redaktionellen Elementen in diesem Evangelium nur beantwortet werden kann einerseits durch eine Isolierung der vorgegebenen literarischen Einheiten und andererseits aus den im Ganzen des Evangeliums erkennbaren sprach- und stilkundlichen Eigenheiten bei Markus überhaupt.

#### *Die Rahmenverse 1, 1 und 1, 14–15*

Mit guten Gründen werden die Verse 1, 1–15 als literarische Einheit betrachtet. Sie ist erkennbar an der «inclusio», die durch den Gebrauch des Wortes *euangelion* (frohe Botschaft) am Anfang und am Schluß der Passage entsteht. Weil dieses Wort ein Schlüsselwort des Evangeliums nach Markus ist, darf man schon vermuten, daß Vers 1 jedenfalls eine Überschrift für das Evangelium selbst ist. Diese Vermutung bestätigt sich, wenn wir die Verse 1–8 als gegebene Traditionseinheit zu sehen suchen. Das stößt nämlich offenbar auf Schwierigkeiten: Die erste ist, daß Schriftzitate dieser Art in der Regel nicht in Traditionseinheiten vorkommen, sondern weit mehr an Stellen, wo sie vom Evangelisten eingefügt worden sind; die zweite Schwierigkeit ist die, daß man in Vers 1–8 nur so wenig von dem hört, was der Inhalt des *euangelion* von Jesus Christus ist, so daß Vers 1 eigentlich nicht mit der Passage über den Täufer (Vers 1–8) verbunden werden kann. Aufgrund dieser Schwierigkeiten läßt sich in Vers 1 denn auch besser ein redaktioneller Eingang des Markusevangelisten selbst sehen.

Über die Verse 14 und 15 muß man nuancierter nachdenken. Einerseits verbinden diese Sätze das Folgende mit dem Vorhergehenden, so daß sie eine Art Scharnierfunktion haben. Andererseits sind sie wohl auch als Abschluß der Erzählung über den Täufer und den Täufling zu betrachten. In dieser Passage ist die Hand des Markus an dem zweimal vorkommenden Wort *euangelion* zu erkennen, an dem von Markus bevorzugten Wort «verkündigen» (*kéryssein*) und in dem Satzteil «nachdem Johannes ausgeliefert worden war».<sup>2</sup> Das hindert aber nicht, daß Markus durchaus von einem

Traditionsmaterial Gebrauch gemacht haben kann, das gelautet hat: «Und Jesus begab sich nach Galiläa, sagend: Die Zeit ist erfüllt und das Königreich Gottes steht bevor: Bekehret euch.» Aber es scheint sehr unwahrscheinlich, daß diese Worte in der Tradition schon mit dem Vorhergehenden verbunden waren oder daß sie mit der vorhergehenden Passage von der Berufung der ersten Jünger (Vers 16–20) ein Ganzes bildeten. Weil das Stück außerdem einen ziemlich allgemeinen und zusammenfassenden Charakter hat, bleibt auch die Möglichkeit bestehen, daß sie aus des Markus eigener Feder kommen. Jedenfalls muß der Schluß von Vers 14 («verkündigend die frohe Botschaft von Gott») und der von Vers 15 («und glaubt an die frohe Botschaft») Markus selbst zugeschrieben werden.

#### *Tradition und Redaktion in den Versen 2–8*

In den Versen 2–8 sind aller Wahrscheinlichkeit nach drei Bestandteile redaktionell.

Erstens: die Schriftzitate mit ihrer Einleitung (1, 2–3). Abgesehen von Problemen, auf die wir hier nicht eingehen können, muß gesagt werden, daß dieses Konglomerat von Zitaten aus dem Alten Testament sowohl durch die Formulierung wie auch durch die Funktion den sog. *Reflexionszitate* verwandt ist, die nachträglich eine bestimmte Verbindung zum Alten Testament schaffen. Diese Verwandtschaft wird dadurch bestätigt, daß Matthäus das Zitat nicht nur vereinfacht und verlagert, sondern die Einleitung auch an die seiner anderen Zitate anpaßt (Mt 3, 3). Zitate dieser Art gehören in keinem einzigen Fall zur verarbeiteten Überlieferung, sondern sind immer redaktionell. Daß dies auch hier der Fall ist, wird durch den Umstand bestätigt, daß Vers 4 literarischer und normaler Beginn einer Erzählung ist, wenn man das Wörtchen «und» hinzudenkt: «Und es geschah, daß Johannes taufte ...» Das «und» wäre dann bei Aufnahme der Passage in das Evangelium selbstverständlich fortgefallen.

Zweitens läßt sich in Vers 4 eine redaktionelle Hinzufügung erkennen. Es geht um die Worte «in der Wüste und verkündigte». Warum haben sie nicht zur Erzählung vom Auftreten des Johannes gehört? Dafür gibt es folgende Argumente:

Die Wörter «in der Wüste» gehören zu einer doppelten Ortsbestimmung. In der Fortsetzung wird die Tätigkeit des Johannes ja an den Jordan gelegt (Vers 5). Und solange es um Taufen geht, ist das natürlich eine weit angemessenere Orts-

bezeichnung. Doppelte Ortsbestimmungen sind aber ungebräuchlich. Die zweite Schwierigkeit: Taufen in der Wüste ist weniger naheliegend. Auf diese Schwierigkeit ist schon oft hingewiesen worden. Aber auch wenn wir die Wörter «in der Wüste» auf das Konto des Evangelisten geschrieben haben, bleibt noch eine Unebenheit, auf die bis heute in der Literatur wenig oder kaum hingewiesen worden ist. Jetzt steht da: «und verkündigte eine Taufe der Bekehrung ...» An keiner anderen Stelle des Neuen Testaments ist die Taufe Objekt des Verbs «verkündigen». Und das ist durchaus nicht verwunderlich: Objekt der Verkündigung ist Christus oder das Evangelium, nicht die Taufe. Gehen wir von der andern Seite her an das Material heran und untersuchen wir, welches Verb zu «Taufe» gehört, dann ist das (abgesehen von dieser Stelle und den von ihr abhängigen Texten: Lk 3, 3; Apg 10, 37; 13, 24) immer dasselbe, nämlich «taufen» (Mk 10, 38, 39; Lk 7, 29; 12, 50; Apg 19, 3–4). Bedenken wir schließlich, daß «verkündigen» ein Lieblingswort des Markus ist, so ist kaum zweifelhaft, daß der Anfang der Erzählung vom Täufer Johannes ursprünglich gelautet hat: «Und es geschah, daß Johannes taufte eine Taufe der Bekehrung ...», und daß die Worte «in der Wüste und verkündigte» Markus selbst eingefügt hat.

Drittens haben andere Autoren Vers 6 schon früher als Hinzufügung charakterisiert.<sup>3</sup> Und das mit Recht. Dieses Stückchen stört in doppelter Weise den Zusammenhang. Zunächst unterbricht die Beschreibung der Person des Johannes (die man übrigens eher am Anfang der Erzählung erwarten möchte<sup>4</sup>) die Dynamik der Erzählung. Ferner hängen nun die Menschen, die in Vers 8 zweimal mit «euch» angesprochen werden, literarisch ganz und gar in der Luft, was nicht mehr der Fall ist, wenn wir nach Vers 5 bis Vers 7 weiterlesen.

Markus hätte dann über folgende Erzählung verfügt: «Und es geschah, daß Johannes taufte eine Taufe der Bekehrung zur Vergebung von Sünden. Und das ganze Land Judäa und alle Jerusalemer zogen zu ihm hinaus und wurden von ihm getauft im Jordan, während sie ihre Sünden bekannten. Und er sagte: Nach mir kommt, der stärker ist als ich, dessen Schuhriemen zu lösen ich nicht wert bin. Ich taufe euch mit Wasser, aber er wird euch taufen mit heiligem Geist.» Ihrer Struktur nach muß die Erzählung zu den sog. Apophthegmata gerechnet werden, d. s. kurze Stücke, die aus einer summarischen Situationsskizze be-

stehen, welche auf einen Ausspruch hinausläuft. Möglicherweise hat diese ihren Ursprung in Diskussionen zwischen Jüngern Jesu und Jüngern des Täufers Johannes. Ihre Funktion wäre dann, mit einem Ausspruch des Täufers selbst darzutun, daß Jesus über Johannes steht. Wie dem auch sei, die Erzählung entstammt christlichem Boden, wie der Sprachgebrauch deutlich macht<sup>5</sup>, und hat auf jeden Fall zu tun mit einem Vergleich zwischen der Bedeutung des Johannes und der Jesu.

Diese Erzählung hat Markus in sein Buch aufgenommen, aber nicht ohne Bearbeitung. Von besonderem Interesse ist, der Tendenz dieser Bearbeitung nachzugehen. Wir müssen uns dabei vergegenwärtigen, daß die Überlieferung Johannes als Täufer und nicht als Prediger vorstellte. Auch die Worte, die von ihm wiedergegeben werden, beziehen sich auf die Taufe. Diesem Johannesbild fügt die Bearbeitung des Markus zwei Dinge hinzu. Zunächst macht sie aus ihm einen Verkündiger in der Wüste. Das geschieht durch mehrere, miteinander zusammenhängende Erzählungen. In Vers 4 wird hinzugefügt: «in der Wüste und verkündigte» (*en tē erēmo kēryssōn*). Dem entspricht der zweite Teil des Schriftzitats. Johannes wird darin beschrieben als «Stimme eines Rufenden in der Wüste» (Jes 40, 3). Aber wichtiger ist eine tiefer liegende Entsprechung. In der selben Passage ist nämlich ein wenig später (Jes 40, 9) zweimal die Rede vom Freudenboten (*euangelizōmenos*), der Jerusalem und den Städten von Juda zuruft: Hier ist euer Gott, der Herr kommt mit Macht. Weil Mk 2, 2–8 unter dem Schlüsselwort *euangelion* steht, können wir nicht umhin, in Johannes den Freudenboten aus Jes 40, 9 zu sehen. Und – was noch wichtiger ist – der, den Johannes ankündigt, Jesus, wird als derjenige bezeichnet, der stärker ist als Johannes (Mk 1, 7), ja den Markus «der Herr» nennt, für den der Weg bereitet werden muß (1, 3). Auch die zweite Hälfte des Verses 6 paßt in dieses Bild. Zurückgreifend auf anderes Traditionsmaterial vom Täufer (Mt 11, 7–14; Lk 7, 24–28<sup>6</sup>) zeichnet dieser Satzteil Johannes ebenfalls als Wüstenmenschen. Aber im selben Vers 6 wird Johannes noch auf andere Weise identifiziert. Markus bekleidet (in der ersten Hälfte des Verses 6) Johannes mit der Kleidung, die in 2 Kö 1, 8 als Kennzeichen des Propheten Elija gilt. Auch das gehört zu dem Schriftzitat, das dem Anfang der Erzählung eingefügt ist. Das Zitat von Vers 2 ist nämlich Mal 3, 1 entlehnt.<sup>7</sup> Und der dort genannte Bote wird in Mal 4, 4–5 mit Elija gleichgestellt: «Siehe ich werde euch den

Propheten Elija senden, bevor der große und erschreckende Tag Jahwes kommt.» Auch in diesem Fall geht es Markus nicht nur um eine Charakterisierung des Täufers. Damit wird auch die Zeit nach dem Täufer charakterisiert: als der große und schreckeneinflößende Tag Jahwes.

#### *Taufe und Versuchung (Verse 9–13)*

In dem Erzählungsstück von Jesu Taufe und Versuchung (Verse 9–13) sind keine redaktionellen Eingriffe des Markus aufweisbar. Es bleiben jedoch zwei andere Fragen: die erste Frage, ob wir hier mit zwei Traditionen zu tun haben, die vielleicht erst von Markus miteinander verbunden worden sind, oder nicht; und die zweite Frage, ob diese Traditionen Spuren einer längeren Vorgeschichte zeigen.

Obwohl andere Autoren der Meinung sind, daß der Beginn von Vers 9 eine redaktionelle Übergangsformel des Markus selbst ist, kann m. E. kaum bezweifelt werden, daß hier eine Überlieferung mit einer geradezu klassischen Eingangsformel vorgetragen wird. Viel weniger klar ist jedoch, wo diese vorgegebene Tradition zu Ende geht: Umspannte sie nur die Tauftradition (Verse 9–11) und muß die Erwähnung von der Versuchung Jesu (Verse 12–13) als Fragment einer anderen gesonderten Überlieferung betrachtet werden? Oder bilden die Verse 9–13 eine Überlieferungseinheit? Man muß bei Antworten auf diese Fragen davor auf der Hut sein, sich von der Situation bei Mt und Lk beeinflussen zu lassen. Offensichtlich wollen diese beiden Taufe und Versuchung voneinander trennen: Mt durch die Einführung von «sodann» (*tōte*: 4, 1) und Lk durch die Einfügung einer Genealogie (3, 23–38). Beide haben auch eine längere und deutlich in sich abgeschlossene Versuchungserzählung. Durch beides erhält auch ihre Tauf erzählung ausgesprochene Eigenständigkeit. Bei einem Vergleich wird klar, daß dies bei Mk nicht der Fall ist. Mehrere Textmaterialien machen im Gegenteil wahrscheinlich, daß Taufe und Versuchung eine Traditionseinheit bildeten. So wird, im Gegensatz zum Rest des Evangeliums, in den Versen 10 und 12 «der Geist» (*to pneuma*) ohne irgendeine Qualifizierung gebraucht.<sup>8</sup> Auch muß festgestellt werden, daß in den Versen 9–13 die Teile auf dieselbe Weise miteinander verbunden sind («und dann»/ *kai euthys*: in den Versen 10 und 12). Schließlich wird in der ganzen Passage dieselbe kosmische Sprache benutzt. Nachdem Johannes Jesus getauft hat, wer-

den nur noch himmlische und dämonische Mächte erwähnt. Die Passage hat denn auch eine ganz andere Struktur als die Tauf erzählung bei Mt und Lk und kann (mit Bultmann) vielleicht am besten als Glaubenslegende charakterisiert werden, in der zum Ausdruck gebracht werden soll, was Jesus für die an ihn glaubende Gemeinde bedeutet.<sup>9</sup> Welche Funktion diese Legende in der Gemeinde gehabt hat, ist völlig unklar. Man könnte an die christliche Taufkatechese denken; aber auch dafür gibt es im Neuen Testament keinen einzigen Hinweis.

Auf die Frage nach der Traditionsgeschichte der Verse 9–13 hat F. Hahn eine Antwort zu geben versucht.<sup>10</sup> Er ist der Meinung, daß die Erzählung in zwei Phasen entstanden ist: aufgrund typisch jüdisch-christlicher und hellenistisch-christlicher Eigenarten. So verweisen die Öffnung des Himmels, das Erscheinen des Geistes und die Stimme aus dem Himmel eindeutig auf palästinensische Überlieferung. In dieser palästinensisch-christlichen Version habe aber nicht «mein Sohn» gestanden, sondern «mein Diener» (*pais*). Erst in der hellenistisch-christlichen Phase habe das Wort «Sohn» (*hyiós*) in der Erzählung einen Platz bekommen. Die zwei verschiedenen Schichten lassen sich am besten an den verschiedenen Weisen erkennen, wie über den Geist gesprochen wird. In Vers 12 ist der Geist die vorübergehende Kraft, die Jesus in die Wüste treibt. In den Versen 10–11 ist die Rede vom Geist als einer dauernden Gabe an Jesus, der ihn auf die Dauer zum Sohn Gottes macht. Nun, die erste Darstellung ist – so noch immer nach F. Hahn – eine Widerspiegelung palästinensisch-jüdischer Vorstellungen, die zweite jedoch mehr die hellenistische Denkmodelle. Was soll man davon denken? Ausgeschlossen ist dieser Gang der Dinge sicherlich nicht. Die Argumente sind jedoch schwach; zunächst deshalb, weil die – übrigens schon alte – Meinung, daß in Vers 1, 11 anfangs nicht «Sohn», sondern «Diener» gestanden haben soll, sehr hypothetisch bleibt; und ferner deshalb, weil in Vers 1, 10 nicht so klar ist, daß der Geist dort Jesus verliehen werden soll als bleibende Gabe, durch die er die Kraft für alles erhält, was ihm aufgetragen wurde.

#### *Anfang der frohen Botschaft (Mk 1, 1–15)*

Überschauen wir das Ganze dieses ersten Abschnitts, so wird klar, von welcher fundamentaler Wichtigkeit er ist. Derjenige, von dem die Schrift

des Markus spricht, wird als der Sohn Gottes charakterisiert; aber das geschieht mit großer Allmählichkeit. Zuerst wird Johannes als Verkünder der frohen Botschaft und wiederkehrender Elia gezeichnet, so daß nicht der geringste Zweifel an der Identität desjenigen bleiben kann, der nach ihm gekommen ist. Und wenn dieser durch die Stimme aus dem Himmel dem Leser als Sohn Gottes vorgestellt wird, wird m. E. vor diesem Leser von Anfang an enthüllt, was für die Personen, die in dem Buch vorkommen, bis zum Tod Jesu verborgen bleibt. Man kann sich vor dem Hintergrund von Röm 1, 3–4, der frohen Botschaft des Paulus (*euangelion*), und Apg 13, 33 sogar fragen, ob für den aufmerksamen Leser in den Versen 9–11 nicht schon zu Beginn des Buches Jesu Auferstehung aufgerufen wird.

Ist das alles schon frohe Botschaft? Es wird angeboten als «Anfang der frohen Botschaft». Müßte man dieses Wort «Anfang» nicht ernst nehmen? Es wird zwar von Jesus verkündigt, aber noch nicht mit der Deutlichkeit des eigentlichen *euangelion*. Diese zeigt sich nicht vor der letzten Seite des Markusbuches. Er wird in Mk 1, 1–15 in mehr oder weniger verhüllender Sprache durch das Alte Testament als der Kyrios, der Herr, verkündigt; er wird in schon deutlicheren Formeln von Johannes verkündigt (Vers 4, 7), und in noch deutlicherer Sprache in dem, was dem Leser als ein Wort aus dem Himmel vorgetragen wird. Und schließlich müssen wir sagen: Jesus wird von Markus selbst verkündigt, der alles soeben Genannte aufnimmt und neu zum Klingen bringt.

Dabei fällt die große Deutlichkeit auf, mit der Markus sagt, daß Jesus der Verkünder des Evangeliums ist (1, 14–15) und daß er das Evangelium verkündigt als der Gestorbene, der auferstanden ist. Erst wo das gesagt wird, klingt die frohe Botschaft ganz (s. 1 Kor 15, 1ff). Das geschieht erst auf der letzten Seite des Evangeliums nach Markus und zwar in Vers 16, 6. Und die Versuchung ist groß, dies so zu verstehen, daß alles Vorhergehende zum *Anfang* der frohen Botschaft gehört, d. h. was Jesus getan und gesprochen hat und alles, was mit ihm geschehen ist, einschließlich seiner Verkündigung in der Gemeinde und an Außenstehende. Vielleicht daß Markus deshalb mit so konstanter Beharrlichkeit und mit einer bemerkenswert größeren Häufigkeit als Matthäus und Lukas<sup>11</sup> den Aorist des Verbs «anfangen» (*érsanto* oder *érsato*) mit folgendem Infinitiv benutzt.

2. *Anmerkungen eines Theologen  
der systematischen Theologie\*\**

*Schrift und Tradition*

Die Frage, wie die systematische Theologie auf die Schrift hört, verdient das volle Interesse, das in dieser Concilium-Nummer dem Thema gewidmet wird. Zwar meine ich als katholischer Theologe, daß die Schrift in Zusammenhang mit der nachbiblischen Überlieferung gelesen werden muß – van Iersel würde sagen: in Zusammenhang mit ihrer «Wirkungsgeschichte». Ich meine sogar, daß darin eine prinzipielle Übereinstimmung mit unseren Kollegen aus der Reformation besteht oder wenigstens heranwächst.

Die moderne Exegese, die das Alte und das Neue Testament als Niederschlag einer äußerst bewegten Interpretationsgeschichte zeigt, hat mich für die Fortsetzung dieser Interpretation nach Abschluß der Schrift besonders empfindlich gemacht. Wer die Entwicklung der palästinensisch-jüdisch-christlichen Interpretation Jesu als des (wieder)kommenden Menschensohns zur Inkarnationschristologie des Johannes mitvollzieht, wird auch einer weiteren Entwicklung der Christologie positiv gegenüberstehen, wie sie sich neben Nizäa und Chalkedon vollzogen hat. Positiv, aber nicht ohne Kritik. Es ist möglich – u. a. ist es für mich sogar sicher<sup>12</sup> –, daß Chalkedon das fundamentale Glaubensbekenntnis von Jesus so formuliert hat, daß es zwar Endpunkt, aber kein fruchtbarer Ausgangspunkt für christologische Besinnung ist. Damit weist dieser Höhepunkt nachbiblischer Christologie uns wieder auf die Schrift zurück. Und er stellt uns ebenso sehr vor die Frage, ob in der Schrift selbst jede Interpretation auf gleiche Weise Ausgangspunkt für weiteres theologisches Denken sein kann.

*Exegese und systematische Theologie*

Systematische Theologie ist wegen ihres wissenschaftlichen Charakters verpflichtet, von der wissenschaftlichen Schärfung unserer menschlichen Fertigkeit, die Schrift zu verstehen, nämlich von der Exegese, Gebrauch zu machen. (Die Offenheit unseres Herzens und damit unseres existentiellen Verstehens der Schrift ist eine Gabe des Heiligen Geistes, und diese Gabe schließt einen menschlichen Versuch zum Verstehen und also einen Gebrauch von Exegese nicht aus; vielmehr verlangt sie ihn.)

Dies bedeutet nicht nur, daß der Theologe der systematischen Theologie die Exegese in Dienst nimmt. Carl Peter spricht in dieser Nummer mit Recht von Zusammenarbeit der Dogmatiker und Bibelexegeten. Der Systematiker entwirft, wie Peter ebenfalls darlegt, seine Synthesen immer auch von den Fragen her, die ihm in seiner Welt entgegentreten. (Der Systematiker, der in vielen Exegeten verborgen lebt, tut das ebenso: siehe Rudolf Bultmann.) Wegen seiner Systematik und noch mehr wegen ihres immer zeitgebundenen Charakters hat der theologische Systematiker immer nicht nur die Bausteine, sondern auch die Kritik des Exegeten nötig. Meistens kann diese ihn lehren, daß die Schrift uns mehr Einsichten und Aussichten bietet als eine noch so aktuelle oder noch so fundamentale Systematik. Möglicherweise werden Exegeten uns sagen, daß Jesus, wie das Neue Testament ihn zeigt, nicht in einem Gesellschaftskritiker aufgeht und daß die Autorität seines Redens und Handelns nicht ganz so exklusiv proleptisch ist wie Pannenberg es darstellt.<sup>13</sup>

Umgekehrt kann auch der Systematiker der Theologie dem Exegeten kritische Fragen vorlegen. Sehr wichtig scheint mir die Frage, ob der Exeget selbst nicht zu viel Systematiker ist. Diese Frage stellen auch die Exegeten einander, wenn auch mit andern Worten. In seiner «Christologie des Neuen Testaments»<sup>14</sup> zieht Oscar Cullmann viele Verbindungslinien, z. B. von *mar* zu *kyrios* und vom «Menschensohn» zum «letzten Adam» des Paulus, er weist auch immer wieder auf die Möglichkeit hin, daß Jesus in seinem irdischen Leben seine Sendung ausspricht, indem er christologische Titel auf sich anwendet oder anwenden läßt. Cullmann wird in diesen und andern Punkten kritisiert, u. a. von Ferdinand Hahn und Reginald Fuller, die in ihren christologischen Studien viel strenger «formgeschichtlich» oder formkritisch (ich möchte sagen: form- und quellenscheidend) zu Werke gehen.<sup>15</sup> Deshalb trennen sie scharf zwischen dem Selbstverständnis Jesu und der Interpretation, die in drei Schichten des Neuen Testaments vor uns liegt, nämlich in der Schicht der palästinensisch-jüdischen Gemeinde, der hellenistisch-jüdischen Gemeinde und der Gemeinde der hellenistisch-heidnischen Mission. Man kann fragen, ob auch sie nicht versteckte Systematiker sind, wenn auch nicht Systematiker der Titel wie Cullmann, sondern Systematiker der Schichten.<sup>16</sup> Diese Frage stellt auch van Iersel in obenstehendem Artikel; denn er meint, daß Hahns Unter-

scheidung von zwei Schichten in der Interpretation Jesu bei seiner Taufe, die auf dem Gegensatz von Diener und Sohn und von aktuell-kommendem und bleibend-ruhemdem Geist beruht, unbewiesen sei.

Ich selbst möchte den Exegeten der Bultmann-Schule – und das sind auf die eine oder andere Weise alle Neutestamentler – gern die Frage stellen, ob sie sich oft nicht in ihre Methode literarischer Analyse einsperren. Gehört es nicht auch zur Exegese einer bestimmten Perikope, daß der Exeget möglichst viel über die Fakten selbst spricht? Diese Frage klingt vielleicht naiv. Aber ich bin mir vollauf bewußt, daß Jesus in seinem irdischen Auftreten für uns alle durch die Interpretation der Gemeinde hin zugänglich ist und mit den Bemerkungen, die Willi Marxsen dazu macht, bin ich einverstanden.<sup>17</sup> Es scheint mir aber trotzdem möglich, innerhalb der Interpretation der Gemeinde das eigene Auftreten Jesu wiederzufinden, wenn auch die Kriterien dafür noch immer kritisch betrachtet werden müssen. Dafür, daß Fuller das in mehreren Arbeiten getan hat, bin ich ihm als Dogmatiker und als Gläubiger dankbar. Gern hätte ich gesehen, daß van Iersel im vorangehenden Artikel so etwas versucht hätte; aber vielleicht ist damit die Exegese einer Perikope überfordert. Nach einem Exegese-Kongreß, bei dem vortrefflich über die literarische Form und den theologischen Hintergrund der Evangelienerzählungen von Jesu Taufe und Verklärung gesprochen wurde, habe ich mich einmal sehr enttäuscht gefühlt, weil dabei so wenig über Jesus selbst gesagt wurde. Würde unser Theologisieren, Verkündigen und Glauben anders nicht an Inhalt gewinnen?

#### *Zusammenfassungen und Einzlexegese*

Welche Arbeiten der Exegeten wird der Systematiker zuerst und vor allem studieren? Ich meine: die zusammenfassenden Arbeiten. Von diesen gibt es wieder zweierlei. Da sind zuerst die zusammenfassenden Werke über ein bestimmtes Thema. Ich selbst habe für meine Sicht auf die Erbsünde viel aus den Arbeiten von Dubarle und Scharbert<sup>18</sup> gelernt, und für meine Christologie bin ich den Werken von Cullmann, Hahn und Fuller dankbar. Trotzdem sind auch exegetische Studien über die Theologie des Paulus, des Johannes und des ganzen Alten und Neuen Testaments für den Theologen der systematischen Theologie wichtig. Aus solchen Arbeiten kann sich ergeben, welchen Platz, welche Wichtigkeit, welchen «Stellenwert» ein

bestimmtes theologisches Thema hat, z. B. bei Paulus oder im ganzen Neuen Testament. Joseph Zalotay macht dazu in dieser Nummer Anmerkungen, die sich sehr an die Sache halten, und auch Lyonnet hat auf den Zusammenhang der paulinischen «Erbsündenlehre» in Röm 5, 12–21 mit der ganzen Christologie des Paulus hingewiesen.<sup>19</sup> Man kann noch weiter gehen: Der Systematiker, der die Christologie des Neuen Testaments studiert, wird sich auch über die «Anfangsprobleme der Christologie» klarwerden müssen und über die Tatsache, daß z. B. Q und der Jakobusbrief praktisch keine Christologie enthalten. Ohne behaupten zu wollen, daß eine Beachtungsverschiebung seit dem Neuen Testament illegitim ist (ich finde es z. B. glücklich, daß Gottes allgemeiner Heilswille und die allgemeine Heilsgeschichte mehr beachtet werden), kann die Schrift die systematische Theologie doch immer vor die kritische Frage stellen, ob sie bestimmte Fragen überschätzt (und andere unterschätzt).

Der Theologe der systematischen Theologie wird also zuerst die zusammenfassenden Werke lesen. Wenn er exegetischen Einzelstudien begegnet, muß er sich hüten, darauf übereilt ein System aufzubauen oder auch selbst zu einer Zusammenfassung exegetischer Fakten kommen zu wollen; Letzteres soll er möglichst den Exegeten überlassen. Nichtsdestoweniger sind auch für den Systematiker Einzelstudien erfrischend. Für einen Theoretiker des Weltaufbaus ist es gut, sich Forscher mit einem einzigen Mondstein befassen zu sehen; das schützt seine Theorie vor zu großer Abstraktion und macht sie zugleich lebendig und vorsichtig. So betrachte ich auch die exegetische Einzelstudie von van Iersel über Mk 1, 1–15. Sie zeigt mir etwas vom Wachstum der Christologie innerhalb des Neuen Testaments, das auch für die heutige Christologie von Wichtigkeit ist. Obendrein lehrt diese Studie etwas über die im Neuen Testament reifende Interpretation Johannes des Täufers; auch das ist für unsere heutige Theologie nützlich.

#### *Interpretation Jesu*

Markus kennt das *euangelion* von Jesus Christus, wie Paulus das *euangelion* Gottes von seinem Sohne Jesus Christus kennt (Röm 1, 1–5). Das Bekenntnis zu Jesus als Sohn Gottes beginnt bei Markus erst nach dem Tod Jesu (Mk 15, 39); in verkündigenden Formulierungen, die Paulus übernimmt (Röm 1, 1–5) oder die ihm zugeschrieben werden (Apg 13, 33), kommt diese Sohnschaft in der Auf-

erstehung Jesu zustande oder wird sie damit offenbart. Das volle Evangelium von Jesus als dem Sohn Gottes gibt es also erst nach Ostern. Markus zeigt das in seinem ganzen Buch, indem er Jesu Offenbarungen als Messias und Sohn Gottes mit der doppelten Mauer von Jesu Schweigegebot (dem «Messiasgeheimnis») und dem Unverständnis der Jünger umgibt. Die Vision des Menschensohnes darf erst nach seiner Auferstehung offenbar werden (Mk 9, 9). In Zusammenhang mit der vollen Verkündigung nach Ostern ist Jesu eigene Verkündigung erst der «Anfang des Evangeliums» (Mk 1, 1), so daß diese Worte also den Titel sowohl der Perikope Mk 1, 1–15 (die mit einem Summarium von Jesu eigenem Evangelisieren endet) oder des ganzen Markusevangeliums bilden können.

Nicht nur die Frohbotschaft, sondern auch Jesu eigene Sohnschaft ist seit seiner Auferstehung ganz wirklich und offenbar. So hat auch eine alte Christologie sich zu Jesus bekannt, der durch seine Auferstehung und Erhöhung von Gott zum Herrn und Messias gemacht worden ist (Apg 2, 32–36), wie er (in einer vielleicht noch älteren Schicht) Messias ist bei seiner Wiederkunft (Apg 3, 20f). Soviele Probleme die Unterscheidung und Datierung der Schichten im Neuen Testament auch mit sich bringen mag, wir können trotzdem feststellen, daß die Interpretation des Verhältnisses Jesu zu Gott (und damit seiner Heilsbedeutung für uns) sich von seiner Auferstehung und Parusie zu seinem irdischen Leben und dessen Beginn hin bewegt. Das Neue Testament wird aus einer Erhöhungschristologie immer mehr zu einer Inkarnationschristologie. Markus steht in dieser Bewegung auf halbem Wege. Die Verse 1, 9–13, die nach van Iersel keine redaktionellen Elemente enthalten und also eine in das Buch aufgenommene ältere Überlieferung vorlegen, zeigen, wie man aus dieser göttlichen Sohnschaft seit seiner Auferstehung zuerst auf eine göttliche Sohnschaft bei seiner Taufe geschlossen hat. Bevor Gott Jesus als Sohn zu seiner Rechten erhoben hat, hat er ihn bei seiner Taufe als Sohn angesprochen, bevollmächtigt und gesandt.

In der bisherigen Darlegung habe ich die Einzelexegese von Mk 1, 1–15 schon ins größere Ganze des Neuen Testaments gestellt. Als Theologe der systematischen Theologie möchte ich dazu noch einige Bemerkungen machen. *Zunächst*: Die Bewegung nach vorn hat die Logik des Osterglaubens. Erkennt dieser in Jesu Auferstehung und Erhöhung eine Rechtfertigung und Bekräfti-

gung von Gott her, dann gilt diese der Person Jesu und also seinem ganzen Leben, wie es sich von seinem Ursprung her entwickelt hat. Darin bin ich voll und ganz mit Pannenberg einig.<sup>20</sup> *Ferner* ist sehr wahrscheinlich, daß auch historisch die Taufe Jesu ein Ausgangspunkt seines prophetischen Sendungsbewußtseins und der ihm eigenen Vollmacht gewesen ist. Die Tatsache, daß Jesus von Johannes getauft wurde, muß historisch sein; denn die Schwierigkeiten der Jünger Jesu mit den Jüngern des Täufers würden die christliche Überlieferung eher das Umgekehrte erwarten lassen (vgl. Mt 3, 14). Aber auch die Bedeutung, die die Taufe Jesu für sein Auftreten und seine Person gehabt hat, kann sehr gut auf einer historischen Erfahrung Jesu beruhen. Jesu Wort, daß das Reich Gottes schon mit Johannes anfängt (Lk 16, 16 par), und das Wort, in dem er seine Vollmacht mit der des Täufers verbindet (Mk 11, 28–30f par), erheben durch die Gleichstellung Jesu und Johannes Anspruch auf Historizität und können also eine Erfahrung Jesu wiedergeben, daß seit Johannes und dessen Taufe seine Vollmacht in ihm erwacht und Gottes Geist über ihn gekommen ist.<sup>21</sup> Ist das richtig, dann bewahrt Markus mit Lukas noch die Erinnerung an Jesu Erfahrung: Er sieht die Himmel sich öffnen, er sieht den Geist auf sich herabsteigen und wird angesprochen. *Schließlich* ist Markus bei der Taufe Jesu stehengeblieben. Bei ihm gibt es keine Empfängnis aus Heiligem Geist (Lk 1, 35; Mt 1, 18) und keine Fleischwerdung des Wortes (Joh 1, 14). Bei Markus ist offenbar eine Christologie möglich, die Jesu göttliche Sohnschaft bekennt, ohne daß man einen Schritt auf die Inkarnation hin macht und auch ohne deutliche Präexistenz. Der Sohn Gottes ist damit nicht weniger ein Mittelpunkt im Kosmos; am Ende unserer Perikope steht er zwischen Gott und Satan, Engeln und Tieren (wie er im längeren Markusschluß der ganzen Schöpfung gepredigt werden soll: 16, 15). Ich will damit keineswegs sagen, daß eine Christologie, die Jesus als Sohn oder Logos aus Gott hervorgehen läßt und ihn so schon in Gottes Ewigkeit stellt, illegitim wäre – im Gegenteil. Aber solch eine Christologie muß ihre Grenzen kennen. Wenn sie in Präexistenz ausdrücken redet, illustriert sie die Heilsbedeutung Jesu, der gelebt hat, gekreuzigt wurde und auferstanden ist; und sollten die Präexistenzaussagen noch eine davon unterschiedene besondere Bedeutung haben, dürften sie in jedem Fall dem vollständigen Menschsein, also auch seinem menschlichen Personsein nichts nehmen. Wird die Prä-

existenz an Stelle von Illustration (oder höchstens Konklusion) zum Ausgangspunkt, kann unser Bekenntnis zu Christi wahren Menschsein nur noch im Zweinaturenmodell von Chalkedon geschehen – mit allen Schwierigkeiten, die dieses hervorruft, vor allem mit der Gefahr der Anhypostasie von Christi menschlicher Natur.

### *Interpretation Johannes des Täufers*

Mit der Interpretation Jesu reift auch die Interpretation Johannes des Täufers. Wir nannten schon Texte, in denen der Täufer auf einer Linie mit Jesus steht: eine Vollmacht, die gleicherweise «vom Himmel» kommt, steht hinter beider Auftreten (Mt 11, 28–30 par): das Reich Gottes beginnt schon bei Johannes (Lk 16, 16//Mt 11, 12; vgl. Mt 3, 2). Die Erkenntnis der Rolle, die Jesus für das Kommen des Gottesreiches erfüllte – eine Rolle, deren er sich selbst schon bewußt war (Lk 11, 20//Mt 12, 28) – hat im Lichte der Auferstehung zu der Interpretation geführt, die Jesus als den endgültigen Wendepunkt sah und deshalb Johannes als seinen Vorläufer. Wir sehen diese Entwicklung in den Evangelien: bei den Synoptikern hat der Täufer noch eine eigene Botschaft, bei Johannes ist er lediglich der Zeuge des Lichtes und der Freund des Bräutigams, und seine ganze Rede ist ein Hinweis auf Jesus. In Lk 1 und 2 begegnen wir noch einer Erzählung von der Ankündigung und der Geburt des Täufers, die aus dem Kreis seiner Jünger stammen kann, weil sie keinen Hinweis auf Jesus enthält und lediglich von außen her mit einer übertreffenden Erzählung von Ankündigung und Geburt Jesu konfrontiert wird. In Mt 1, 1–15 sehen wir, gerade durch die Quellscheidung, die van Iersel vornimmt, wie die Interpretation des Täufers wächst. Schon in der Quelle, die Markus benutzt, ist der Täufer Vorläufer: er tauft mit Wasser, Christus wird mit dem Heiligen Geiste taufen (Mk 1, 8 par; vgl. Apg 1, 5). Markus gibt dem Täufer dabei die Rolle des Elija und des Freudenboten aus Jes 40, 3, die beide in der Wüste auftreten, und gleichzeitig die des Boten aus Mal 3, 1. Das kann an sich noch aus einer Täufertradition stammen, in der Johannes der unmittelbare Vorläufer Gottes selbst ist, ebenso wie in den Erzählungen Lk 1 und 2. Aber in der ganzen Redaktion des Markus tritt die Vorläuferrolle des Täufers unter das Licht der Ankunft Gottes *in Jesus*, dem Sohne Gottes. Das ungewöhnliche «Verkündigen

als ein Herold» (*kéryssein*) in Mk 1, 4 weist in diese Richtung.

Das alles gibt dem Theologen der systematischen Theologie viel zu denken. Soeben sahen wir, daß uns eine ältere Interpretation Jesu auf Einseitigkeiten hinweisen kann, die eine spätere Interpretation bei allem erhellenden Wert haben kann. Im allgemeinen enthalten ältere Traditionsschichten Reichtümer, von denen manche durch die spätere Erhellung verloren gehen und zu «vergessenen Wahrheiten» werden. Die Wahrheit, die durch die christozentrische Interpretation des Täufers in Vergessenheit geriet, ist die, daß Jesus eine Botschaft des Täufers übernommen hat, oder noch allgemeiner: daß Jesus Erbe und Fortsetzer des Judentums ist mit den Strömungen, die er darin vorfand. Die Exegeten der «New Quest of the historical Jesus» haben recht, wenn sie sagen, daß nur die Jesusworte, die sowohl mit der Gemeinde nach Jesus (vor allem mit der palästinensisch-jüdischen Gemeinde) wie mit dem Judentum der Zeit Jesu kontrastieren, historisch beweisbare echte Jesusworte sind. Aber wir würden Jesu Einfluß und Persönlichkeit unzulässig schmälern, wenn wir sie allein auf seine kontrastierenden Worte (die übrigens offenbar nicht zahlreich sind) reduzieren. Jesus war eine Persönlichkeit, die nicht nur in ihrer Gemeinde fortlebt, sondern auch in vollem Maße Erbe der Tradition ist, in der sie stand. *Darin* war Jesus ursprünglich. Wellhausen soll gesagt haben, daß Jesu Originalität in dem lag, was er *nicht* gesagt hat, und damit hat dieser Exeget sicherlich zum guten Teil recht. Mehr recht hat Pannenberg, wenn er sagt, daß Jesus *im* Judentum der eschatologischen Zukunftserwartung vor dem Gesetz radikal den Primat gegeben hat.<sup>22</sup> So liegt Jesu Originalität nicht in einer Hinzufügung zur jüdischen Tradition, sondern in einer Revolution innerhalb dieser Tradition, die sie über ihre eigenen Grenzen hinaushebt. In solcher Sicht wird die Erforschung wichtig, was Jesus von seinen geistigen Erblässern gelernt hat (die Auffassung des hl. Thomas, daß Gottes Sohn vom Menschen nichts lernte<sup>23</sup>, werden wir hinter uns lassen müssen), was die Apokalyptik und was der Täufer für Jesus bedeutet haben. Die katholische Theologie hat viel Aufmerksamkeit auf Gottes Werk verwandt, das Jesus in Maria vorbereitete. Die Evangelien laden sie auch ein, dem Werk Gottes in Johannes dem Täufer gleiche Aufmerksamkeit zu widmen.

\* Verfaßt von Bas van Iersel.

\*\* Verfaßt von Piet Schoonenberg.

<sup>1</sup> S. Vox Theologica 39 (1969) 169–179.

<sup>2</sup> S. W. Marxsen, Der Evangelist Markus (Göttingen 1959)

22–25. Marxsen hält auch die Erwähnung von Galiläa für redaktionell (S. 36). Das hängt aber eng zusammen mit der Gesamtsicht Marxsens auf das ganze Evangelium. Dagegen können jedoch Bedenken angemeldet werden.

<sup>3</sup> K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlin 1919) 225; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1958) 261; W. Marxsen, *Markus*, 20; vgl. L. Vaganay, *Le problème synoptique* (Paris 1954) 356–358.

<sup>4</sup> Deshalb hat sie in Mt einen anderen Platz, nämlich nach der Zusammenfassung der Johannesverkündigung in Vers 2 und zusammen mit dem Zitat aus Jes in Vers 3; dadurch wird die Personbeschreibung des Täufers in Vers 3–4 zwischen das Material über seine Verkündigung einerseits und den Bericht über seine Taufstätigkeit andererseits gesetzt.

<sup>5</sup> Christliche Sprache findet sich in der Kombination Verkündigung-Taufe-Bekehrung-Vergebung von Sünden (vgl. Lk 24, 47; Apg 2, 38); im Ausdruck «Vergebung von Sünden» (vgl. Mt 26, 28; Apg 5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18; Kol 1, 14); und im Ausdruck «die Sünden bekennen» (vgl. Jak 5, 16; 1 Joh 1, 9).

<sup>6</sup> Auch dort ist Johannes eine Wüstengestalt, in Kleider gehüllt, die in Gegensatz stehen zu den weichen Gewändern, mit denen man sich in Palästen bekleidet; er tritt auf wie ein Prophet.

<sup>7</sup> Auch in Mt 11, 10 und Lk 7, 27 wird Mal 3, 1 auf Johannes angewandt, während Mt 11, 14 Johannes mit Elia gleichsetzt.

<sup>8</sup> Mk 9, 20 verweist auf 9, 17 und das absolute «Geist» hat in dem Gegensatz Geist-Fleisch eine ganz andere Funktion.

<sup>9</sup> R. Bultmann, *Geschichte*, 263–264.

<sup>10</sup> F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel im Neuen Testament* (Göttingen 1963) 340–346.

<sup>11</sup> Siehe Mk 1, 45; 2, 23; 4, 1; 5, 17; 5, 20; 6, 2.7.34.55; 8, 11.31.32; 10, 28.32.41.47; 11, 15; 12, 1; 13, 5; 14, 19.33.65.69.71; 15, 8.18 (im ganzen 26mal). Mt hat das nur 9mal, davon gemeinsam mit Mk 12, 1; 16, 21.22; 26, 22.37.74; aus Q 11, 7; er hat es allein in 4, 17; 11, 20. In Lk kommt diese Konstruktion 19mal vor, nur einige Male gemeinsam mit Mk: 19, 45; 20, 9; 22, 23; gemeinsam mit Mt nur in 7, 24; er hat sie allein in 4, 21; 5, 21; 7, 15; 7, 38.49; 9, 12; 11, 29.53; 12, 1; 14, 18.30; 15, 14.24; 19, 37; 23, 2.

<sup>12</sup> W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1964) 300f; P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen* (Zürich 1969) 52–189.

<sup>13</sup> Pannenberg, aaO. 47–61.

<sup>14</sup> O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1958).

<sup>15</sup> F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Göttingen 1966); R. H.

Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (London 1965).

<sup>16</sup> Dietrich Ritschl wirft Fuller eine «overly systematic categorization» vor: *Memory and Hope* (New York/London 1967) 24.

<sup>17</sup> W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie* (Gütersloh 1967) 11.

<sup>18</sup> A. M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture* (Paris 1958); J. Scharbert, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre* (Freiburg 1968). Ich verdanke auch viel den Einzelstudien von S. Lyonnet!

<sup>19</sup> S. Lyonnet, *La problématique du péché originel dans le Nouveau Testament*: E. Castelli (Hrsg.), *Le mythe de la peine* (Paris 1967) 101–108.

<sup>20</sup> Pannenberg, aaO. 61–69.

<sup>21</sup> Vgl. Fuller, aaO. 116f.

<sup>22</sup> W. Pannenberg, *The Revelation of God in Jesus of Nazareth*: J. M. Robinson/J. B. Cobb Jr. (Hrsg.), *Theology as History = New Frontiers in Theology III* (New York 1967) 101–133, vor allem 103f.

<sup>23</sup> Summa theol. III q. 12 a3, nachdem Thomas in art. 2 eine wirkliche Mehrung erworbenen Wissens ausdrücklich (gegen seine eigene frühere Meinung) angenommen hatte.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

#### BAS VAN IERSEL

geboren am 27. September 1924 in Heerlen (Niederlande), Monfortaner, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Nimwegen und Löwen, ist Doktor der Theologie und Lektor für Neues Testament an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte u. a.: «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten (Leiden 1961).

#### PIET SCHOONENBERG

geboren am 11. Oktober 1911 in Amsterdam, Jesuit, 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Maestricht und am Päpstlichen Bibelinstitut, ist Doktor der Theologie und Professor für Dogmatik an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte u. a.: *Theologie der Sünde* (Einsiedeln 1966), *Ein Gott der Menschen* (Einsiedeln 1970), *Bund und Schöpfung* (Einsiedeln 1970).